Xosé Azar

VIDA

MASCULINO/FEMENINA

Ilustración de cubierta: *Paridad*, escultura del autor.

A mi mujer

Retornar al principio, he ahí el movimiento de *dao*.

Lao Tse

PRÓLOGO

Carta a Elena

Madrid, abril de 2011

Querida amiga: ésta es la obra de toda mi *Vida.* En mi ciudad hacía poemas en gallego y en castellano. Vine a Madrid y me encandiló el teatro, escribí tragedias y estrené alguna. Después, mi vida bohemia se remansó. Entré en la filosofía y regresé a la poesía, lírica y dramática; por eso ahora al releer esta obra por primera vez después de seis años y abarcarla en su conjunto veo que busca lo mismo que mis dramas de arte total: un proceso desde la representación y el extrañamiento hasta la fiesta mística y erótica, en que culminan sus dos tomos, que ahora veo que podrían ser llamados también 'movimientos', sólo que en lugar de caminar por la intuición lo hacen por el razonamiento. Así que no te asuste la densidad tipográfica de estas páginas escasas a veces en puntos y aparte, pues aunque se trata de filosofía pura, que busca el origen y tiene afán de sistema, es también la obra de un poeta: las dos cosas juntas, como la vida que trata de reflejar. En cuanto al fondo, está orientada, por primera vez, hacia la mujer, pero su base está en mí: es mi feminidad reprimida, que engloba también mi condición nativa, por eso estoy escribiendo ahora una especie de tercera parte sobre la nación, que es lo que me ha obligado a volver a la obra principal; de esta manera la pongo a prueba, ya lo hice con *Poética I. Fondo,* basada también en lo nacido aquí. Recuerdo cuando era maestro y estaba bregando con 40 niños y después entraron las niñas: cuando se levantaban en clase yo no era capaz de reprimirlas, porque en el fondo se trataba de mi propia feminidad doliente, que no es homoeros, pues vosotras me parecéis nuestra complementación irrenunciable. La obra trata al comienzo de hallar las diferencias y las semejanzas haciendo filosófico el concepto gramatical de 'género':

> "El género humano es masculinidad y feminidad independientemente del. sexo; hay dos géneros de vida, el masculino y el femenino, para hombres y mujeres.
>
> * * *
>
> La feminidad no está sólo en las mujeres, se halla inmensa en los niños y también en los hombres; la masculinidad no se halla sólo en los hombres, hay muchas masculinas que sin embargo no dejan de ser mujer.
>
> * * *
>
> No es lo mismo sexo que género: un homoerótico es femenino pero no mujer; una lesbiana es masculina, pero no hombre. La pareja homosexual tiene el mismo sexo pero diferente género.

* * *

A veces masculino y a veces femenino. pero siempre hombre; puedo cambiar de género, pero no de sexo" (185). Etc.

Pero con el género todavía no llegamos al origen, para de él partir. 'Vida masculino/femenina', pero realmente lo que pretende la obra es llegar a la integración de la *dación* y la *recepción*, considerados aquí los dos lados vitales primordiales, originados fundamentalmente en el entrañamiento del infante con la madre; la masculinidad sólo habla de dominancia de la dación y la feminidad, de la recepción. Esta elección esta avalada también por el origen de la vida biológica en el planeta, que surge cuando aparece por primera vez esta dualidad (páginas 65 y 839); yo la entreveía vivencialmente cuando me vine a Madrid, un 'galeguiño' como tú dices, que además era poeta y tuvo que reingresar en el Ejército. Entonces veía a mi alrededor una actitud hacia fuera, que contrastaba con otra más hacia dentro del capellán del Regimiento y mía. Si yo hubiese podido coger de aquella dación ahora sé que mi extrañamiento sosegaría; pero, aunque no fuese más que en el pensamiento, aquella experiencia me ayudó a dejar la miserable conciencia y a hacerme un poco más vital. Después, la lectura de Nietzsche me dio el empujón decisivo: 'la voluntad de poder'; pero como tampoco quería renunciar a mi recepción, me he dedicado años y años en esta obra a la tarea de integrarlas.

En la filosofía occidental prima la dirección sustancialista, unilateral y animista: Pitágoras, Parménides, Sócrates, Platón, etc; es la otra, la relacionista, bilateral y física, la que me interesaba. Para escapar de mi conciencia atormentada Grecia ha sido para mí, ya en Compostela, un sueño de belleza y paz: la tragedia, la escultura; después descubrí lo más importante:

"La *fysis* griega es más amplia que la vida pues comprende la naturaleza y el cosmos, nos hallamos pues, con un concepto que ensancha nuestro horizonte... A esta movilidad que veo fuera de mí, que probablemente es origen de la humana, puedo adorarla en un árbol, en la mar. Si lo hago no me estoy entregando a esas cosas sino a la movilidad universal que incluye la mía propia; a mí ellas no me importarían si no fuesen una figura mía en el eros, la praxis, el arte y el espíritu: todo pura movilidad, como la de este tronco que lleva plasmado el vuelo de su movimiento cuando crecía, o esa concha bailada en giros. En lugar de orar a la vida mediante el dios –pues era a ella a quien adorábamos cuando lo hacíamos a él- podemos entregarnos directamente a nuestra diosa, lo mismo en una niña o un muchacho que en este árbol, en la montaña o en la noche estrellada; cuando el espíritu me va ganando, la totalidad con lo que me rodea se hace contemplación... la unión con la movilidad universal me limpia necesariamente de todo extrañamiento, diviniza la naturaleza y nos universaliza a nosotros... Estamos habituados a considerar lo divino trascendente, pero es inmanente; no de almas y su dios, sino móvil y físico, no de ficciones sino de realidades. En lo físico culmina la filosofía de la vida; no hay metafísica"(564)

Fysis es por primera vez dual en la filosofía de Anamaximandro (579), en el que aparecen en confrontación dialéctica los dos sentidos vitales, que pueden imaginarse sucesivamente y entonces estaremos en el retorno, o simultáneamente, en la integración. A Heráclito le interesa más esta segunda posibilidad, que expresa en imágenes como 'discordia', 'guerra' etc.: la vida nace de una escisión; que se integra, por eso se dice que es una armonía de opuestos. Ese juntarse tendiendo en direcciones opuestas sólo es verdad en el movimiento: cuando la cuerda del arco vibra regresando al punto de partida es cuando el la flecha sale o el sonido suena. El movimiento es el que hace la integración, sólo con él se logra la reciprocidad y el ser uno y lo mismo los dos lados: la *paridad*. Pero también la integración hace el movimiento: cuando se hace el amor, si ella es cariñosa aumenta el ardor de él, que también ha de ser dulce y ella valiente; el coito era dativo desde el varón y receptivo desde la hembra, pero lo uno y lo otro se van confundiendo hasta el punto de que ella no sabe si está recibiendo o dándose y lo mismo él, pues los dos viven el sentimiento del otro desde el suyo, con lo que se supera la individualidad y eso hace la hondura y el anchor de esta unión; entonces se está en la eternidad del instante. Y lo mismo, si se juntan los géneros en vez de los sexos, en la unión mística .

Hay, además de esta integración íntima, otra más laxa que es la que se establece en la praxis, que puede ser también dativa o receptiva y admite mucha representación y extrañamiento en su seno: integración amistosa, lúdica, política, etc. Partiendo de sus conflictos, Gandhi inventó un proceso dativo que llamó 'no-violencia', que intenta estar libre de todo extrañamiento: dación que intenta hacer crecer vitalmente al destinatario y también al que la emprende. En esta obra se ha comprobado la unilateralidad de las dialécticas hegeliana y marxista, incapaces de acrecentarse dualmente (469). En Gandhi su *dialexia* negativa parte de una enajenación que se pretende eliminar con una dación no alienada: se trasgrede una norma injusta y se admite la pena (injusta) que la ley impone, que así se denuncia a sí misma; la positiva parte de una opción libre: Gandhi decidio ayunar hasta la muerte mientras sus amigos hindúes no abolieran la ley que mantenía la intocabilidad. No hay más que dos posibilidades para toda integración, que nace del (des)entrañamiento primordial: la dativa de ponerse del lado del infante o la receptiva, de la madre; Gandhi opta por lo primero, y Lao Tse por lo segundo. Uno puede darse sin tener en cuenta al otro pero no puede recibir sin acomodarse a lo que le viene. Esto, que es la grandeza y la miseria de la recepción, es lo que hace de la integración laoana una praxis enteramente fiable. La *analexia* negativa consiste en la recepción de la alienación ajena, ella sólo tiene que cuidar de no enajenarse, admitir al otro en limpia receptividad e intentar entrañarlo; es como acoger algo en bruto y modelarlo, humanarlo. La positiva tiene todavía una mayor actividad, pues ha de promover desde la recepción, la dación. Tanto la no-violencia gandhiana como la no-actuación laoana parten de la religión y la ética, por lo que hacen necesaria la virtud y la entereza; exigen haber renunciado a la violencia y a la pasividad y confiar en la bondad profunda humana. Son la única manera de lograr la integración práctica en situaciones difíciles, sin la lacra del extrañamiento. Superan la concepción pasiva de la virtud: si no se logra transformar al otro, no se alcanzan.

Aunque *Vida* se mueve en el plano de la subjetividad, ya que parte de la Fenomenología husserliana, como vemos, el agente no se queda clausurado en el

yo sino que busca sentirse recibido y sabe que lo alcanza cuando sosiega y sólo sosiega cuando lo alcanza; mi 'yo' quiere ser 'tú' en mi receptor, es decir, sentirse recibido por él. Y entonces aparece al mismo tiempo un 'yo' mío y un 'tú' mío, soy dación y recepción, me sobrepaso, y lo mismo mi comunicante, y a esta integración es a lo que llamamos aquí 'vida', que ya nació dual en el entrañamiento materno, que es en donde todo comienza, como sabemos por Freud. Lo importante no somos nosotros sino la vida que alcanzamos. "Somos tetra morfos"(53); en la obra se determinan los dos lados, las tres dimensiones, los cuatro niveles y los tres sentidos vitales. Por lo tanto puede decirse que ésta es una filosofía que pretende ancharnos y ahondarnos y altarnos; y mitigar el desentrañamiento, también originario, que tú, Elena, ya conoces porque, en *Rosalía erótica y existencial,* está en la poeta, lo mismo que en Hölderlin, Baudelaire, etc. Pero igual que puede promover la creación artística y la religión puede también hacerse criminal, como se ve en los asesinatos de mujeres. Los conceptos de 'integración' y 'bilateralidad' se nos aparecen así como lo más importante de esta obra porque al mismo tiempo que nos arrancan de la clausura del yo y nos libran del sustancialismo opresor nos permiten alcanzar el movimiento vital, que no puede ser sino dialéctico y, como vemos, culmina en una mismidad que respeta y engrandece la dualidad, que es inmanente, que no se reduce a una promesa de futura e imposible unidad. En mi caso partía de mis problemas en el teatro: yo tenía que conseguir unos dramas en los que la obra fuese creciendo vitalmente a partir de la (des)integración de unos personajes. Por influjo de unos compañeros de Magisterio que querían convertirme al comunismo, estudié a Marx, que me llevó a Hegel, y como me resultaba difícil me matriculé en la facultad de Filosofía. Yo entonces era gandhiano y daba conferencias sobre la no-violencia y residí un tiempo en una comuna en el sur de Francia e intenté formar otra en Granada con dos compañeros y nuestras familias. Pero la carta, Elena, se me está haciendo ya muy larga; voy a concluirla con dos instantáneas de sendas comuniones, primero la mística, que está basada en Dioniso y las bacantes, que Nietzsche redescubrió, y en mis experiencias en un grupo del que finalmente fui excomulgado, porque mi diosa era la vida inmanente y no el Dios autoritario trascendente:

> "Primero es la comunión, en la que van naciendo el coro y un eventual agonista, como en las olas de una tempestad, que además es marea, y alternativamente va siendo cresta ésta y esa otra agua, y toda ella va creciendo, aumentando hasta la pleamar. En la comunión me alimento de los comulgantes, en ellos crezco y maduro y en ellos doy fruto... No hay un Espíritu que llegue de fuera y nos llene de sí, Dios no viene activo a nosotros, pasivos; no existe si nosotros no lo hacemos, es un niñito al que damos a luz; el deísmo es pasividad. Tampoco viene de los demás y tú te dejas conducir dócilmente; tienes que ponerte tú a arder igual que ellos, de lo contrario no serás más que un madero muerto, por mucho que los otros se quemen... Mi totalidad no es la misma que la de los demás comulgantes porque nace en mí; y lo es porque está tejida con ellos, como una llamarada de una hoguera hecha de diferentes llamas; estando yo solo no nace, tenemos que estar juntos, la hacemos nacer entre todos, es trabajo común... Ese todo que contribuimos a formar es la Vida en su mayor gloria. Ella no nos hace a nosotros: nosotros la hacemos a ella y cesa cuando la

comunión acaba. La Vida es los vivientes, se reparte en nosotros, no guarda nada para sí, más que una madre." (539)

Lao Tse, complementario de Gandhi, también lo es de Heráclito, pues inventó un Tao o *dao,* receptivo. Se trata en él de una opción decidida, única en la filosofía, por la femeninidad y su integración. ¿Cómo no voy a ser su discípulo? Casi todo el extenso capítulo final de esta obra es suyo, y también el lema del comienzo que abarca, como en esta obra, desde el desentrañamiento primordial hasta la fiesta de la comunión erótica, de la cual te ofrezco un eco:

"Para el *arte total,* en que consiste el eros en la regresión, lo más fácil es recurrir a Lao y el pensamiento chino antiguo. Su proposición fundamental de que la vida es *yin/yang* se contradice con la europea de que la humanidad es animalidad racional. Teóricamente si abriésemos una cosa llamada 'humanidad' encontraríamos dentro otras dos, la animalidad y la racionalidad; en Lao, por el contrario, la existencia no es una cosa sino una actividad. Vivo si me integro contigo y juntos nos enrolamos en un movimiento que tiene de canon la unión y la comunión; la sabiduría europea es representativa y la china intuitiva, y aquélla es siempre analítica y ésta sintética y dinámica. Lo más original de ella y con la que enriqueció la universal es su concepción de la sabiduría como eros, que nos recuerda vagamente a Platón. "El Yin y el Yang, principio femenino y principio masculino, realizan la armonía del mundo mediante su integración, concebida bajo al modelo de *la unión sexual*"(Granet *Fétes 244*). Al contrario de la india, que es solitaria, la filosofía china es de la pareja, de la unión y la comunión eróticas; además "la naturaleza es la norma del dao"(25A), al contrario también del pensamiento indio, enteramente ajeno a ella. La integración *yin/yang* se identifica con cielo/tierra, y nació de las comuniones eróticas primaverales. No hay unión más íntima que la de una planta con su cielo; entre ella y las lluvias, el viento, los calores, nada se interpone. Saber que nuestra comunión es igual que la de la naturaleza nos facilita la totalización con todo y nos engrandece y nos salva del extrañamiento. Lao concebía esta unión como un coito: "Cuando el cielo y la tierra se unen, tórnanse en dulce rocío" (32A). Al eros y a la naturaleza se juntan en las mayas chinas del siglo VII a.C., un tercer elemento, el arte. La propiciación erótica estaba a cargo de poemas improvisados cantados y bailados, conservados en el *Libro de las Odas*, que la represión posterior pretende explicar deformadas alegóricamente, como sucedió con las parábolas de Jesús. Bodas del *yin* y el *yang* son las mayas, que podrían resumirse en eros y arte juntos, el segundo potenciando al primero, poesía y comunión erótica indisolublemente juntas en una naturaleza que renacía, y en la que el protagonismo era de la feminidad :

'Veis cómo caen las ciruelas,
ya no quedan más que siete;
conquistadnos, chicos,
esta es la época consagrada

(...)
Esta es la época, ahora.
(...)
esta es la época, enamoradnos" (en Granet 49)

Y esto me parece que es el resumen de *Vida masculino/femenina*. Al comienzo el título era sólo "Vida", y le ponía de portada *La diosa,* de Clará. Después le añadí como subtítulo "Filosofía de la integración masculino/femenina" y sustituí esa escultura materna por dos esbozos míos que la expresan. Finalmente, con el título actual, doy el paso definitivo de considerar la vida exclusivamente la integración expresada por la barra. La obra es para mí un proceso de liberación de la unilateral sustancia opresiva, de eso hablábamos tú y yo, Elena, hace unos días, una filosófica y primaveral mañana, en la visita que te hice en Morata. Estoy en la inmanencia, pero necesito todavía a la vida como diosa. Los que vengan después, con paso menos vacilante, si éste es el camino, al mismo tiempo de la igualdad del hombre y la mujer y de una religión más vital, tal vez no tengan necesidad de esa oración.

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTOS

Capítulo primero
PRELIMINAR

§ 1. *Filosofía*

La filosofía es representación de la vida desde el viviente, y es sistemática o teoría; así pues, filosofía es la teoría inmanente de la vida.

En mi primer intento, cuando esta obra era tesis doctoral, no tenía esto claro. «La vida es un tema inmenso —decía— que no voy a pretender agotar. Por lo tanto, me parece mejor método un discurso en instantáneas que un largo zonamiento». Me decidí entonces a coquetear con la poesía, como habían hecho antes otros. Ahora, por el contrario, pienso que ese filosofar es pordiosero, que la filosofía —también la de la inasible vida— ha de ser enteramente representación sistemática; que hacer otra cosa es subterfugio, que no podemos mezclar la poesía, que es intuición con la representación filosófica. Que la única diferencia entre la tradicional y ésta vitalista que nosotros intentamos, está en que aquí el filósofo habla de su vida, de nuestra vida, desde ella misma; que no se pone desde fuera a pontificar. Esta tarea la hace posible la actitud fenomenológica: observo mis vivencias tal como se dan, sin ninguna clase de prejuicios, sin ninguna valoración, tomando nota de todo lo que va surgiendo en mí y de la manera cómo surge, sin tener en cuenta si es verdadero o falso, si es una maravilla o una estupidez: me quedo en las vivencias mismas. La fenomenología se mantiene siempre en la parte del agente; no del lado del mundo sino de la vida. Además, el método fenomenológico tiene la gran ventaja de prescindir de todos esos supuestos entes como 'dios', 'alma', 'voluntad de poder', 'libido', 'energía', 'Ser'... de los que esta plagada la filosofía anterior; pues sólo se admite lo que se vive.

Pero la fenomenología es idealismo, está limitada a la conciencia y *sus* ideas; bien está la frase «reducción fenomenológica», porque lo es realmente, limitación de la vida. Mas si, en lugar de quedar anclados en la conciencia —que mira con ojos extraviados desde allí dentro—, nos entregamos enteramente a la vivencia, sin conciencia interpuesta y sin ideas, pasaremos del idealismo al vitalismo. La filosofía es representación, es decir, ideas, sí, pero después. Primero se vive, no representando, sino en la entrega y el acogimiento; luego, para hacer filosofía, hay que ponerse en actitud cognoscitiva; la vida no se petrificará representativamente si no la miro cuando estoy viviendo. Con esta nuestra *epojé* le será posible a las vivencias pasar de una a otra con el mínimo de conciencia; después se representará lo vivido.

Salgo por la mañana al bosque, es un día ventoso. Me encuentro con mi amigo Lea, que regresa cansado con sus perros y su equipo de cazador; se le escapó un jabalí, no trae nada. Yo también salgo de caza, mi equipo es el cuaderno y el bolígrafo. Pero la vida no es algo exterior a mí. Mi tarea consiste en ser ella y, en seguida, el lugar para cazarla. Es una actitud demasiado lista y en la astucia no nace. Primero tengo que entregarme; luego tomaré nota de algo, si ello es posible. Me

doy a la caza, si además consigo algún jabalí, mejor. Pero el saber que voy a tomar nota después condiciona mi experiencia actual.

Voy de caza con mi boli-escopeta; los perros del conocimiento cazando vida. La cosa es complicada, porque mirarme vivir es conciencia, es decir, parón, ausencia de vida. Filosofar es representar la vida, pero al representarla se me muere.

Por otra parte, el que busca va preparado para atrapar, para que no se le escape aquello que busca, pero lo no buscado le pasa desapercibido. Quizá tenga suerte y encuentre lo que ansía, pero pierde todo lo demás. Y no tiene mucho interés hallar lo buscado, puesto que ya, de alguna manera, se posee. La vida es lo no buscable. La actitud de búsqueda es actitud de conocimiento, pero la vida es gozo. Por lo tanto, gozador de la vida, disponte, no a coger y guardar, sino a darte y recibir, lo mismo que el amante. 'Amante de la sabiduría', se dijo del filósofo; mejor, «amante de la vida»'. No extrañadamente representativo: abierto amorosamente a lo desconocido.

Además, la fenomenología tiene otra limitación mayor. Decir «filosofía» es decir «sistema», en el que unos conceptos son más importantes que otros, y hay uno que es el fundamento. La fenomenología no alcanza a ser una filosofía, pues no construye un sistema; es un método filosófico que lo da por supuesto. Con mi cuaderno y mi boli, después de nuestra comunión mística, intentaba en una ocasión saber qué había vivido, y no sabía qué anotar, pues era incapaz de distinguir lo importante de lo que no lo era, me perdía en datos y datos que para nada me valían. Si se es estudiante de una materia nueva, no se sabe qué destacar en un texto, pues no se tiene ningún criterio; lo subrayaría todo. Cuando y empecé a gestar este sistema me pasé años buscando cuál era el concepto más importante a partir del cual serían establecidos todos los demás. No podían ser ni «dios» ni «mundo». Cuando decidí que era la vida, empecé a intentar saber cuáles eran sus niveles, sus dimensiones, etc. Sólo después el método fenomenológico empezó a resultarme eficaz.

La fenomenología husserliana es analítica e inmóvil, es útil a la filosofía si se considera la vida como algo estático; pero la vida jamás se está quieta, es proceso; entonces el método útil será el fenomenológico hegeliano, sintético y móvil. La filosofía que intentamos es, pues, fenomenología al modo husserliano y hegeliano, la teoría inmanente, estática y dinámica respectivamente, de la vida.

Hay quien dice: «¿Para qué la filosofía? Tenemos las ciencias, que son experimentables y fiables; no necesitamos las elucubraciones de los filósofos». Pero las ciencias no invalidan la filosofía, que tiene un cometido diferente: estudian hechos y nos dicen sus causas; ninguna ciencia estudia la vida, la llamada "biología" tiene como objeto el funcionamiento de los organismos vivos, pero no de la vida como la vive el viviente, lo cual rebasa los objetivos de cualquier ciencia. Es inmanente, es decir, parte de la vivencia misma y se mantiene en ella; no experimenta desde fuera como hace la ciencia. Ésta jamás comprende su objeto desde él mismo, siempre experimenta desde fuera: la causa de que yo juegue con niños y niñas al fútbol de extremo izquierda en el recreo, les lance la pelota para que marquen gol y quien lo haya conseguido pase a la portería; la causa de este juego nuestro es que ya estoy viejo para correr en un partido. Pero esta causa no explica mi alegría tras el balón recogiéndolo, jugándolo en el aire y lanzándolo, rodeado de la alegría infantil una mañana de limpio cielo azul. La vida sólo puede comprenderse desde ella misma, lo cual no podrá hacer jamás ninguna ciencia. Se puede estudiar cien-

tíficamente una rana, pero no se puede vivir en rana; no es posible, por lo tanto, hacer la filosofía de una rana, sólo las ranas podrían. El filósofo puede hacer juicios universales sobre la vida después, generalizando su experiencia. La explicación de la filosofía es más honda que la de la ciencia; no se protege como ella y dice desde fuera: eso es A; eso, B; puede meterse bien dentro del proceso, seguirlo y explicarlo. Las ciencias tratan, —la biología, la medicina, la psicología, la sociología— del funcionamiento de algo exterior, para resolver los problemas que pueden producirse. Si se trata de algo mío es otro —el psicólogo— quien lo estudia; la ciencia necesita estar fuera: lo analiza todo con detalle, por ejemplo mi timidez, de la manera más aséptica posible, intentando conocer la causa y aventurando una hipótesis como solución: usted es tímido por la represión sufrida en Compostela en la niñez; para mejorar, tendrá que hacer esto y esto. Para el psicólogo las vivencias de su paciente no son otra cosa que síntomas para un diagnóstico; una vez establecido, sus conocimientos le indican el remedio. No le es necesario ser tímido para tratar la timidez, la ha estudiado en sus libros, con ellos tiene suficiente.

El filósofo tiene también un saber, mejor diríamos un sinsaber, pues lo aprendido de los anteriores le sirve sólo para desprenderse de condicionamientos, para hacerse osado y pensar por su cuenta. Y sabe también de la vida, porque la ha vivido. No es hombre de síntomas, diagnóstico y honorarios; se ha impregnado bien, se ha ensuciado o purificado en ella, y después intenta representarla. Es filósofo porque se ha decidido a intentar saber qué vive: no le bastaban las explicaciones que le daban y se ha propuesto buscarlas él mismo. Ello hace penosa su existencia pues, de esta manera, no puede, como los demás, entregarse ingenuamente a la vida; pero tiene la esperanza de que, cuando consiga ver qué es realmente, más que ellos vivirá. Ser filósofo no es una profesión, como ser médico o psicólogo. Los profesores de filosofía no se atreven a llamarse así, como tampoco los obispos, 'santos'. La filosofía no se reduce a saber cosas, sino sobre todo a vivirlas. Filósofo es el que sabe de la vida, no sólo porque la haya estudiado en los libros sino porque la ha vivido. El filósofo, como el artista y el místico, tiene que hacer él de nuevo toda la filosofía, empezar de cero. Como en el arte y la religión, en la filosofía el progreso no es lineal; sí lo es en la ciencia, que vive exclusivamente de los conocimientos alcanzados. Si desapareciese todo recuerdo de arte o de religión seguiría habiendo santos y artistas —siempre los ha habido— y filósofos que intentarían explicarse su vida; la ciencia desaparecería, si no hubiera una cultura científica.

Consiste la ciencia en un sistema de juicios sobre una materia determinada; la filosofía medita sobre nuestra humanidad entera que, entre otras muchas cosas, también emite juicios; trata de la experiencia a nivel humano, vivencial: del cielo azul, no como codificación en el quiasma óptico del hipotálamo (neurología) ni como longitud de onda de 440 mm (física) ni como una emoción determinada (psicología). Trata del cielo azul como una vivencia única y total en la que nada es separable. El científico manipula sus representaciones con guantes; el filósofo, por el contrario, se abandona por completo a la vivencia; sólo así podrá después representarla.

Ello no quiere decir que la filosofía camine de espaldas a las ciencias. Las verdades de éstas son objetivas y válidas, pero no están en el campo de la filosofía. Mi teoría de la fiesta de anoche, con sus excesos, no contradice los asertos del especialista en nutrición, ni mi alegría desenfrenada, a los psicoanalíticos sobre la represión; no los contradice ni los confirma. Mi explicación de la fiesta pretende

recorrer mi vivencia tal como ha sido experimentado todo —*explicare*, desenvolver— el proceso: al principio estábamos un poco aburridos, pero Carmen se puso a bailar y entonces... no se limita a nombrar dos o tres causas ajenas a la fiesta misma: se queda en ella explicándola desde sí misma.

La ciencia es una representación que se mantiene ajena a la vida. Al científico no le importa la cosa misma sino su *es* trascendente: esto *es* un cáncer. Y no me ve a mí, sólo mi neurosis. Victorio, que vivía con mi madre y no disponía de etiquetas psicológicas o psiquiátricas, conseguía convencerla. Cuando lo echó de casa, le pedía una y otra vez que lo dejase volver. No pensaba «*es* paranoica», «*es* demente senil». Con su afecto, sin ninguna representación interpuesta, lograba juntarse de nuevo con ella. La ciencia es un saber externo; la filosofía la representación del proceso vital desde dentro de él mismo, tal como es vivido. Ambas son sistemáticas; pero la ciencia se queda al margen y la filosofía lo comprende desde él mismo, porque la primera es trascendente y la segunda inmanente.

La filosofía pretende buscarle el sentido a la vida; para eso filosofamos filósofos y no filósofos. ¿Es posible esto? El sentido de la vida es la representación inmanente del vivir; no es causas ni consecuencias ajenas, es la representación de la vida misma en su hacerse. El sentido de un sueño para Freud —representista— es el mensaje que nos permite adivinar para la vigilia; para nosotros, lo mismo que el sentido de un poema, la representación del proceso en que consiste el sueño mismo. El sentido de la vida es mi comprensión o representación de ella, una explicación que no la traicione, que no la convierta en medio para otra cosa: eso es lo que pretende la presente obra. Porque somos representativos y necesitamos dar sentido a nuestra vida, la filosofía es una necesidad humana, y esa ansia suele ser colmada con explicaciones más o menos dogmáticas, ilusas, consoladoras. Tenemos todos nuestra filosofía, pero algunos somos más exigentes: sea lo que sea la vida, deseo saber qué es; no me conformo con mentiras. Y entonces se empieza desde el principio, como si uno acabase de nacer, abandonada toda creencia; es lo que han hecho los filósofos en el pasado, llegando así a una teoría, más o menos sistemática, que nos sirva a mí y a los demás. ¿Puedo demostrar que la vida es como digo? El método deductivo no es de la filosofía sino de la ciencia. Muestro qué es para mí; el que me lea confrontando lo que se dice aquí con su propia experiencia, estará o no de acuerdo; no hay otro modo de probar en filosofía: como la vida está en nosotros o, mejor, somos ella, el criterio para saber si un filósofo está acertado o errado se encuentra en uno mismo. La filosofía no es esa cosa abstrusa que inventó el representismo; es sencilla, porque la vida lo es.

representismo

El representismo nace en Grecia, con la concepción de la filosofía como ontología «ciencia que estudia *lo que es en tanto que algo es" (*Aristóteles *Met* 1003a). A esta definición nosotros nos oponemos en sus tres conceptos fundamentales: a) desechamos la filosofía como ciencia por incapaz de comprender la vida; b) consideramos que su objeto no son las cosas —eso lo estudian las ciencias— sino mi vivir; c) afirmamos que estudia la vida no en cuanto que es, sino en su propia actividad, en cuanto que se vive, pues existen vivencias que *no son*. La filosofía no trata del ente ni —primariamente— de la vida en general, sino de la vida desde el viviente; no de la representación de la representación, sino la representación de mi vivir. Partiendo de él puedo hablar del de todos, del vivir humano en general. Y ello tiene que ser así, pues si la filosofía «se ocupa fundamentalmente de lo primero" (1003b), su objeto tiene que ser la actividad vital,

pues nada hay antes que ella en ningún sentido. La vida es más importante que el ser, porque es ella la que lo hace; sin ella no lo hay, nada es, pues las cosas son porque mi actividad las hace ser. Es la vida la que hace el ser y no el ser la vida que, al contrario, la deshace; por lo tanto, la filosofía que intenta alcanzar el origen tiene que ser de la vida. Incluso la concepción de la filosofía como ontología ha reconocido desde Kant que es el cognoscente quien da el ser y el sentido al mundo. Este armario es alto, con estantes, si yo lo hago «armario», que sirve para esto y lo otro; de lo contrario sería un cachivache absurdo. Si la filosofía quiere ser primera no puede abandonar la vida, que es lo primordial, el manantial. Esto que tengo delante no *es*, sin mi vida, «árbol»; según sea ella será una cosa diferente. Desde la sensación, lo sentiré como «áspera rugosidad»; desde la creación, estará como «parado surtidor»; si mi vida es praxis, eso será 'viga para mi techo'; desde la contemplación espiritual 'entrega total', etc. Lo que *sea* el árbol en sí fuera de mi vida es una cuestión sin sentido, porque la esencia es ya praxis mía (juicio). Mi aseveración le da el ser; pensar qué sea sin mí es como si me preguntaran por una acción sin acción, una actividad parada. Sin la vida no es, porque el 'es' es ya praxis —vida— mía.

Pero además esa ciencia que se pretende del todo no lo sería sólo con el ser pues hay cosas que existen y no *son* de ninguna de las maneras que se dice que el ser es; además de que la vida está antes que el ser, comprende además del ser o esencia, la sentencia del eros y otras sensaciones, la estancia del arte y el recogimiento espiritual, por lo que además de entes hay también sentientes, estantes, y una parcela de realidad más, resultado de la actividad espiritual; por lo tanto, cuatro actividades distintas y cuatro realidades, no sólo una —la esencia—como afirman los representismos antiguo y moderno. Igual que dice Aristóteles del ente, que puede ser de varios modos, también el vivir puede serlo, y la filosofía tiene que tratar de los cuatro, tiene que ser erótica, estética, práctica y mística; hasta ahora sólo se ocupó de un aspecto de la praxis, el relativo al conocimiento; nunca ha sido erótica; en cuanto al arte o bien lo ha considerado desde fuera como ente, o bien ni siquiera le concedió ese estatuto, quedando despreciado como imitación; tampoco el espíritu ha sido considerado desde sí mismo, sino desde el dogma, como trascendente. Podríamos plantearnos que, si la filosofía es representación y el eros, el arte y el espíritu no lo son, cómo puede entrar en ellas. La filosofía no sabe más que dar el ser; la vida entera es en sí misma ajena a la representación pero la misión de la filosofía es representarla. El problema se plantearía si la filosofía fuese la misma vida; parte de la propia vivencia y desde ella va dando el ser y otras estructuras más vitales a cuanto estudia, siempre desde la inmanencia. La filosofía no es la ciencia del ser, es teoría de la vida, pero al eros, a la praxis, al arte y al espíritu, dice qué son, no que ellas sean el ser, pues esencialmente no son. La praxis es la que más se acerca a la concepción representista, pero esencialmente tampoco es ser, es la *actividad* humana creadora del mundo. La filosofía da el ser a aquello que en sí mismo no es ser. La vida hace la realidad y la filosofía le da el ser, vida y filosofía hacen lo mismo en escalas diferentes, la primera haciendo la realidad —erótica, práctica, estética y mística— y la segunda dándole el ser. Pero hablando propiamente, la vida no hace la realidad, es el mismo eros, praxis, arte y espíritu; no es otra cosa que ellos, ni es causa, ni es consecuencia, ni los precede ni se postpone. Por lo tanto la vida es la realidad y la filosofía su ser. La vida se representa a sí misma y sólo a sí misma en la filosofía.

La vida es inmanente, pues brota en mí como un manantial; con la filosofía le pongo un *es* para representarla, tengo que intentar ir acertando entre lo que vivo y lo que digo que *es*, eso es todo. Mientras vivo me hallo en la inmanencia y cuando filosofo la trasciendo con el *es*. Represento mediante un *es* mi actividad vital inmanente, eso es todo. Si hago de este árbol un ente, tengo un *es* y si busco el ser de este ente, tengo un segundo es. La ontología intenta decir qué son los entes, qué es lo que es. La filosofía de la vida representa mi praxis, mi creación, etc., quedándose en el primer *es*. Las ciencias particulares se quedan también en el primero, pero visto desde fuera. En la filosofía, puedo describirnos a Carmen y a mí en un altercado sin decir qué es, como hacía Victorio con mi madre: jamás saltaba a la etiqueta, se quedaba en la vida. Las ciencias son trascendentes porque tienen que decir qué es algo, si la filosofía se limitase a describir se quedaría en la inmanencia, pero como tiene también que explicar, tiene que saltar a la trascendencia. La filosofía tiene que ser trascendente puesto que pretende decirnos qué es la vida. Pero esta trascendencia es de una inmanencia; la ciencia al ponerse fuera de la propia vivencia es trascendente como punto de partida, de esta trascendencia dice qué es, haciéndose doblemente trascendente. En la filosofía de la vida convivo con el 'esto' en mi actividad erótica, etc; en la ciencia no convivo jamás, en el representismo tampoco, y además hago del 'esto' ente buscando de él un segundo ser. Por lo tanto podemos decir que la filosofía de la vida es trascendente una vez; la ciencia dos y lo ontología tres. El representismo considera a la filosofía ciencia de las ciencias, es decir, trascendencia de trascendencias. Se vive en él entre abstracciones, no se halla nunca en ella ninguna cosa concreta —como en la ciencia— ni nunca una vivencia —como en la filosofía de la vida. Con la ciencia desaparece la vivencia y con lo ontología, toda cosa concreta, nos hallamos en un mundo fantasmal, como sucede en la deshumanizada *Sobre la esencia*, *a* donde no llega ni el más lejano eco de una vivencia; considerar filosofía esa espectral disciplina es olvidar que se trata de un saber humanístico. La filosofía como ontología es trascendencia de trascendencia; la filosofía de la vida es trascendencia de una inmanencia; es la inmanencia vital transcendida o explicada con un *es*, y no es problemática, puesto que el receptor la va reintegrando a su propia experiencia, confrontándola con ella, regresándola a la inmanencia. Por lo tanto la filosofía de la vida es inmanencia que se sale de si misma para volver en seguida a sí. El *es* desaparece al confrontarla, casi puede decirse que es una filosofía inmanente, en contraste con la doble trascendencia de la ontología. La distinción entre el mostrar y el demostrar nos hace ver también esta escasa trascendencia; el problema de la trascendencia es que se nos escapa, en ella es fácil engañarse y ser engañados. La filosofía de la vida no especula, no monta tinglados representativos, va siempre muy pegada a la vida, y es por lo tanto más fiable. Describe lo propio y tiene la garantía de que el receptor lo confrontará con su propia experiencia, por lo tanto se halla en la certeza; si se equivoca, el receptor enmendará el yerro. En cambio el representismo habla de lo ajeno y especula a partir de él. Este árbol es inmanente como sensación y como intuición y como contemplación mística, pues no necesita ser relacionado con nada externo a él, es la propia actividad del agente diferentemente modulada, no solo puede sino que tiene que mantenerse en la subjetividad del yo y del nosotros; en cambio en el representismo moderno, al abandonar la ingenuidad del antiguo y encerrarse en la subjetividad de la conciencia, crea mundos ilusorios, pues nunca podrá andar por ellos; la filosofía de la vida es subjetiva

con todo derecho, pues habla de los suyo, que muestra para que sea comprobado, por lo que no se halla en ese enclaustramiento idealista.

El representismo tiene que ser forzosamente desconfiado, Descartes necesita cerciorarse de que en realidad existe él mismo; para el vitalismo la vida es incuestionable, no tiene que preguntarse por ella el viviente, sólo tiene que averiguar cómo es; su vivencia es más que todo 'es' fantasmal. Si la filosofía comenzó como una pregunta era porque quería que le contestasen con una respuesta, un 'es', sobre lo que fuera; le era igual hablar del cielo o de la tierra, lo único que le importaba era un 'es' indudable para partir de él en la constitución del sistema de entes que pretendía. Pero ¿qué podemos pensar de una disciplina a la que el objeto le es indiferente, que sólo busca el 'es' en general, para llegar al ente, al 'ser', en realidad a un dios, como fundamento? Cuando se concibe la filosofía como ciencia del ser, necesariamente se ha de pasar a su causa exterior, a quien le da el ser a ese ser; por el contrario si partimos de la concepción de la filosofía buscando no el fin sino el principio, pero no como causa sino como la actividad misma, nos hallamos en la vida. Aristóteles busca con su ontología una ciencia general que supere a todas las ciencias particulares: «La más *dominante* de las ciencias... es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular, esto es... el bien supremo de la naturaleza en su totalidad" (982b); y todos a sus órdenes, como en el ejército. No tendría que alzar el vuelo en busca de ningún ser trascendente, que da el ser desde fuera; tendría que volverse hacia sí mismo, puesto que él es el agente del *es*. La ontología acaba siendo teología porque el ser en general es para ella el mundo y el universo y cuando termina con ellos ya no se puede hacer otra cosa que pasar a un supuesto trasmundo para que sea la causa, con lo cual se convierte en ciencia ficción, a no ser que se entregue en los brazos de la teología y entonces no es más que dogma. Podemos verlo tanto en el representismo antiguo: Aristóteles acaba su sistema con el motor inmóvil, como en el moderno: Hegel lo concluye con la deificación del Estado; en Heidegger la persona está supeditada al Ser. Pero el universo no es objeto de la filosofía sino de las ciencias física y astronómica, aparte de las cuales no se halla más que la fe; con lo cual nos quedamos sin filosofía. Así pues, la filosofía como ciencia del ser, se nos esfuma, a no ser que la hagamos teoría del conocimiento; por ahí ha estado anclada durante siglos, pero en el conocer, a no ser que se estudie el conocimiento desde la actividad misma cognoscente, se halla uno en el campo de la psicología; entonces la filosofía queda reducida a una sola actividad vital, la praxis y no a toda. Por lo tanto, con la filosofía como ontología nos hallamos en un callejón sin salida —por eso la filosofía está en crisis— a no ser que la consideremos como teoría de la vida desde ella misma, ahí no se tropieza con ninguna ciencia, ahí se halla pleno y sin limitaciones el campo de la filosofía.

La filosofía tiene que caminar por otra senda, no ser la mirada prensil buscadora de entes para llegar al Jefe, al ente de los entes, al dios trascendente. Actualmente la vida está tan sojuzgada por la representación, que sólo se puede ser vitalista; por otra parte, el representismo filosófico ha muerto en las mandíbulas de la ciencia; quedan sólo o vitalismo o ciencia. La filosofía como ontología tal vez haya sido válida en otros tiempos más vitales, cuando apenas se sabía —el saber estaba perdido en el animismo y el mito— y casi todo era vivencia; ahora, aunque no sepamos mucho más, estamos sepultados en la representación de mí mismo y de los otros y del mundo. Estudiando la vida desde el viviente lucharemos en contra de la deshumanización por la ciencia y la técnica, que nos convier-

ten en robots, y acercaremos la filosofía a una sabiduría humanista, como fue en su origen y de la que el representismo nada sabe. La filosofía como ontología hace de la vida una cosa de dómine, chata, ramplona, pequeña y muerta, porque al representar la vida desde fuera nos la inmoviliza. Ahora que el conocimiento es ya ciencia, la filosofía no puede buscar sino la vida, ahora es cuando irá, verdaderamente al origen, que no es el Ente o el Dios sino lo más cercano, la humilde vida. Ahora que todo se está convirtiendo en conciencia y alienación, en un mundo de enajenados solitarios, cuando incluso en los lugares antes suministradores del Orden y la Representación, en la escuela, se intenta impartir vida: los niños y niñas cuando hay un día sin clase se ponen tristes, porque van a estar solitarios en casa. Ahora tenemos que pedir auxilio a la filosofía, pues la religión está muerta y el arte. Vivimos de los fantasmas de las pantallas; de seguir así llegaría un momento en que ya no habría necesidad de realidad, se estaría a gusto entre las sombras; la vida habría quedado definitivamente aparte.

§ 2. *Representación*

Puesto que no hay otro medio para hacer filosofía que la representación —ya me gustaría a mí filosofar de la misma manera que poeto—, hablaremos un poco de ella. Que es universal, que nada hay que no pueda ser representado es un axioma de la filosofía desde los griegos: «sólo lo mismo puede ser y pensarse" (Par B3). Pero a esto se contrapone una tradición de inefabilidad: hay cosas de las que es imposible hablar, que son irrepresentables, tal el dios de Plotino: «de él es falso aun el afirmar: 'es el uno'; no es objeto de concepto ni de ciencia y se le denomina 'lo que está más allá de la esencia'» (V 4 1); de la vida podría decirse que está 'más acá'. Esta tradición se continúa en la modernidad: «La inteligencia se caracteriza por una natural incomprensión de la vida" (Bergson *Ev* 152); «lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible" (Unamuno *Sen* 2 810).

Tal vez las afirmaciones de estos últimos autores partan de una confusión entre la vida y su representación. La vida —afirmamos nosotros— no es un *quid ignotum*, la conoces, estudias sus leyes, pero eso no es vivirla. Vivir la vida y representar la vida son cosas diferentes; más aun, la vida no *es* si la representación es; representar la vida es no vivirla. Vida y representación son exactamente lo contrario; tal vez a causa de ello sea posible la filosofía, pues sino habría sólo vida. Esto nos lleva a la conclusión de que cuando filosofo no vivo; sin embargo se ha dicho: «Pienso, luego existo» Y en Ortega: «Filosofar es, indiscutiblemente, vivir —como lo es correr, enamorarse" (7 405). Para nosotros, la vida es lo segundo; lo primero es sólo espejo, y el espejo no vive.

Me he pasado este fin de semana filosofando. Cuando estoy mucho tiempo así, salgo a la calle metido en mí mismo y todo lo de fuera me parece ajeno y extraño. Voy al colegio, los niños me asaltan con sus alegrías y yo estoy abstraído, como sonámbulo; después de varios embates me traen al fin a la vida. Ya empiezo a sonreír, incluso a reírme con alguno. En clase, el combate con los más traviesos, la admiración a las niñas, a su dulzura, a su paz. Después bajamos al recreo; mis compañeros pasean hablando de la paga o del coche o de lo estudioso que es éste o aquélla, de política, filosofan. Yo me lanzo a correr con mis alumnos y alumnas, juego al fútbol o al baloncesto en esa alegría que me contagia y me hace a mí también niño: esto es la vida. Cuando toca la campana desafío a uno o a una y regresamos corriendo.

La representación es re-presentación, no nos presenta la realidad, sino una imagen suya. La vida misma sólo se la puede tener viviendo. Pretender que la filosofía sea la vida misma es como decir que la foto es la persona; pertenecen a universos diferentes. La foto puede hacerse cada vez más parecida al original, conforme adelante la técnica; ha podido hacerse electrónica —memoria, inferencia, pro-

yecto—, pero nunca podrá mecanizarse la vida misma. Es verdad también, lo sabemos desde la revolución copernicana kantiana, que la re-presentación condiciona hasta cierto punto la presentación, lo que pensamos modifica lo que vemos pero, a pesar de ello, nunca la representación será la presentación; nunca podrá la filosofía ser otra cosas que un acercamiento provisional y defectuoso a la vida; pero no sólo a ella, la verdad, cualquiera que sea su objeto, no es nunca definitiva.

La representación pertenece al reino de las idealidades, no es real como la vida, pero ello no implica que tenga que ser ficción, puede ser falsa, pero también verdadera; no nos da la realidad, pero sí la verdad, que es imposible sin ella, pues consiste en la adecuación entre presentación y representación; en la filosofía estamos en el reino de las verdades, no de las realidades. No es arbitraria como el signo lingüístico, pero tampoco es imitación ni copia —lo fue en su origen: «bum bum» le decía mi hija al ventilador—; tiene que valer para indicar no sólo mi experiencia, sino la de otros, y ha de mantenerse por ello en un plano de generalidad. Es independiente del agente y de las circunstancias. Es ponente: por el hecho de ser, afirma de alguna manera la existencia de lo representado —primero lo pienso, lo digo, lo escribo; después lo considero como un hecho—; y es persistente, una vez afincada en nosotros no quiere dejar de permanecer —mi representación de aquel grito vuelve y vuelve. Es social, por lo tanto, impositiva, normativa. Se combina con otras para constituir juicios, raciocinios, teorías, y también novelas, religiones, delirios de locos.

El «re» de «representación» no quiere decir sólo que está en lugar de la vida, muchas veces la suplanta:

Un hombre me sonreía. Me acerqué a él, pensando que era a mí, pero no me veía, yo era para él una sombra, estaba drogado.

Como yo no fui a su exposición, porque en aquellos días moría mi madre, él me guarda rencor y no asiste a mi lectura; cambia su representación por un amigo.

En lugar de entregarme a la comunicación, me represento y represento al otro. En vez de tratar con ella, trato con mis representaciones sobre ella, y ella misma, que está a mi lado, está lejos; yo estoy solo.

Como la representación es caricatura —se le ha sustraído la parte vivencial— destaca de lo real sólo el aspecto negativo. Pienso mal de alguien; aparece, y me alegro, y lo aprecio y lo invito. Por eso Dios castiga tanto al hombre, porque no sabe de él más que por la representación. La vida del fijado representativamente es dolorosa, sentimiento trágico, le llamaba Unamuno.

La representación siempre nos puede, si uno no tiene el auxilio de la vida. A Carracedo se le metió en la cabeza que Victoria lo engañó. Sólo viviendo con ella, teniendo su cuerpo y su ternura, se hubiera dado cuenta de su error; y aunque hubiese sido verdad, la hubiese perdonado, ¿no es más una mujer que una representación? Pero se ha quedado solo agrandando su rencor.

A los que hablan en contra de la caza yo les digo: ¡Si es un deporte estupendo! Ellos nunca han cazado, la denostan moralmente; lo mismo que los taurófobos, que no van a la fiesta para conservar su aversión.

La representación es a veces más temible que la propia realidad: es el caso del que se encuentra en una casa incendiada y se arroja por la ventana, para morir y dejar de representarse lo que le espera.

Me he hecho una herida. Si pienso en el tétanos, coloco entre ella y yo un representación, que se aumenta con otras sobre los dolores, la muerte, etc. Entre

el producto de mi intelección y yo he ido introduciendo fantasmas, que me apartan del objeto. Para llegar a mi herida y verla a ella misma tengo que atravesar una gruesa capa espectral, que me la tapa, me he quedado sólo con mis representaciones, como el Caballero de la Triste Figura. Cuando levantamos un objeto, alzamos con él un enjambre de ellas que nos ocupan más que él mismo: esta herida, el tétanos, no podré bañarme ni andar por el monte, los tejidos del pie desgarrados... Todo este lío es puesto para mi beneficio, pero la protección excesiva puede producir la muerte por asfixia; echa uno de menos la libertad de los animales. Estamos protegidos y duramos, pero apenas vivimos; sería mejor existir menos y vivir más. ¡Si fuésemos más confiados! El que está sin representaciones dependiendo sólo del flujo de intensidades y cualidades está menos protegido, pero alcanza una felicidad inimaginable para el representativamente pasivo, que no puede confundirse con el hombre de ideas lanzado a la praxis, captando realidades. «Representar» no es «conocer», aunque lo contrario sea verdadero. Los filósofos representistas creen que no viven si no representan: «Si yo dejara de representar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir» (Descartes *Met* 226). El mortalmente representativo rumia lo ya digerido: camino por la sierra, una lagartija está subida a un tronco tomando el sol. Paso y corre tronco abajo como una pelota, perdiéndose en la maleza. En su refugio estará ahora jadeando del esfuerzo pero, una vez pasado el cansancio, se sentirá de nuevo viva; no presa de representaciones inmovilizadoras, como nos pasaría a nosotros.

En actitud representativa se hace uno como un televisor con cuerpo, un cabezón: el cuerpo pequeño y contraído y todo TV. Adoptar una actitud es lo que no me deja dormir o sentir. El resultado de ella es la representación, pero el lado representativo es menos importante, como la 'b' es una simple representación gráfica de mi unión de labios; lo importante es la actitud, que está en todo mi cuerpo, pero sólo se deja ver en el producto, en la representación. No me doy cuenta de que me he convertido en RTV y me agoto representando. Mi actitud hace la representación; no es algo que aparece en pantalla sin más, la estoy yo sosteniendo con mi crispación; pero como sólo la miro a ella no me doy cuenta de la miserable sabandija que estoy siendo. «El hombre que medita es un animal depravado», decía Rousseau (Descartes 114). Echa uno de menos la niñez, en ella también se representa, pero la vida puede más.

Es ésta la maldad de la vejez y la enfermedad: perdemos la capacidad de sentir, amar y sólo tenemos en la cabeza clavadas representaciones. Mi madre moribunda está sentada: «Victorio quería quitarme el dinero...» En cambio él, a pesar de lo loca que está, la trataba como a una niña. La levanto, la pongo a andar cogida al pasamanos; entonces el movimiento sustituye a la representación. Desde mi mesa la veo, tan torpe y tan fiera representando. Habría que hacer campos de deporte para los viejos, y poesía y música, que se moviesen por dentro y por fuera. Leía hace tiempo que una colega norteamericana era capaz de volver a la vida a gentes metidas en sí mismas en un manicomio recitándoles poemas. Cuando yo tengo un disgusto con Carmen, lanzando la pelota y yo mismo, se me va todo ese veneno en el recreo.

Los animales y el hombre arcaico adoptan una actitud tensa, cognoscitiva, cuando se encuentran en situación de peligro; entonces todo lo físico se convierte en signo. Fuera de estos casos excepcionales, el hombre primitivo se mantenía en actitud relajada, física, placentera. El estado habitual del hombre actual es ya no,

por supuesto, la adaptación sensible, tampoco la actitud cognoscitiva de la praxis; es esta otra mucho más abstracta y separada. La nuestra es una cultura de viejos; valora más la representación que la vida. Yo de niño creía que una persona, cuanto más elevado era su rango, más complicada y representativa era —Dios, el Representador— y la filosofía, lo suprarrepresentativo; colaboraba a ello el modo cómo nos la enseñaban. Por eso, cuando me encontraba con una persona importante y sencilla me sorprendía. Después supe que es al revés: lo más importante es lo simple, un infante; pero me enteré cuando ya no lo era, ahora que soy un representador arrepentido.

Somos solitarios que, en lugar de vivir, manipulan representaciones. La mayoría de nosotros no salimos nunca de ellas. Somos espectrales, estamos alejados de la realidad, por eso las necesitamos tanto, para colmar el espacio muerto que nos separa de la vida, como un niño de un drama de Pirandello, que cuando se apartaba de su madre asía una pistola. Estamos siempre temblando, porque la representación está obligada a ser verdadera, permanentemente hay un miedo soterrado a que mi representación sea locura.

La actitud representativa es parada, inmóvil, muerta: tengo tiempo para descansar, poetar, orar, pero como estoy preso de una preocupación, nada puedo; si pienso en otras cosas, los pensamientos van derivando hacia ella; si hago deporte, la actividad queda crispada por ella, se hace insulsa; estoy dividido, mi cuerpo juega, mi pensamiento sigue preso. Si tomara un somnífero, dormiría pero, al despertar, me encontraría con ella. Estoy fijado sin posibilidad de salir jamás.

En la sierra de Gredos, me baño en el agua fresca; después me tumbo al sol. Mi cuerpo es sensitivo, incluso los ojos —siempre tan prensiles— hacen dulcemente sensible la naturaleza en torno. Así estaba cuando me dieron la noticia de que tenía que ir a Madrid a resolver un asunto; desapareció el placer al sol y la naturaleza; en su lugar, cuerpo tenso, entrecejo fruncido. Ya no tenía objeto bañarme ni tomar el sol, me parecían idioteces.

Es prisión inacabable, en el metro, andando por la calle con la mirada alucinada, sin ver lo que me rodea. Cero de sensación, de intuición, de conocimiento, de espíritu: representando sandeces: «...casi todas las ciudades tienen un río: Londres, Sevilla; el de Madrid es pequeño, ahora lo han...» Es una enfermedad, una demencia, todo lo contrario de la vida que es abandonarse, paz; lo que más necesitamos. Por eso estamos tan agotados los representadores: hemos parado la vida, la tenemos convertida en representación. Nietzsche se preguntaba si no sería un histrión (*Ec* 123). Lo somos todos cuando representamos, pues lo hacemos siempre ante Alguien: Lo Establecido. Somos también representantes: asalariados, trabajadores por cuenta ajena; la vida se ha convertido en algo lejano.

Hemos visto lo negativo de la representación, intentemos ver algo de lo positivo. En principio tenemos que decir que también es vida, pues todo lo es, aunque sea muy disminuida. La sustituye, pero algo queda. Se hace poesía con representaciones, bien es verdad que poniéndolas al servicio de la intuición, que es relación estética —'esto queda bien con esto'— no cognoscitiva, pero materiales representativos son, que además hacen el fondo conservando la vivencia que le ha dado origen. Unamuno ha dicho en un poema: «Piensa el sentimiento, siente el pensamiento», intuición que podría representarse diciendo que no hay representación que no tenga algo de vida, ni vida que no tenga algo de representación, lo cual puede ser aceptado en términos generales; no podría serlo si se extreman las

cosas, pues una fórmula matemática es representación pura, pensamiento sin nada de sentimiento; por el contrario, en una sinfonía o en el éxtasis místico no hay más que vida. Pero en términos generales puede decirse que la diferencia entre representación y vida es más cuantitativa que cualitativa, que la representación está generalmente vitalizada. Por la sierra veo cómo el pastor habla a sus perros y cabras. Los animales no representan, la definición del hombre como animal racional habría que corregirla y decir que es animal representativo, pues la razón muchas veces no nos interesa y conseguimos prescindir de ella, en cambio de la representación apenas podemos. El hombre amenaza a sus cabras, ellas no saben qué dice, pero comprenden lo que les atañe, sienten su ira y se amedrentan, igual que si hablase con gritos inarticulados, como seguramente hacían sus antecesores; las representaciones que lanza a sus animales llevan dentro el rugido, que es pasión y —aunque atenazada— vida.

Lo vital es placentero, pero también doloroso en fluctuación constante; es cierto que la representación disminuye el placer, pero hace también lo mismo con el dolor. Nosotros quisiéramos recibir lo placentero sin el intermedio de la representación y lo doloroso con ella. Cuando mi mujer está enferma se pone furiosa y me transmite su estado. Yo preferiría que me diese su traducción representativa: 'me pasa esto'; en cambio, cuando está contenta me gusta porque me comunica directamente su vivencia, y como lo vital se contagia fácilmente y en el contagio crece, aumento la suya. La vida sin intermediarios: la salud, la alegría, aunque no se le da importancia, porque estamos acostumbrados a valorar sólo lo que tiene una etiqueta representativa.

Cuando la vida fluye sin problemas no necesitamos para nada de la representación, su papel hay que considerarlo secundario. Si Carmen y yo hacemos el amor bien, no necesitamos la representación sexológica. Surge la ciencia de la economía cuando hay problemas económicos. Afortunadamente, la cantidad de vida no representada por las ciencias es todavía muy grande, aunque ellas no cesan.

Pero la intermediación representativa nos ayuda: estoy en el médico, viene un niño a ponerse una inyección, llora —nosotros no—, protesta. Nosotros no lloramos, porque nos representamos que es bueno, que hay que soportar, pero sonreímos con nostalgia al ver su rebeldía: algo puro vemos en él que ya no tenemos. En cambio en Sócrates, que se mantuvo sereno ante la muerte, o en el hombre de acción que permanece en su papel a pesar de los males que le puedan sobrevenir (Allende), no es la representación quien reina, sino la liberación de ella.

La representación me permite hacer una casa que me protege del frío y mediante ella resuelve mis problemas, organiza la sociedad, hace nacer la ciencia, es imprescindible. Nuestro rechazo no es a ella misma, sino a su actitud pasiva, mortal. La humanidad se porta respecto a ella como los nuevos ricos, que compran un coche y van a todas partes en él; tal vez porque estamos todavía muy cerca de la animalidad irrepresentativa, la valoramos excesivamente. Tenemos que pensar que es un instrumento a nuestro servicio, muy útil, pero que hay que dejar en el taller cuando uno acaba la faena. ¡La pesadez del que, habiendo dejado ya su ocupación, sigue pensando y hablando de ella! El trabajo —que no es representación sino praxis, vida que de la representación se sirve— es reducido así a obsesiva representación en el descanso, que así deja de serlo; el trabajo representativo hay

que complementarlo con otra actividad en la que se descansa: cuando vengo de estar con mis alumnos y me encierro en mi cuarto a escribir, aquello me preparó para mi concentración en esto. Necesito este sosiego representativo, después de aquella batalla; en cambio en el fin de semana me agota. El recreo es tanto para mis alumnos como para mí la parte más gloriosa del día, porque viene después de la clase. También yo, cansado de pensar, al final de la tarde, me recojo en oración y, hastiada ya de representación mi mente, se entrega más fácilmente al espíritu. De esta manera la representación se pone de nuestro lado.

Más que intentar disminuirla es mejor aumentar la vida: los niños y niñas son más representativos que nosotros, más ordenancistas, más apegados a la letra, pero son mucho más vitales y la representación no les puede.

Que la reglamentación sea para la vida: el saber del médico y la penicilina para la herida, efecto de la libérrima actuación del torero.

La representación, como hipótesis que la vida corrige: he quedado a las tres con alguien, pero, ¡he tenido que hablar tanto, que reír tanto!, que llego tarde. ¡Que hermoso ir corriendo con un niño o una niña, hablando! ¡Las palabras valen entonces tan poco!

§ 3. *Conocimiento y conciencia*

Hay una representación que es autorrepresentación; la conciencia. Sucede cuando en una vivencia el agente se para a mirarse a sí mismo: 'estoy corriendo con Carolina', y me veo un viejo corriendo junto a una niña. La vida, de pronto, se interrumpe, por un momento me veo como un fantasmón; intento apartar esta autorrepresentación y entregarme de nuevo a la mañana del recreo en el patio lleno de niños y niñas, dejo de decirme 'estoy...' y vuelvo a la vida. Si me quedase clavado en esa *estasis*, perdería interés para mí la carrera, Carolina me adelantaría y llegaría a la meta, se reiría de mí; yo estaría inmóvil. Me pasó una cosa así hace muchos en Compostela, en la boda de mi primo Adolfo. De pronto *me encontré* absurdo en medio de toda aquella gente extraña y me encerré en mi mismo duramente. Mi tío Constante me llamaba que fuese a sentarme con él, y esto me hizo salir a la vida.

En la representación vivo una vida de sombras pero, aunque disminuido y manipulado socialmente, me siento agente; en la conciencia me encuentro con que soy yo lo representado, ahí quieto, muerto. La conciencia es un parón de la vida. No es sólo conocimiento, que da el ser: *soy* viejo. Puedo seguir corriendo pensando que soy viejo; el *soy* admite diversos matices, no me coge a mí del todo: 'soy viejo, pero ágil; a pesar de ser viejo...; el *estoy* no se contenta con aspectos de mí mismo; me coge de una vez todo entero: 'estoy aquí, viejo; tendría que *estar* en otro sitio más respetable'. El *soy* es conocimiento el *estoy*, conciencia.

Ortega hace una definición de sí mismo, que pretende valor universal: «Yo soy yo y mi circunstancia». ¿Se trata de conocimiento o de conciencia? Los enunciados del conocimiento pueden ser verdaderos o falsos; la conciencia no admite tales predicados. *Estoy*, es para mí igual de real tanto si lo vivo soñando como en vigilia. A veces sueño que *estoy* sin pantalones en medio de la gente y me sobresalto todo. El *estoy* es una vivencia que me excluye de la vida, más en los momentos difíciles, pero también en los agradables: 'estoy en esta fiesta'; la alegría decrece. Por el contrario, la definición orteguiana es un enunciado cognoscitivo que pretende ser verdadero.

Empieza: 'Yo soy...'; en realidad, yo no soy, vivo; pero la filosofía es representación de la vida. En 'yo soy maestro', 'yo soy poeta', no se trata de la realidad misma sino de una re-presentación, Si digo: 'yo enseño a niños y niñas, se trata también de una representación, pero aquí lo principal no es el 'yo', sino 'enseño'. Como si digo: 'yo soy capaz de subir a ese monte', se trata de una representación que me potencia. En cambio: 'yo soy...', me representa mí mismo. No es conciencia, que hemos visto que es un *estoy*. ¿Podríamos pasar del *estoy* al *soy*, generalizando el primero: 'yo estoy en mi casa', 'yo estoy en el colegio', 'yo estoy en la sierra'; luego 'yo soy yo y mi circunstancia'? De esa manera, la definición orteguiana diría que somos la propia conciencia. Pero del *estoy* no se puede pasar al

ser: podría concluirse: luego yo *estoy* en diversos ambientes, soy conciencia; pero al generalizarlo, el *estoy*, deja de serlo. Si intento decir: 'yo estoy y mi circunstancia', como 'yo estoy corriendo con Carolina' tampoco es posible. 'Estoy' exige una situación concreta, no puedo estar en general, como puedo ser. Es imposible entender como conciencia la frase de Ortega; es conocimiento de uno mismo.

Dentro, pues, del conocimiento, vemos que dice: 'yo soy yo', se trata del vitalmente imposible principio de identidad. «A» puede ser lo que quiera, una fiera, una vocal, pero no puede dar la vuelta sobre sí misma y ser de nuevo A. En 'es' se trata siempre de una salida de lo dado, para buscar otra cosa. De ahí la angustia del ser —no, de la nada, como afirma el existencialismo—: es siempre ansia, desasosiego desvivirse. Al decir que 'A es A' se intenta afirmar que A permanece, que no se cambia en otra cosa; pero habrá que decirlo de otra manera; con el 'es' no es posible, el segundo A no es lo mismo que el primero. Hasta 'A es...' todo va normal, la A está dispuesta a ser lo que se le mande: vocal, primera letra del alfabeto o cosas más complicadas. Está dispuesta, está sujeta, es el sujeto. ¿A dónde me manda usted? Iré adonde me diga. Pues mire, A, vaya usted a sacarse el carné: A es conductor. Pero si continuamos '...es A', el primer A —el verdadero—se asusta: ¿Cómo dice, a dónde? Le mando a usted mismo. ¿Pero cómo voy a entrar en mí mismo?; pídame lo que quiera, pero eso no 'A usted mismo' ¡Identifíquese! Y la pobre A intenta perforarse el pecho con la cabeza para cumplir la orden, convertirse en pescadilla enroscada. Suplica: 'dígame que me conozca a mí mismo, *gnozi seautón*, que soy un canalla, un buen soldado, que soy tímido. Prefiero ser cualquier cosa, porque podré dejar de serlo. Pero, si la gente me dice: 'usted es usted mismo'. Me obligan a permanecer siempre igual, piensan que no puedo cambiar, no me dejan ser otra cosa. En realidad yo no soy, vivo de maestro o de poeta y llego a casa cansado de bregar con los alumnos o de subir la montaña, sin más. 'Te conozco bien, tú eres y serás así, tus manías se repiten'. Me resigno, que mi mujer lo piense o mis alumnos, será una opinión suya, pero que no me lo digan, porque pararán mí vivir. El principio de identidad es válido para las cosas: 'este jarrón es este jarrón', a ellas le viene bien el espejo 'es', porque son inmóviles. Me voy a dar una vuelta y regreso y el jarrón sigue ahí igual. El jarrón no vive, no lo inmovilizo al decirle: 'eres siempre el mismo'. En cambio si lo dicen de mí o digo yo de un alumno travieso: '¡siempre tú!, lo condeno a la inmovilidad. 'Yo soy yo' puede querer decir también que yo —o sea, mi vida— es un •yo'. 'Mi vida es un yo y su circunstancia'; no es suficiente: hemos de ver que también es un 'tú' y un nosotros; pero Ortega está preso en el yo: «Vivir es... mi *ser* individualísimo" (7 405); y es, además, para él, *ser*.

Cuando, por ejemplo, estoy entregado a la observación de esta cumbre, soy cognoscente; pero luego dejo de mirarla y me represento a mí viéndola, entonces soy consciente. Además de saber de la cumbre, sé que estoy sabiendo de ella. De una presentación cognitiva —conocimiento— paso a una representación de mí mismo. ¿Por qué no a una presentación también? Yo sé que estoy aquí como sé que está la montaña. A la montaña la veo y a mí no, pero me palpo, estoy aquí frente a ella. Es diferente ser mirado por mí desde fuera de mí, que deducir mi existencia por el hecho de estar viendo la montaña. En el primer caso se trata de conciencia; en el segundo, de conocimiento o consciencia. A Descartes su *cogito* puede darle un estante o un ente: pienso, luego estoy aquí; pienso, luego soy hombre. La primera es una deducción conscientiva; la segunda, cognoscitiva. Son posi-

bles las dos, nosotros nos inclinamos por la primera, pues él pretendía algo concreto y real de qué partir, no una mera esencia, que podría ser irreal. La conciencia no es saber que soy, sino sentirme excluido de mi entorno. Conocer y saber es vida; la conciencia es sentir que no se pertenece al juego, igual que cuando de niño le echaban a uno: 'tú no'. ¿Es vida también? Si, pero de la muerte. Sin embargo, podría insistirse, en la conciencia me conozco a mí mismo separado. Sí, pero eso no es lo fundamental en ella, y además es irreal. Es como si la montaña dijese: yo me siento fuera de la naturaleza, no contéis conmigo.
A pesar de ello, el observador la verá formando parte del paisaje, su reflexión es mentirosa. Lo mismo la conciencia, que es básicamente un sentirse *off-side*.

Si en el ejemplo anterior, en lugar de estar mirando cognoscitivamente la montaña, la estuviese contemplando estéticamente —intuición—, fijándome en el contraste entre rocas y pinos, como en los cuadros de Cézanne, o si la estuviese contemplando místicamente —recogimiento—, como imagen de mi diosa, no podría pasar, con esas disposiciones, a representarme a mí mismo. A mí no puedo intuirme ni recogerme. Por lo tanto para ir de la intuición o del recogimiento a la conciencia tengo primero que pasar al conocimiento. Cuando estoy en oración no puedo pasar a verme a mí mismo estando en oración si antes no se me ha ido la mente a la representación, por ejemplo, oigo un ruido, es Carmen que viene de pintar y está alborotando mucho y *yo estoy aquí orando*. Primero estaba perdido de mí mismo, luego me convertí en sujeto del juicio sobre mi mujer, después sobrepasé el sujeto conocedor y me hice *estante* pasivo.

Si la conciencia no es conocimiento, ¿por qué lo necesito para llega a ella? ¿No será que la conciencia y el conocimiento son lo mismo? Ambos, opuestos a sensación, intuición y recogimiento místico, son representación. El conocimiento me da, fuera de mí o en mí mismo, entes: este arroyo, mi timidez; la conciencia me da a mí mismo como estante. Ambos intentan dar una re-presentación, de la cosa misma; la diferencia es que los entes pueden ser infinitos, y el estante yo sólo, y que entes puede producirlos todo el mundo y estante nadie más que yo mismo. Nada ni nadie puede convertirme en conciencia si yo no colaboro en ello.

La reflexión de la conciencia no debe confundirse con la *referencia*, lado femenino o receptivo del conocimiento; el masculino o dativo es la *adecuación*. Se está celebrando una corrida en la plaza del pueblo, por la ladera suben las voces del público, los aplausos, la música. Me imagino al toro en medio de la plaza, que es el lugar más seguro para él, *referido* al torero; éste, referido también a su enemigo, en tablas. Los dos se encuentran en actitud receptiva, recogiendo todos los datos posibles del respectivo enemigo. Con esta información, prepara cada uno su ataque: el toro *adecuando* sus astas al desbaratamiento de la muleta que le presenta su contrario; el torero, adecuado por la muleta y la idea del pase que va a dar al toro. Se ha dado cuenta de que se vence por el costado derecho. Avanza, pues, adecuado por la idea de un pase por la derecha pero, llegado al terreno del toro, éste se arranca por la izquierda. Referido a la imprevista situación, cambia de mano la muleta y, adecuándolo con ella, le da tres naturales, refiriéndose primero al movimiento violento del toro, que poco a poco va adecuando para imprimirle el ritmo suyo: en el primer natural el torero está referido casi enteramente al toro; en el segundo, hay mitad referencia y mitad adecuación; el tercero es enteramente adecuación torera: el toro está embrujado, en sus manos. El pase de pecho que culmina la faena, es adecuación omnímoda; es el temple, que convierte la lidia inicial en arte.

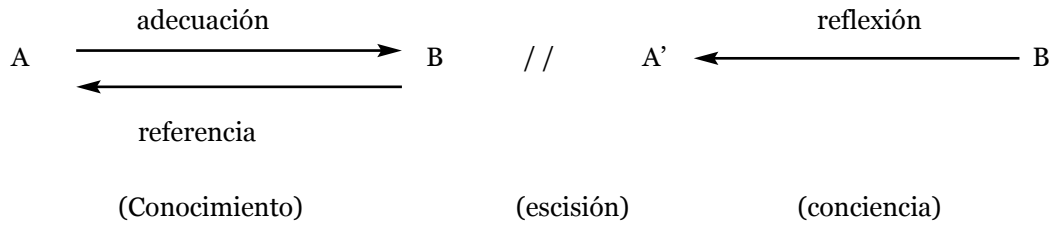
Como vemos, en la actuación de ambos hay siempre un ir y venir, una acción y una reacción. El toro es inconsciente, no se representa a sí mismo en peligro antes de regresar a los medios, lo hace referido al peligro que es para él su oponente; el torero, cuando cambia de mano la muleta en referencia también a lo que el toro le demanda, tampoco piensa en sí mismo, lo hace instintivamente. Tienen lugar alternativamente adecuaciones ofensivas y referencias defensivas en ambos, dentro del propio conocimiento, sin dar paso a la conciencia. El toro sólo se puede adecuar con sus astas al ataque contra la muleta; el torero puede hacerlo también con una idea: el pase que le va a dar; es la única diferencia. El toro es incapaz de saberse a sí mismo siendo toreado; el torero está demasiado entregado, no tiene tiempo de representarse. Sólo si la faena fuese un fracaso o si al final lo sacasen en hombros, podría concienciarse a sí mismo desgraciado o en triunfo.

Cuando una persona está furiosa no *reflexiona*, es capaz de hacer cualquier barbaridad. Cuando va a cometerla, si tiene la suerte de tener cerca a alguien que haga el papel de la conciencia que a él le falta: 'Pepe, ¿qué vas a hacer? Vuelve en ti'. Volver en sí es darse cuenta de su papel social —un soldado que le va a pegar a su sargento, un marido que va a violar a su cuñada—, *estar* en su sitio, en el lugar que la sociedad lo obliga. Pero si no hace caso de las advertencias y se enzarza en una pelea, pegará bien —adecuación— y esquivará —referencia—sin pasar en ningún momento a representarse a sí mismo; después le sobrara tiempo para hacerlo.

La referencia es el medio de que se vale al conocimiento para corregir la adecuación. La teoría del conocimiento tradicional la ha desconocido siempre, o la ha confundido con la conciencia. Como una idea me parece interesante, quiero anotarla, pero estoy en la biblioteca y se me han olvidado las gafas; no puedo salir, porque los alumnos escandalizarían. Le digo a uno: vete por aquella puerta, subes al primer piso y la segunda clase a la izquierda es 4ºB. Abres el cajón de la mesa y me traes las gafas. El niño es de de 6º, todo movilidad, yo lo voy adecuando; él se está refiriendo a mi adecuación, me pregunta varias veces para estar bien referido y que, como resultado, su adecuación sea firme. Cuando ya lo está del todo, parte como un bala: nada que vea por su camino le importunará, él va dirigido por la adecuación y hasta que no llegue con las gafas en la mano y me las entregue —lo cual está haciendo en este momento— no cejará. Yo te he adecuado, ya estabas referido, partiste como un brazo largo mío.

Si la posición es incorrecta, queda automáticamente corregida al referirla. Si llego a la conclusión de que estoy siendo demasiado exigente respecto a mí mujer, esta representación hace que automáticamente mi postura, al menos momentáneamente, cambie, sin necesidad de hacerme ningún reproche conscientivo. Hasta tal punto están juntas referencia y corrección, que no sé si es antes lo uno o lo otro.

El conocimiento y la conciencia tienen este esquema:



El conocimiento integral base de la praxis vital tiene una *acción*: el agente (A) adecuado a una idea, produce un *ente* (B); y una *reacción*: el ente (B) refiere a él al agente (A). La conciencia tiene sólo una reacción, la reflexión o vuelta de la mirada hacia uno mismo, de lo que resulta el *consciente* (A'). Lo nombramos con el participio activo, pues yo hago mi conciencia; soy consciente, porque me he reflexionado — en la referencia sólo hay *flexión*— y he dado lugar a la *estasis* de mí mismo; soy obra mía, e igual que me reflexiono, podría no haberlo hecho. El agente y el consciente pertenecen a universos diferentes, no sólo porque el primero es un viviente y el segundo, una representación; la diferencia más importante consiste en que el consciente, más que un ente o esencia, es muerta estasis; en cambio, el agente no se sabe a sí mismo estático, ni siquiera siendo: está perdido en su vivencia, es ella misma. Naturalmente, esta concepción está en contra del representismo, que supone primero la conciencia y después la vida; que somos nuestra conciencia, que es lo más profundo nuestro: «*En lo hondo*, el reino del silencio, la entraña de la conciencia" (Unamuno 1 68). Pero la conciencia no está dentro, que está fuera, es lo de más externo, consecuencia espúrea de la vida, como la sombra lo es de la luz. La tradición representista no lo ve así, para Platón es el antídoto contra la embriaguez del eros, del arte y del espíritu, que es la vida más pura, y que él considera alienación: «las obras de esa índole son la perdición del espíritu de *quienes las escuchan*, cuando no poseen el antídoto, el saber acerca de como (ellos) son" (*Rep* 595b). Aristóteles afirma que todo movimiento o toda acción lo es de una sustancia; sin embargo, 'sustancia' —es la traducción más fiel de ousía—, viene de *substo*, mantenerse firme, y significa 'inmovilidad'. Descartes no se separará jamás de ella: '«Yo soy, yo existo', es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu» (*Med* 224). Kant dice que la apercepción del *yo pienso* es previa a todo acto cognoscitivo. Para el representismo, primero es la conciencia y después la vivencia. Nosotros pensamos, por el contrario, que la conciencia no es antecedente sino consecuente. Yo pienso en Carmen y, como consecuencia, puedo tener conciencia de mí mismo pensando en ella, primero la vida y después la posibilidad de la conciencia de mí mismo viviendo. Dice Heidegger: «El mero animal, por ej. un perro, nunca podrá representar nada, porque jamás podrá poner algo delante de sí: para esto el animal debería percibirse a sí mismo" (*¿Qué* 63). Se trata de la afirmación kantiana de que es necesaria previamente la unidad de la conciencia, porque es el único medio para unificar el conocimiento. Pero esto no es así, la unidad es dada al objeto por la *idea*: miro esto y digo 'es un árbol'; al esto, a la materia, le da unidad el concepto árbol'. El animal no puede representar, porque no puede tener ideas para interponerlas entra la materia de conocimiento y él mismo, y poder decir 'esto es un hueso'; sucede al revés de lo que dicen estos filósofos: si el animal se 'percibiese' a sí mismo, no podría percibir el hueso, o atendemos a una cosa o a otra. Primero es la adecuación y la referencia del conocimiento y, luego, el representarse de la conciencia; no al revés. La separación del agente de su objeto que se da en el conocimiento —no en la sensación ni en la intuición ni en el recogimiento— nada tiene que ver con la escisión de la conciencia, en la que me reflexiono y me encapsulo en mí mismo.

El agente soy yo desde el comienzo, pero al principio no está todavía realizada la acción, puedo tener conciencia de mí mismo sólo como intención; la conciencia puede acompañar a la acción, aunque no siempre —la mayoría de mis vivencias

son inconscientes— sólo una vez iniciada ésta. La conciencia puede escindirme en la acción, pero la acción no es de ella sino del yo, del agente, el cual puede tener conciencia de sí sólo cuando está en ella. Ahora, en mi cuarto, puedo pensar que soy maestro, pero eso es conocimiento, no conciencia. Ese 'yo soy' es sólo un ente representado, como si digo en abstracto de mí mismo: 'es que yo, como soy tímido...'; si la reflexión de la conciencia sólo diese lugar a un ente, sería la disminución de la vida consecuente a la representación, pero no tendría ese tinte dramático, pues cuando me reflexiono y me encuentro en una situación determinada, o viejo, o mal vestido, la vida toda a mi alrededor se desmorona y estoy yo solo; el resultado de la reflexión no es un ente, sino un estante. Es muy diferente que sepa que *soy* tímido a que me dé cuenta de que *estoy* portándome tímidamente, igual que es muy distinto saber que el agua *es* fría que darme cuenta de que *está* fría; digo que *está* después de que lo he experimentado, lo mismo que en la conciencia. En el conocimiento yo soy el adecuante, el activo; en la conciencia, estoy adecuado, atrapado. Lo primero no es más que una esencia; lo segundo, el apartamiento de la estasis, el darme cuenta de mí mismo, en una situación determinada, apartado de lo que me rodea, una especie de onanismo, que se opone a la vivencia presente: estoy marchando con Carolina, al pensarlo dejo de correr aunque siga mecánicamente haciéndolo; es un regreso a mí mismo, de cuajo, una paralización, como esas figuras pétreas de Picasso de la época rosa, que corren sin poder hacerlo. La conciencia no es 'yo soy maestro', sino 'yo estoy enseñando a estos niños y niñas, que no tienen ninguna gana de aprender', pues la conciencia surge sobre todo en el conflicto.

La conciencia se hace plena en la estasis, que es un estar, no sólo un ser, como cuando digo 'estoy muerto•, no sólo 'soy muerto•, pues realmente estar en la conciencia es estar en la muerte. Así, cadavéricos y muertos estamos ante la vida, más muertos cuanta más hay alrededor nuestro. El conocimiento se vale de la esencia: 'esto es A, B'. El arte, de la *estancia*, origen de la prestancia, que me da luminosamente la belleza; la estasis, por el contrario, me encierra en mí mismo, pesado e inerte; en ambos casos se trata de estar, pero son estares contrarios: en la estancia, o no hay ser
o se halla supeditado al estar; en la estasis, el estar se pone al servicio del ser: es un estar siendo A, B, etc., una reducción de mi vivir a A, B, etc.; la estancia y la estasis están en razón inversa. Y el éxtasis del espíritu es todavía más divergente de la estasis, es ausencia total de la pesadez representativa y conscientiva; el éxtasis se opone a la estasis como la vida total a su completa paralización.

El conocimiento es vivencia, me saca de mí, me entrega, es el olvido de la losa del sí mismo; la conciencia me somete. No es posible confundir la referencia cognoscitiva con la estasis conscientiva. Las dos son de fuera adentro, pero el fuera de la flexión está al servicio de la adecuación que es en sentido contrario, en cambio la reflexión se estanca en sí misma. La referencia me dice 'ten cuidado', y me deja libre; la conciencia me retiene preso. La referencia pudiera hacerse conciencia si sus advertencias fuesen del tenor de: 'el mundo está lleno de peligros; 'mejor es que lo pienses de nuevo', '¡no lo hagas!'; sería paralización. La conciencia no vale ni para criada de la vivencia: cuando ella manda estamos en la muerte misma. La vivencia tiene que despreciar siempre a la conciencia para no verse sometida por ella. Se me enganchó la cazadora nueva de cuero: un clavo de la puerta. Desesperación. Mejor, así no doy importancia a lo que no la tiene.

Desesperación. Intento pensar en otra cosa; desesperación más y más. Me esfuerzo en olvidar. Así aprendo, para cuando tenga una enfermedad grave o me pase algo realmente importante. Me entran ganas de mirar el daño, para hacerme la idea, decir: 'bueno, no es para tanto, puedo seguir poniéndomela, apenas se nota'. No miro. Sin consuelo, sufrimiento limpio de conciencia. Que aprenda que lo único importante es la vida.

Generalmente, cuando un actuante va con alguien, éste hace la referencia del otro. Sancho lo es de don Quijote: «Mire vuesa merced que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento...» Una referencia cuerda, que hace destacar más la adecuación loca de don Quijote. Pero al final de la obra, cuando el Caballero vuelve a la miserable conciencia, es Sancho quien, dejada toda sensatez referencial, toma partido por la adecuación irreferente anterior del caballero: «Levántese desa cama, y vámonos al campo vestidos de pastores, como hemos concertado: quizá tras de alguna mata hallaremos a la señora doña Dulcinea desencantada...» La muerte de don Quijote es física y filosófica, más penosa ésta que aquélla.

La conciencia es básicamente estasis, que da lugar después a una esencia, el saberme viene después de la escisión; primero me encuentro separado, después me reflexiono. El conocimiento de mí mismo puede provenir de la conciencia, pero no es ella misma: después de haber estado siendo tímido dos o tres veces, puedo concluir: yo soy tímido, lo cual es conocimiento de mí mismo, ya no conciencia. Estar harto de un determinado trabajo o sentirme culpable ante el jefe o explotado por él no es conocerse a sí mismo. Tampoco la referencia lo es: me flexiono y comparo lo realizado con la regla para, si es necesario, corregirlo; es conocimiento de mi actuación, respectivo a lo que estoy llevando a cabo. El boxeador va hacia su contrincante y se coloca respecto a él para protegerse y golpear. Lo mismo hacen los animales: Subo al monte, una ardilla viene hacia mí sin verme, más lejos aparece un coche; mira hacia atrás, me mira y decide subirse a un árbol. Sigo mi paseo, una lagartija está en el hueco de un árbol; cuando me ve, en lugar de correr lejos de mi alcance —¿por qué todos los animales nos huyen?— se desliza por el suelo y se mete en su agujero que está cerca de mis pies. Todos los animales se sienten en peligro —referencia— y se protegen —adecuación—; conocen como nosotros, pero son inconscientes e ignorantes de sí mismos.

La referencia está relacionada con la seguridad; podríamos llamarla *indemnidad*. No es conocimiento de nosotros mismos; nos conocemos por lo que hacemos, no hay otra manera de conocerse, pero tras una meditación posterior. En la flexión referencial veo sólo mi actuación y mi comportamiento respecto a ella. El boxeador no sabe de sí mismo cuando combate, no tiene tiempo, tan sólo toma posiciones; puede saber de él el espectador, que está fuera observando. Por eso, cuando acaba el combate, pregunta qué tal lo ha hecho. Así pues, ni la conciencia ni la referencia son conocimiento de uno mismo, aunque ambas sirvan para conocerse.

«Conócete a ti mismo», el lema del santuario de Apolo en Delfos, quiere decir: 'conócete en tu praxis, donde puede darse la conciencia, pero también en tu eros, tu arte y tu espíritu». Nietzsche, confundiendo este conocimiento con la conciencia, decía en un poema: «Conocedor de ti mismo, verdugo de ti mismo». La filosofía no pretende la conciencia, que es una cárcel, cuando estamos en ella no sentimos, no actuamos, no intuimos estéticamente, estamos inservibles para el espíri-

tu; la quieren doctrinas que nos someten: cristianismo, marxismo; la filosofía, por el contrario, pretende liberarnos de ellas, pero quiere el conocimiento de uno mismo, de la vida en uno mismo: no tiene otro objeto.

El recuerdo tiene mucho que ver con la conciencia. De la infancia sólo recordamos aquello de lo que nuestra conciencia nos separó —'nuestra', sí, que nuestra es, nuestra enfermedad: «teño un mal que non ten cura», decía Rosalía. Los infantes son pura vivencia inconsciente; llegados a una cierta edad, les viene la capacidad de representar y representarse; sólo de entonces nos quedan recuerdos. De más pequeños, aunque hayamos sido desgraciados, no nos acordamos, porque nuestro sufrimiento era referencia, no conciencia. Como el de este pobre animal hembra, al que han quitado las crías y está aullando buscándolas: referido a su ausencia, las busca; si supiese quien se las ha arrebatado, se sentiría ultrajada por él, consciente. La conciencia es un estar propio consecuente a un saber sobre lo otro. Si yo digo: 'me siento solo', es referencia; pero si añado: 'porque me han dejado abandonado aquí', es conciencia. La conciencia es un subproducto del conocimiento; si no lo hay, no la hay. Este animal que está aullando, sabe que le han quitado los hijos, pero no se sabe a sí mismo en soledad aullando. Este saberse es conciencia, es más que conocerse. El representismo los confunde. Dice Pascal: «Aunque el universo lo aplastase, el hombre seguiría siendo más noble que lo que le da la muerte, puesto que sabe que muere... mientras que el universo no sabe nada» (64). El representismo adora la conciencia; este saberse muriendo le parece lo más elevado, el colmo de la sabiduría, pero eso no es superioridad, sino inferioridad: el universo girando y bailando no se siente solo, miserable, y yo sí. No soy superior por eso, sino porque yo vivo en el gozo de la entrega y la recepción y el universo no. Este animal que está sufriendo es superior a nosotros, porque se entrega limpiamente a su dolor, como mi madre loca moribunda, sufriendo sin saber que sufría, muriendo sin saber que moría. La conciencia es un mal. En la gata el saber de la conciencia sería saber que *le* han quitado, la cabeza vuelta al propio pecho hurgando dentro. El saber de sí que haría el acto consciente no de que le han quitado los hijos, sino de que está sufriendo. Son dos saberes de distinto nivel. El primero se encuentra en el plano operativo, cognoscitivo, y el segundo se aparta de la acción: en el saber que me han saqueado hay un parón, previo a mi acción posterior; en saber que estoy sufriendo hay un parón mayor, un reconcentramiento en mí, consecuente a lo que me han hecho. Los animales tienen aquel primer nivel, pero no éste, y cuando decimos que son inconscientes nos referimos a este segundo —los infantes carecen también de él— que es el verdaderamente estático. Cristina se está muriendo desde hace semanas en el hospital, se queja del dolor, sabe que sufre, pero no se sabe a sí misma sufriendo; está con conocimiento, pero inconsciente. A veces recobra la conciencia y llora: el llanto es la expresión más profunda del sufrimiento, del desamparo de la conciencia. Si los animales cobrasen conciencia también llorarían. Referencia operativa siempre la tenemos en algún grado, aun en el sueño. Recuerdo una vez que estábamos Carmen y yo durmiendo en mi estudio de Atocha, era invierno, estaba la estufa de butano encendida; de pronto yo me desperté y el abrigo sobre la cama ardía. Las madres despiertan cuando sus hijos lloran. Dormir no es perder del todo el conocimiento, sólo cuando uno se desvanece es completamente incognoscente. Se pierde también el conocimiento —y por lo tanto la conciencia— en el éxtasis místico. También en la inspiración artística, pues el conocimiento es sustituido por la

intuición, si algún resto queda está a su servicio. En la vida habitual, uno se encuentra más o menos consciente, como se encuentra más o menos representativo. El sosiego las calma a ambas.

En la *Poética* planteábamos el problema de si el saber cómo se hace un poema me ayuda o embaraza en el momento de la creación. Allí decimos que el saber siempre es bueno, mientras que no se convierta en conciencia y me impida crear espontáneamente. Lo mismo aquí: cuanto más sepa de mí mismo, mejor, siempre que ese conocimiento no me petrifique. Freud estaba empeñado en psicoanalizar a Rilke, tal vez le haya dicho: «Después de haberse sometido al penoso trabajo de un psicoanálisis... su curación consiste en que tiene un poco más de consciente y un poco menos de inconsciente" (2393); él podría haberle contestado: 'si fuese al revés, si me quitase consciente y me diese más (intuición) inconsciente, me psicoanalizaría ahora mismo'. Porque la conciencia —o consciencia, son lo mismo— es muerte. Por eso en las cosas que yo nada puedo arreglar, prefiero permanecer ignorante —y por lo tanto, inconsciente—; por ejemplo en el asunto de las enfermedades, mejor es que entienda de eso sólo el médico, así me hallo conocido e inconsciente

Conocer es adecuar una idea a una materia, el concepto 'árbol' a esto que veo; para ello tengo que dejar la actitud contemplativa en la que lo que me rodea advenía a mí, como en el eros y el arte, y hacerme duramente fuera; esta es la grandeza de la praxis, la adecuación la convierte en combate: yo frente a lo otro, mirándonos, observándonos bien. Pero además quedo referido a aquello a lo que he dado el ser. El agente de la adecuación de *esto* como árbol es diferente al adecuador de *esto* como 'la Constitución'. Convierto en objetos ambas cosas pero, al hacerlo, quedo convertido en sujeto suyo. Ante el árbol, me abro en ramas como él para llenarme de paz; ante la Constitución, me pongo las gafas de inquisidor. Hago a las cosas objetos —no sólo: también 'medios' etc.—, pero ellas se vengan de mí convirtiéndome en su sujeto: sujeto del colegio, de mi mujer, de esta obra.

La adecuación y la referencia son alternantes: miro el objeto y me miro a mí respecto a él; siempre estamos adecuando y tomando posición frente a lo adecuado. Andamos a hurtadillas, mirando inquisitivamente lo que hacemos, constantemente nos estamos parando, para precavernos, no nos fiamos. Por eso, como la lanzadera de la máquina de coser de mi madre, que de niño me fascinaba: adelante y atrás. Lo hacemos inconscientemente. Se dijo como táctica del comunismo: dos pasos adelante y uno atrás; siempre estamos así, es el actuar humano y probablemente también, menos furiosamente, el de los animales. La vida es movimiento, pero la adecuación y la referencia lo van segmentando.

En las otras dimensiones vitales: el eros, el arte y el espíritu en las que el conocimiento no interviene o su papel es secundario, ni la adecuación ni la referencia aparecen; te entregas y eres acogido sin interferencias, por eso estas otras dimensiones son gozosas y reconfortantes. En el conocimiento, es su miseria y su grandeza, somos necesariamente jánicos.

Todavía no hay conciencia; cuando viene aparece el 'estoy...' Me echó primero del paraíso el conocimiento; ahora me encierra en mí mismo la conciencia. El conocimiento exige como paso previo la adecuación, en la que la actitud cognoscitiva me separa para poder certeramente lanzar mi *es* y, después, la referencia para esperar el rebote; el conocimiento me afiló la mirada, ahora, en la conciencia, la vuelvo reflexivamente contra mí como un arma.

En la praxis nos encontramos con que somos doblemente duales: dentro del conocimiento, con la alternancia adecuación—referencia; luego, el conocimiento y la reflexión de la conciencia. Lo primero es un toma y daca, un combate en el que tengo que andar listo para no ser vencido, es vitalidad; lo segundo, por el contrario, es unilateral, de una vez, cesación de todo movimiento, paralización, estasis. Estamos escindidos entre vida y conciencia. Nuestros mitos hablaban de un paraíso del que fuimos expulsados. La causa fue la escisión y, consecuentemente, la estasis que es pasividad, la negativa a abrirse y acoger, que se manifiesta en el miedo a la muerte — a ella la hago activa; a mí, inmovilidad temerosa—; si estoy metido en la vida, esta escisión no aparece.

El representismo se ha abroquelado en la representación y en la conciencia en contra de la vida. Hay en este mortalismo el ansia de que sólo seamos ella misma, para que cese la lucha, que es interminable y agotadora. En Kant se cumple, canonizando «aquella maravillosa facultad nuestra que llamamos conciencia" (*Prác* 159). Esta obra concluye así: «Dos cosas llenan el ámbito de admiración y respeto siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado *sobre mí* y la ley moral *en mí*». Es decir, deísmo por fuera y por dentro; pero Kant se equivoca, la ley no está en la conciencia sino fuera, en las cosas. Ellas tienen su regla para ser bien hechas y es ley de ellas; no se trata de conciencia, es referencia, pertenece al conocimiento. En mí no hay otra cosa que afán de vivir. Kant intenta sofocarla con su ley clavada dentro, pero «las pasiones nunca dejan de permanecer activas en los que se empeñan en renunciar a ellas" (Pascal 74). No hay otra virtud que la vida, no hay otro vicio que su carencia y la conciencia es la muerte. Si somos vitales seremos virtuosos; cuanto más, más. Vida y virtud pretenden lo mismo: «Por virtud entiendo lo mismo que por potencia" (Espinosa 4 8); no hay que salirse de la vida para alcanzarla, no es necesario pasar a la conciencia; pero no podemos tratar de esto ahora, antes tenemos que ver la integración de la dación y la recepción en que la vida consiste.

El mortalismo considera que la vida no es esa dualidad sino otra: la oposición «estar vivo - estar muerto», que no alcanza ni el vivir ni el morir; ambas son pasividades, muerte las dos. Si vemos la muerte desde ella misma, de la misma manera que estamos viendo la vida, comprobamos que 'estar muerto' no es real: yo nunca lo estaré. Pues entonces sería nada, pero la nada no es nada; sólo hay vida. La muerte, en el sentido de acabamiento, no es lo contrario de la vida, es sólo su límite, detrás del cual nadie puede estar; por eso yo nunca estaré muerto. Otros morirán para mí, pero yo, jamás; seré el muerto de otros, no de mí mismo. Nadie pues está muerto, simplemente no está. El hecho de que alguien esté muerto sólo puede verse desde la vida, desde los vivos, 'estar muerto alguien' quiere decir que falta, que ya no vive con nosotros. Estar muerto es estar ausente, para siempre. Todavía permanece algo, por eso nadie está muerto completamente si le falta a alguien. He muerto yo, pero no mi vida. La vida no tiene contrario, puede ser más o menos potente, puede disminuir y acabarse, entonces no la hay; no hay contrario. Para que haya una antinomia tiene que haber dos conceptos opuestos simultánea o sucesivamente; pero la vida —desde el viviente único modo real de contemplarla— es única.

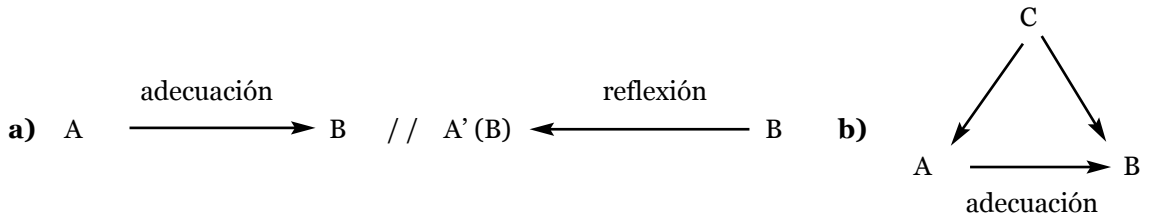
El *temor* a la muerte como acabamiento es el origen de la conciencia: queremos permanecer, no entregarnos y acoger; reservarnos protegidos, cerrados en nosotros mismos. Y precisamente esto y no lo otro que tememos es la muerte, lo

contrario de la vida; no aquello que no es más que su límite. Por eso está bien llamar «mortalismo» a las doctrinas que ponen la conciencia como base: tal el cristianismo, el marxismo, el psicoanálisis, el existencialismo. El temor al acabamiento es temor a una disminución y cesación. Habría que comprender que mientras se vive —con 5, con 8, con ½— se vive del todo. La conciencia de la muerte es necrología; si vivo —es un decir— con ella me pasaré la existencia aterrorizado. Entonces necesitaré de otra representación que me libre, la de un Ser Supremo —el deísmo y la conciencia se amparan mutuamente—, en un mundo pequeño y muerto. La aceptación de la muerte es el precio de la paz.

§ 4. *Alienación y enajenación*

En la adecuación me lanzo hacia objeto por entero olvidado de mí; en la referencia regreso a mi mismo y miro aquello a lo que me he entregado; este carácter de vuelta lo vemos en el término latino: 're-fero', volver una cosa al punto de partida. La referencia es defensiva, cuida de mi protección ante la nueva situación creada por mi anterior adecuación. El *alienado* es irreferente, no tiene en cuenta su actuación a la vista del resultado. Esta mañana vi en el buzón que tenía en correos un paquete y me fui a buscarlo; venía de pasear en el parque pensando en este trabajo, y con eso se me fue el santo al cielo; menos mal que aunque tengo ahora el paquete aquí, no lo he abierto. La alienación es lo fácil, se deja uno llevar por el primer impulso; ahora mismo él me solicita y dejaría estas reflexiones para abrirlo y ver los libros que contiene; tengo que hacer el esfuerzo de no alienarme de nuevo. Aquí está el meollo: sólo se sale de la alienación con un esfuerzo, por eso Carmen se deja atrapar tan fácilmente. A ella le parece inhumano resistir a una solicitación, lo considera obstinación; pero los que tenemos una tarea que para nosotros es importante tenemos que protegerla. La mía responde a una necesidad profunda, si cayese en la seducción de lo externo, hubiese tenido que renunciar; entonces sería un infierno mi existencia y la suya conmigo; busco mis deficiencias, pero primero tengo que hallar el lenguaje para llegar a ellas. Por lo tanto, la alienación es la seducción de lo externo, parece que es la cosa o persona la que me atrapa, pero en realidad soy yo quien se entrega enteramente a ella sin ninguna referencia —consejos, razonamientos, impedimentos—, y sin tener en cuanta las consecuencias. ¿Qué es lo que ofusca de tal modo mi entendimiento? El encanto, la belleza del objeto lo hacen deseable, es tan hermoso que la caída es inevitable; pero el prudente Ulises no se dejó encandilar por las sirenas, vio de qué se trataba realmente y tomó sus medidas. En la alienación soy yo quien adecua a lo otro; parece que es al revés, que es él quien viene y yo no hago más que recibirlo, que es altruismo y que la referencia es egoísmo; sin embargo es al revés, pues el alienado no sale de su egocentrismo, sólo importa él, tragar y tragar, como un infante monstruoso. Parece que yo he caído en sus garras, que el activo es él, pero la causa es la falta de referencia. Sin medirme con el, sin ver el perjuicio que me causa, que me limita, que me empequeñece; estoy ofuscado por el pequeño placer que le saco, no me veo a mí desde él empobrecido, que aunque aparentemente sea placentero es cárcel, tan sólo lo adecuo a mi insaciabilidad. Respecto a este paquete de libros, ellos parecen los activos, me proponen aventuras y yo renunciando parece que soy la inmovilidad; es al revés, quedaría en pobreza, sin estas ideas que tanto me cuesta ir hilvanando y que buscan mi liberación. Sin la referencia la actuación está quieta, aunque aparentemente el agente se mueva mucho —no hay más que ver a los drogadictos afanados en busca del dinero de la próxima dosis—, y la causa es

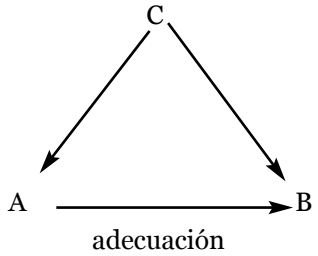
que sólo se es activo en la dualidad, por eso la adecuación sin referencia jamás me satisfará, en ella carezco de la mitad de mí mismo; por eso, además de que no puede ser mantenida mucho tiempo, jamás me realizará. Hay que compensar la falta de intensidad con la cantidad y uno se pone a adecuar desaforadamente como don Quijote: ningún resultado adverso le hace modificar su actitud. Adecuo malamente y lo mal obtenido se me enfrenta. Entonces mi relación con él se complica, porque por una parte lo deseo y por otra me repele. Llegará un momento que lo sienta como ominoso y quiera irme de él y no pueda, porque me he habituado a esa actividad de relumbrón, sólo apariencia, que no me involucra sino externamente y tiene que compensar la superficialidad de la entrega con su asiduidad. Cuando algo me involucra profundamente —Carmen lo sabe, cuando pinta— esa superficialidad de los trapos la olvida, porque aquello la realiza y esto no. La vida es diversidad organizada. Todos los días hacemos generalmente las mismas cosas y esto no es alienación porque unas sirven a las otras, no hay una que las acapara y suplanta. No puede considerarse alienación quedar encaprichado por una cosa bonita y adquirirla, pero sí cuando se repite constantemente, pues entonces hay que pensar que hay una deficiencia en el agente, que necesita colmar algo que nunca se llena, que nunca se llenará. Si la referencia no era suficiente habrá que servirse de la conciencia: '*estoy* atrapado', lo cual puede llevar al agente a reaccionar desalienándose; si, por el contrario, es incapaz de impedir la paulatina depauperación, pues el saber que estoy alienado no implica que deje de estarlo, aunque pueda ayudar a ello, entonces con el sufrimiento añadido de la conciencia, será necesario que una instancia exterior intervenga. Cuando el agente es incapaz de salir de la alienación, aparece necesariamente un tercero, y entonces el extrañamiento pasa de inmanente a trascendente. Ya la misma alienación cuando alcanza una dimensión grande no puede considerarse inmanente, pues hay que considerar al agente como paciente y el agente real es esa dependencia que suplanta la realización vital; cuando la alienación se trata de adicción, hay que considerarla ya *tercería*: mi propia visión como viejo corriendo con Carolina era segunda; la de verme desde ella burlonamente vencido es tercera. La ausencia de referencia la pagamos con la heteroconciencia. Comparando ambas conciencias, la reflexiva, que tan áspera me parecía antes, es hora regalo y seguridad; me excluye e inmoviliza, pero soy yo mismo quien se mira; en la héteroflexion es un ajeno. La primera es ocasional, la segunda permanente; en la reflexión me miro sobre todo a mí mismo, y la héteroflexion también y sobre todo mi actuación. Este extrañamiento tiene los dos esquemas:



En a) el primer miembro es inconsciente y con la reflexión se hace autoconsciente; A es el agente y B su obra y están en la segundería, la vida primera es la

praxis vital. En b) surge C, la heteroflexión que mediatiza a los dos anteriores. Ya que A no ha podido ni con la referencia ni con la autoconciencia conseguir que B le diga lo que tiene que hacer de sí mismo con respecto a él, ha tenido que recurrir a la tercería, pasando de la alienación a la *enajenación*. C puede ser una instancia interior: la (hetero)conciencia, o exterior personal: la intervención del jefe, de un amigo; o impersonal: lo que hacen los demás, la moda. Para sentirme culpable de algo necesito a alguien ante el cual —puede ser la deidad o la heteroconciencia— a la que tenga que aplacar con mi expiación; la alienación transgresora se convirtió en su propia instancia expiatoria. La tercería es ominosa sobre todo cuando me es impuesta desde fuera y no para remediar la alienación como en este caso, sino impositivamente. Es preferible la inmediatez vital aunque sea un poco alienada; sólo cuando la alienación es desesperada es necesaria la tercería enajenante.

El marxismo no ha diferenciado la alienación de la enajenación; es ésta la que Marx denuncia: «La enajenación del trabajador *en su producto* significa no solamente que su trabajo se convierte en un *objeto*, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independientemente, *extraño* a él: que la vida que ha prestado al objeto *se le enfrenta* como cosa extraña y hostil" (*Manif*): A se desdobla en B y C; este es el esquema.



B es de C, no de A, vale lo que quiere C; si decide que no vale nada, A ha trabajado de balde. La enajenación de Marx hace la alienación de nuestra sociedad de consumo, que Marcuse no puede comprender bien al no diferenciarla de la enajenación: «El concepto de 'alienación' parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción... constituye un estadio más avanzado... "(41). En nuestra terminología, sólo esto es alienación, precisamente porque no se conciencia como dependencia ominosa. En cambio se han diferenciado siempre bien en la psiquiatría: la esquizofrenia es la alienación y la paranoia, la enajenación. A los locos se les llama alienados y enajenados y, ciertamente, lo son en grado extremo; se inventan como nosotros al enajenador, se encuentran cogidos, cazados. Ambos parecen más personajes que personas, por lo inmovilizados; por ello la literatura puede mostrárnoslos bien. En Cervantes vemos al alienado clásico: «Vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue... hacerse caballero andante y *irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras*" (1 1 40). El mismo autor nos describe también un ejemplo de enajenación: «Imaginóse el desdichado que era todo hecho de vidrio, y con esta imaginación, cuando alguno se llegaba a él, daba terribles voces pidiendo y suplicando con palabras y razones concertadas *que no se le acercasen porque le quebrarían»*. Estos ejemplos nos permiten comprobar de nuevo cómo la alienación es activa y deleitosa y en cambio la enajenación pasiva y sufriente.

reconocimiento

Tener en cuenta o referir mis actos a la legalidad y la ética no es tercerar sino praxis vital; lo es inventar una instancia irreal o exagerar el protagonismo de una existente y convertir al agente en paciente; yo visto por alguien que me convierte en cosa suya. Y esto es el *reconocimiento*, que es la base de la enajenación que es la tercería; es similar a la referencia del conocimiento respecto de alguien o algo, por lo cual me veo a mí mismo respecto a él como su objeto. Yo quedo referido a él, es decir, me estoy constantemente considerando adecuado por él; el activo es él, yo el pasivo. Él tiene siempre la iniciativa; y yo ando con la atención fija en él, no en lo que estoy haciendo. Mucha gente, incapaz de vivir su propia vida, lo hace por *interposita persona*, a través de otro, a expensas de él, como una sanguijuela. Cuando yo pertenecía al ejército, no podía fluir desde mí mismo; para remediarlo buscaba en cada ocasión a alguien que fuese considerado por los demás como modelo y me preguntaba: '¿qué haría él en esta situación? Un cierto reconocimiento es siempre inevitable y necesario en la comunicación social. Yo soy, en gran medida, lo que los demás piensan de mí, por eso no me es nunca indiferente el concepto en que me tienen y cuido mi imagen: ellos son en cierto modo mi espejo. Me conozco por lo que los demás se representan de mí, lo cual no me hace necesariamente conciencia, el reconocimiento no siempre la implica. Carmen se da cuenta de que está hablando excesivamente alto, porque se lo decimos frecuentemente Diana y yo: cuando me ve a mí o a ella en actitud de reproche se modera; se conoce a sí misma a través de nosotros. Esta admisión del pensamiento de los demás en nuestra existencia no alcanza generalmente a enajenarnos, seguimos siendo el agente nosotros modulados por los demás. En la enajenación, el protagonismo pasa nítidamente al otro. El carácter fundamental de la enajenación y lo que la hace diferente de la vividez es la *heteronomía*. El trabajador por ejemplo, generalmente refiere lo que hace, no a lo que él mismo cree que está bien, sino poniéndose en el lugar de su patrón. Por ejemplo, estoy explicando en clase a mis alumnos y entra el director. Parece que no ha pasado nada, dos y dos siguen siendo cuatro, pero yo ahora dependo de él —reconocimiento—, todo lo que digo a mis alumnos va dirigido en realidad a él, a su aquiescencia o censura. Si se me hubiese ordenado que la clase a mi cargo se mantuviese silenciosa, y alborotasen en su presencia, como mi referencia es él y no la clase misma, la reprimiría aunque fuese a golpes. En la enajenación no sólo presupongo los pensamientos del enajenador con respecto a mí, sino que me convierto en el soporte de ellos, me hago materia inerte, a la que él, omnímodamente, da forma. Esto se muestra en la *dativación*, implícita o explícita. El padre de un alumno dice: 'no *me* ha aprobado'. Sobreentiende que el niño no lo hace desde él mismo sino desde su padre; el niño está enajenado y puede, al llegar a casa, decirle contento: '*Te* he sacado un siete en matemáticas'. Lo hace implícitamente: aprueba o suspende siempre referido al padre. Algo parecido sucedía, hace tiempo entre mi mujer enajenada y yo alienado. Habíamos dejado los dos de fumar y ella reincidía. A mi me parecía mal y cuando la veía me enfadaba: '*Me* estaba fumando'. Ella se ocultaba para 'no fumar*me*'. Podría haberme dicho: 'yo fumo, no *te* fumo; déjame en paz', pero el reconocimiento, origen de la enajenación, se lo impedía. La vida enajenada es la vida autónoma AB condicionada por el reconocimiento AC. En ella, en lugar de vivir desde uno mismo, se vive desde una instancia ajena: La enajenación es vida, pero *sucedánea*; medio vivida o no vivida en absoluto o desvivida. A quiere ser apreciado por C, por eso ayuda a B: tus amores son hetero-amor si cuando me estás ayudando estás pensando en la deidad. El reconocimiento es previo a que C influya en A; si no hay reconocimiento,

a A le importa un bledo lo que opine C; por eso la educación enajenadora parte de él: el del maestro, del padre, del rey. Vida manipulada, pero no nos damos cuenta de ello a causa del reconocimiento: 'yo *le* — dativo ético— educo esta clase al director'; '*le* mando instrucción en el patio del cuartel al coronel', que quizá me esté observando desde el balcón de su despacho. Mi adecuación en lugar de ser referenciada por la cosa lo es por el algo ajeno. Si mi praxis fuera vital, ella misma me haría olvidar al ajeno; pero no soy capaz de entregarme enteramente a ella, por eso de la atención que me sobra se apodera el extraño. Tan interesado estoy ahora en C que apenas me fijo en B, tan sólo me ocupo de lo que en él se puede desde C, de apariencias, efecto, hipocresía, quedar bien con el jefe; sin duda era mejor aquella entrega que esta hipocresía. La heteroconciencia no es real en el reconocimiento, puesto que no es vivida desde el reconocido: el sujeto del reconocimiento soy yo no él: yo me vivo (muero) reconocido, yo me reconozco por el, porque lo pongo en un altar, pero el director es tan torpe o incluso sabe menos de la enseñanza que yo y en cuanto al coronel, cuando tenga algo que decirme sobre la instrucción ya me mandará llamar y yo sabré responderle, mi seguridad es la obra bien hecha. Pero me invento el reconocimiento de ambos, los hago pretexto para no ser vitalmente activo, que sea él el verdadero protagonista; y todo esto y mucho más podría decirse de la deidad, la hemos puesto en los cielos para desde allí sentirnos contemplados. Igual que hago la conciencia, hago la heteroconciencia. Sentirme mirado no es en el fondo otra cosa que mi narcisismo; en lugar de adecuar y referir lo que, como un hermoso toro, me embiste y torearlo, me inhibo ante un espectador y me dejo coger por su causa. La heteroconciencia es un asunto exclusivamente mío, consecuencia de mi pasividad. He conocido militares a los que no les intimidaba en absoluto la presencia del superior, ellos seguían inalterables; en esto consiste la autenticidad, habría que educar en ello. Es la heteroconciencia la que da lugar al reconocimiento, no al revés; el desdoblamiento de la personalidad, esta mitad para C y esta otra para B; tendría que dársela toda a éste; es mi miseria vital la que da existencia a esos fantasmas que nos chupan la vida. En la realidad palpable no hay tercería: A adecúa y refiere a B y eso es todo. Lo otro es irreal; ni puede ser considerado causa a no ser ilusamente ni consecuencia; tercerar es inventarse fantásticamente figuras espectrales o dioses para explicar o justificar o perpetrar o intentar adivinar; para ser oprimido. No hay más que A y B, pero como soy pasivo invento a C para que me haga el trabajo. Tercerar para echar las culpas, ser perdonado, blasfemar: me doy un golpe, ¿qué culpa tiene nadie? Sólo es escapismo, *alienación*, en la que luego quedo atrapado.

Así en la tercería seguimos alienados, ahora doblemente, por C y por B; no hemos ganado nada, al contrario, pues hemos pasado de una alienación inmanente a una trascendente, con lo que, respecto a la vida, que es lo que nos interesa, no al mundo que es lo que quieren nuestros dirigentes— hemos aumentado nuestra muerte; los demás pueden alabarme, pero yo lo sé. Habiendo concedido el protagonismo a la instancia inventada, me he vuelto pasivo; era mejor aquella actividad, aunque fuera alienada, siempre que no perjudique a otros, pues por lo menos gozaba y ahora peno. Como no era capaz de referirme a B, busqué una referencia extraña, con lo que no he conseguido otra cosa que añadir a una alienación gozosa con el amigo otra penosa con el extraño. La tercería sigue siendo alienación, pues conserva el goce, pero depauperado por la heteroflexión, por lo tanto pérdida más que ganancia; mejor me hubiera sido valerme de la reflexión, que no me somete a ninguna instancia extraña, puesto que la inconsciencia de la praxis primaria es ya para mí el paraíso perdido. La tercería no resuelve el

extrañamiento, pues nos hace pasar del goce de la alienación al sometimiento de la enajenación. En ésta yo voy a B con la mirada puesta en C, cautamente; por el contrario en la alienación, desaforadamente, ¿Cómo puedo pasar de lo uno a lo otro?; se evitaría el palo trascendente con la autoconciencia inmanente y todavía mejor con la educación —para la vida— primaria, mejor que para la secundaria o la terciaria que es lo que se suele. El paso de la alienación a la enajenación tiene que ser a lo bestia, el alienado no es referente, por eso los pueblos alienados suelen estar gobernados por tiranías, y si son teocráticas como ha sucedido en España y sucede todavía en los países islámicos, mejor. Pero a pesar de que la alienación y la enajenación se nos aparecen como opuestas: la una es goce y la otra represión; la una es móvil y la otra quieta, la una es adecuación y la otra referencia; sin embargo las dos son pasividad, por eso el paso de la alienación a la enajenación no es demasiado difícil: el alienado se entrega enteramente al otro, el enajenado le entrega el fardo y que él lo administre, en ambos casos se trata de una deserción. Por eso andan generalmente juntas: el celoso (enajenación) se entiende con la hipotéticamente infiel (alienación); etc.

Hemos visto que la heteroflexión convierte la alienación en enajenación. ¿Podría darse el paso contrario, de la enajenación a la alienación? Supongamos que el director de mi colegio viene todas las mañanas a mi clase. A veces daría la clase él para que yo aprendiese; a veces la daría yo y él me corregiría. Al principio yo me sentiría enajenado, pero me acostumbraría. Llegaría un momento en que estaría autodirigido, sería un segundo ejemplar de él, los mismos tics; entonces podría no venir, ya estaría alienado, pues adecuaría a los alumnos como él. Quiere ello decir que a los enajenados se les puede lavar el cerebro, se los puede reconvertir; la cuestión es saber si esto es enajenación o alienación; no creo que sea gozoso para mí imitar a otro, pero él es simpático, alegra a los alumnos, la clase mejora y somos todos más felices... Entonces él sería nuestro maestro, y el maestro no aliena, vivifica. Una vez que yo diese la clase como mi director, estaría alienado como el drogadicto que renuncia a ser él mismo a causa de su adicción; yo amaría a mi director y como consecuencia, me despersonalizaría. Es más fácil pasar de la alienación a la enajenación, puesto que a fin de cuentas la enajenación es alienación. De la enajenación a la alienación as más difícil: requiere la propaganda, que hace de mi C benefactor, nadie me ama tanto, etc.; entonces traspone su adecuación a C, actúa sobre B como si fuese el mismo C. En el extrañamiento segundo se pasaba de la referencia a la conciencia; ahora (El tercero es la enajenación) se vuelve de la conciencia a la referencia; pero antes era a la liberadora autoconciencia y ahora es a la opresora héteroconciencia. La primera alienación era ocasional; la segunda adictiva, que podía alcanzar la liberación con la reflexión; la tercera es héteroconsciente, y añade enajenación a la alienación; la cuarta es una pseudovuelta a la segunda. El criterio para saber si se está enajenado o alienado está en uno mismo, pues la alienación se vive grata y la enajenación ingrata. Lo vemos en la esposa sometida: antes fue niña rebelde, entonces la enajenaron y después aquella enajenación se fue convirtiendo en alienación; no se nace en el nivel 4º de la alienación; se hace uno o una. La esposa sumisa tradicional es generalmente feliz como esposa y madre, es alienada; si se diese cuenta de que está empobrecida, pasaría de nuevo a la enajenación, de nuevo al nivel 3º, lo mismo que el fiel en el deísmo, son tan parecidos que parecen lo mismo, pues tanto ella como él se encuentran patriarcalmente potenciados. El alienado va más o menos a gusto montado

en C, pero no es él quien conduce. La tercería es siempre conflictiva, por eso se quiere siempre escapar de ella, aunque sea a costa de la alienación. *Pato salvaje*, de Ibsen, nos demuestra que cada pareja es *sui generis,* que no hay que buscar ninguna norma moral, algo que es insostenible para unos, para otros es lo habitual. Y yo me fijo también en otra pareja; él no no la pone en el testamento ni admite la unión de hecho, y sin embargo funcionan, él hace lo que puede, el desentrañamiento le lleva a eso, si ella intenta cambiarlo entra en un conflicto. Lo que tiene que hacer ella es conseguir compensar esa deficiencia por otro lado, que él le dé más dinero ahora, después que se lo deje a los hijos. Es mejor una unión defectuosa que la soledad. Se está mejor en el cuarto nivel que en el tercero, pero no del todo bien, pues esa alienación tiene debajo la enajenación, por eso a la deidad y a las demás figuras paternas se las ama y se las teme, vive siempre uno con ella en amor y temblor. Esta debe ser la causa de que el deísmo se haga fácilmente fanático, y de esta manera pasa de la enajenación al mesianismo. La alienación doctrinal siempre va unida a algún tipo de mesianismo, que le da el soporte ideológico, pero en sí misma es una huida a ninguna parte, a la que tan aficionada es la alienación. Desde siempre las ideologías han logrado alienar a sus seguidores para, cegándoles la referencia, dejarles sólo la alienación; entonces se convierten en enemigos formidables, porque nada los refiere; es lo que pasa con los terroristas musulmanes, que son capaces de inmolarse porque su único referente está en la ultratumba. Si B intenta convencer a A de que sólo están ellos dos y que C es una invención de su mente, que ellos dos son los únicos reales, y pasar del abrazo de la muerte al de la vida, jamás podrá lograrlo, pues C es más poderoso que él.

La alienación de las democracias capitalistas es, por el contrario, desenajenada; nuestra cultura aliena sin enajenar; es una alienación segunda: consumismo, TV, drogas, es una alienación no enajenada o de enajenación inmanente. Haber logrado que nuestra alienación sea inmanente es un avance importante con respecto al deísmo. La tercería se la va poniendo el agente, como en el deísmo. Necesariamente la alienación se convierte en adicción, porque es lo fácil y aparentemente gratificante, por eso es la tentación, tanto de las personas como de las naciones. Todos los imperialismos son alienación, tanto el austero militarista romano como el católico español, como el actual capitalista americano. Si el capitalismo pudiese de alguna manera convertirse en vivificante, como lo consiguió el deísmo que, en cuanto vida lo ha logrado: los santos. Pero el dios que le han puesto, la ONU, es más débil que él, un dios que nada puede. Tendría que ser tercerado, pues el capitalismo es esencialmente alienación, sólo en ella crece. Una característica de la alienación es que tiene que aumentar constantemente, de lo contrario decae. El capitalismo aliado a la democracia, ha traído el progreso; no es el mal, como pensaba el marxismo, y además no hay ninguna otra opción, pero tiene que ser tercerado y heteroconcienciado.

La alienación en sentido mundano está tanto fuera como dentro de mí; por eso es tan difícil luchar contra ella, si lo haces serás tachado de vivir fuera de la realidad, de estar loco o ser malvado o ignorante. Yo salgo a la calle y veo a mi vecino Wenceslao lavando su cochecito, contento, cantando. No se sabe alienado, pero lo está, lo está, pues una vida tan pequeña es indigna de una persona. Hay quien quisiera ser sólo mundo, abolir la vida. Y se mecaniza y automatiza y robotiza. Y no se siente alienado. Pero, obviamente, lo está. Es una pena que no se pueda ir por ahí

donquijotescamente desalienando a la gente, porque ella no lo desea, quiere seguir en su apego. Te dirán: nosotros no estamos alienados, tal vez lo estés tú. No lo viven como disminución angustiosa. Es para ellos la vida misma, se realizan empobreciendo su vida; consideran que la nuestra es aburrida y pobre, que verdaderamente los alienados somos nosotros.

Necesitamos un mundo con sentido, que ha de ser para la vida: para cantar, festejar, para investigar. Cuando el mundo crece excesivamente, sucede al revés, la vida es para el mundo, las instituciones son más importantes que las personas a las que deben su existencia, y nos hacen depender de ellas, nos alienan. El mundo existe gracias a la vida y a ella debiera servir; pero en la alienación lo sirven a él. En él soy pasivo; el mundo me coge y me manipula a su antojo; el agente es él. La alienación de nuestro mundo capitalista es el consumismo. El capitalismo es una doctrina de cosas para comprar y vender, es una ideología de mercachifles, ahora en gran escala. Valora sólo los productos acabados, que es lo rentable. En este mundo de cosas, somos también nosotros productos. Estamos amputados, como al cojo, al que cortan una pierna y le ponen una muleta estupenda. El que tengamos tantas cosas y tan maravillosas debe hacernos pensar que estamos llenando un vacío que nunca se colma, una insaciabilidad.

La cultura capitalista nos hace solitarios, para manejarnos uno a uno.
El mundo es el tinglado que hay montado de luces y máquinas, de consumo y ganancia, del cual la vida es una servidora que se gasta acreciéndolo.
El mundo: trabajar y consumir.
Y fumo y bebo alcohol y me drogo, porque este mundo no de deja otra alternativa.
Nosotros nos morimos; el mundo crece.
No seres-en-el-mundo sino seres-para-el-mundo, somos

Este poema —desechado de un libro por excesivamente representativo— concluye así, en el cementerio:

'A mí me cuesta media hora o tres cuartos...'
Y, mientras, cantan los pájaros
y el cadáver no llega,
qué pesados, en dónde lo tendrán.
Si nos quedásemos callados un momento,
no digo orando o pensando en la muerta
o en la muerte —no tenemos que pensar algo que ya somos—;
pero el silencio es algo a acuchillar con el parloteo.
Sonreimos como si estuviéramos en una reunión,
sonriendo con nuestra sonrisita,
sonrisita, porque no es mi muerte la que entierro,
sonrisita aparta-muerte;
también alguna lágrima, pero siempre, la sonrisita,
así es como estamos enterrando a nuestra madre.
Ella no tenía sonrisita cuando me parió,
cuando me estrechaba contra su cuerpo,
la sonrisita nuestra.
Quiero, madre, que yazgan contigo,

como flores, todas nuestras sonrisas
de plástico, de imbécil.
Madre, sonrisitas escapatorias,
¡ponte de una vez serio, hombre, por algo que no sean tus asuntos!
Tus pequeñeces: '¿cómo haré para salir cuando acabe, es prohibido a la derecha,
mi amigo de Valladolid...'
Ponte, por favor, serio,
deja tu mundo tonto,
desenmascárate.
Aquí, ante la muerte, la máscara
métetela en el bolsillo de la chaqueta,
quiero verte sin ella, a ver si hay algo detrás,
¿otra sonrisita?
Grita, ponte a bailar,
que el más valiente cante
y los demás lo coreemos;
después, que se anime otro
y haremos una fiesta de muerte y de llanto,
dejaremos los asuntos: 'no se puede, chico, la caravana...
relativo....
puede salir mejor o peor...
bueno, no creas...'
Tan corbatas y pañuelos, el vestidito,
dejaremos todo eso y a llorar cantando,
a cantar llorando
por nuestra misma muerte, hijo, por la tuya.
Verás después como ya no te pones la sonrisita,
cómo te vas, hermano, entregando,
cómo eres, por un momento humano,
sin charla televisiva
en este entierro en el que tú mismo te entierras;
cuando yo me muera quiero que cantéis.
¡Si hasta el coche fúnebre no es negro! Nada de luto, nada de nada:
el óbito, la defunción. Compréndelo,
es natural que se haya muerto.
Como muere el porcino,
la fauna y la flora,
lo comprendes y ya está:
ha muerto tu madre, es que era muy ya vieja,
lógico,
lógico,
lógico.
Ni luto ni zarandajas: lógico.
Y a tus asuntos,
aunque te acuerdes alguna vez de ella,
a tus asuntos sí, consistentes:
una avería en el carburador,
mi hijo no ha aprobado,

mi mujer coquetea excesivamente con ése.
Mi madre era un problema para ella y para nosotros;
ya está zanjado.
Yo soy una inteligencia y un sinfín de dificultades,
ésa era una de ellas
¡y eso es todo!

§ 5. *Enajenación y alienación*

Yo puedo vivir desde mí mismo (autonomía) o desde lo que me represento que otro se representa de mi vivir (heteronomía); en este segundo caso se trata de vida enajenada; en ella la actuación del agente no se mira en él mismo, sino que se vuelve a un ajeno. Adán, después de la desobediencia, se esconde de Yahvé y cuando éste le pregunta la causa, dice: «Vi que estaba desnudo». Se mira a sí mismo desde la mirada de su deidad. Dice san Agustín: «¿Y que otra cosa es oír de Vos lo que ellos son sino conocerse?» (10 3); autoconocimiento enajenado. Adán pensó *le* estoy desnudo, estoy desnudo para Él. Ni para sí mismo ni para Eva tenía sentido la palabra 'desnudo', pues nunca habían estado vestidos; Yahvé, en cambio, no estuvo nunca desnudo ni jamás lo estará, pues la sensación y el eros le son desconocidos. El reconocimiento se representa con el dativo ético. Dios pudo haber dicho a Adán: '*me* estás desnudo' —como hemos visto de algunos padres— por eso los expulsa del paraíso. La enajenación no es básicamente ser (A, B, etc.), aunque las esencias pueden acompañarla. Es, como toda conciencia, un *estoy* petrificado, estasis. «Agradóse Yahvé de Abel y su ofrenda, pero no de Caín y la suya. Se enfureció Caín y andaba cabizbajo» (*Gen* 4 5). He aquí de nuevo juntos al alienado y al enajenado. En esta conciencia yo me reflexiono en otro, mediante otro; no me pertenezco, me conozco dependiente. Es más importante lo que piensa él de mí que lo que yo en realidad sea; la actividad que era mi vida se ha parado, soy un producto de su pensar, estoy a sus expensas. No puedo luchar porque, a pesar de la afrenta, sigo reconociéndolo a él, reconocido por él. El prójimo «no me constituye como objeto para mí, sino para él" (Sartre 353). En realidad no es él sino yo, pero por mi enajenación, no me doy cuenta; pues una cosa comprobamos en este mito: que el enajenado sigue siendo alienado, se creía ya liberado, pero sigue esclavo, llorando porque su señor no le sonríe, y odiándolo. Caín tenía dos opciones: la vital, alejarse, intentar olvidar, rehacer su vida lejos; y la mortal, vengarse. Es lo que hizo, con lo cual pasó a un nuevo estadio.

La heteroconciencia es la reflexión de un extraño respecto a mí: yo no me veo a mí, hago que sea otro el que me vea y me juzgue. ¿Cómo se puede llegar a esa depauperación, a esa renuncia? Quiero vivir mi propia vida, quiero vivirla entera, ¿por qué constantemente me enajeno? Me hago carnaza para que otros hinquen los dientes, ¿por qué? Moriremos mañana... enajenados. Tal vez sea rentable para los que hablan de la ultratumba: 'me enajeno aquí para allí...' Pero el deísmo es enajenación desde su raíz, el origen de toda enajenación. Es la apología de El-de-Fuera mirándonos. Somos suyos, hemos nacido para servirlo, todo lo hacemos ante él: coitar, jugar, poetar, orar, y para él. Nuestra vida lo es por cuenta ajena, no sólo en el trabajo, también en casa, en lo íntimo, desposesión; jamás es vida auténtica, siempre pendiente de su mirada.

Puedo intentar amarlo, pero es amor de lavado de cerebro, no puedo querer a quien me restringe, es antinatural. Él anota nuestras infracciones, nos está juzgando siempre, hace que lo reconozcamos para convertirnos en conciencia; nos juzgará al final y es muy posible que nos condene, por lo menos, con ese temor andamos. Los amantes de la vida decimos que el miedo es el mayor pecado, pero el deísmo se basa en él. Es la religión de la amenaza: se extendió amenazando que el final del mundo era inminente. Con el miedo es imposible el espíritu, pero eso les tiene a ellos sin cuidado; es el Protoenajenador. Es infinitamente poderoso, sabio, santo, el deísmo exalta para conseguir más fácilmente la enajenación: así yo soy lo impedido, lo torpe, lo malo; lo ensalzo a él para humillarme: no soy digno de Su mirada, de Su amor. Él es el agente, mi vida no es mía, es suya, tengo que estar pidiéndole siempre que me dé esto, que no me quite aquello. Todo lo bueno no lo alcanzo yo, es él quien me lo da; y todo lo malo de mi maldad me llega. La consecuencia es la culpa. Para los alienadores somos los destructores del orden del mundo, un peligro; pero todavía más para los alienados, que tienen miedo de caer en la tentación de la enajenación. Además nos tienen envidia, porque hemos sido más valientes o más desesperados. Pero algunos no pueden con la culpa y se vuelven a la alienación, que ya no puede ser de una pieza como antes y sufren de ambos cuchillos. La culpa me devoraba a mí de niño, pasaba delante de los policías temblando. Me reflexionaba como materia que ellos podían hacer culpable a su capricho. El padre de un amigo mío se tropezó con ellos y echó a correr; lo consideraron culpable, le dispararon y lo mataron. No lo era, pero lo era; aunque inocente, lo era. Nacido y criado en este medio, ¿cómo va uno a poder alcanzar la vida? Puede uno ser existencialista, pues Sartre decía que todos somos culpables, e incluso llegar a vitalista, que no es más que aspiración; pero vital, jamás; predicamos más para otros que para nosotros.

La enajenación tiene dos momentos: es enajenación *de* mí mismo y enajenación *en* otro. Me enajeno de mi vida, la desprecio, por eso me voy de mi propio vivir. ¿Será porque el otro me ofrece otro mejor? Huyo de mí para refugiarme en él; si me amase, está bien que fuese a él; pero me maltrata. ¿Por qué si a un infante le falta el boli dice '*me* lo han robado' y si me despierta por la noche el vecino de abajo me entran ganas de coger un martillo y golpear el suelo, como si lo hubiera hecho a propósito? ¿Por qué voy a quien me veja, me insulta, se burla de mí, tan mal estoy en mi vivir? ¿De qué huyo, al huir de mí? De la actividad que debiera ser mi vida. Y me enquisto en otra para no vivir la mía. ¿Por qué lo hago, por qué? ¿Habrá que postular como hace Freud, un 'instinto de muerte' en oposición a la vida? ¿o tendremos que decir con Rousseau: es el mundo, que nos envicia; por nosotros mismos tenderíamos a la dicha? Hemos hablado del deísmo enajenante y de la opresión que hace que tengamos mentalidad de esclavos. Pero ¿quién inventa lo uno y lo otro? El primer hombre deísta, si puede hablarse así, ¿por que se enajenó? Si contestásemos que inventaron las deidades los que viven de ellas —lo cual es superficialidad— para oprimirnos, tendríamos la opresión como origen de la alienación y la enajenación. El opresor, ¿por qué oprime? Si el objetivo es ser feliz, sólo viviendo puede alcanzarse la felicidad. El opresor se monta encima de mí, para que yo ande por él; guarda para sí lo que nos pertenece a todos. ¿Es que así se entrega y acoge más? ¿o tal vez a él no le importa eso? Entonces, si no le interesa la vida, y no hay otra cosa, ¿qué busca? Habrá que elegir entre estás dos repuestas: existe la muerte y algunos la buscamos, tal vez como descanso; o: no

hay más que vida, que el mundo degrada. Pero en realidad se trata de una sola: igual que si intentásemos que un corcho no se hundiera no lo conseguiríamos, del mismo modo si no hubiese proclividad en nosotros hacia la muerte, nadie ni nada nos apartaría de la vida. Si somos alienables y enajenables, es porque la muerte está en nosotros, al menos como posibilidad. Podemos estar muertos, ser muertos vivientes, no tenemos más que mirar a nuestro alrededor y a nosotros mismos; pero podemos también encaminarnos hacia la vida.

La praxis vital es actividad adecuativa y referencial, cuando ambas son activas la una exige la otra; pero hemos visto que a veces la adecuación se hace pasiva y entonces no pide la colaboración de su compañera, se hace excesiva, es la alienación; y que otras veces sucede lo mismo con la referencia, es la enajenación. En ambas existen los mismos niveles y el mismo criterio clasificatorio: del primero al segundo, por la frecuencia: ocasional el primero y adictivo el segundo; del segundo se pasa al tercero por la tercería; del tercero al cuarto, por el juntamiento de las dos mortandades. En la enajenación primera A teme a B o lo desprecia, etc. Piensa que el activo es él mismo y que el otro es pasividad, y sin embargo es al revés, pues esos sentimientos lo hacen dependiente, se halla en la heteroconciencia, que puede hacer autoconsciente para intentar liberarse de ellos, aunque sería más vital lograrlo como los infantes en la inconsciencia. La enajenación segunda, más estática, es la represión, entendida en un sentido más amplio que el psicoanalítico, el parado, el que no se atreve, el tímido; a mí en la infancia la referencia se me había convertido en heteroconciencia y estaba inmovilizado por ambas conciencias; aquí la autoconciencia puede menos y la praxis vital está más lejana. Es una inmovilidad y una cárcel que fabrica uno mismo; esta enajenación sería insoportable sin el pseudo consuelo de la tercería, con ello tiene A a quien echar la culpa, contra quien blasfemar y a quien pedir ayuda. En ella A está viendo a B no como lo veía en la segunda, directamente, sino como lo vería la instancia siempre en algún modo irreal C. Por ejemplo, la actividad del trabajador bajo la hipotética mirada del jefe; la del celoso con su mujer, etc. La tercería implica siempre enajenación, pues para que se produzca es necesario que la actividad del primero con el segundo sea referida desde un tercero. El enajenado está inmovilizado; aunque muchos solemos ser proclives a grandes audacias, lanzados a ello por la desesperación; después nosotros mismos nos asustamos de lo realizado. Todo enajenado, pero sobre todo este tercero, tiene una mirada de terror, podemos comprobarlo en una fotografía de Kafka. Y es inevitable que esto suceda pues el reprimido tiene un mundo interior más complejo que el alienado, que puede fácilmente desdoblar su temor con fantasmas, su deber con un dios. Es más fácil que el deísmo lo haya inventado un enajenado que un alienado. Siempre que un enajenado actúa lo hace alienadamente, siempre que un hombre hace tonterías respecto a una mujer es que está celoso; ambas mortandades quieren siempre juntarse, tal vez porque intentan de esta manera reconstituir la praxis vital dual. Ya el invento de la instancia C no puede considerarse sino alienación. Por lo tanto la diferencia entre la alienación y la enajenación terceras hay que pensar que es más bien de grado.

Estoy entrenando a Nuria de portera, no puede jugar en otro puesto, se lo impide una malformación en los pies, y ella adora el fútbol. Le lanzo el balón bombeado, le recomiendo que lo agarre, que no se le escape, que eso es lo más importante. Ella me lo arroja con la mano, lo recojo, lo preparo y se lo lanzo, a veces con la izquierda, a veces con la derecha: 'Abrázalo como si fuera un bebé', la animo. Es

una mañana fabulosa. Comienzo a oír a mi izquierda una cierta algarabía, que me jalea burlona-mente cuando tiro: unos mayores, a los que di clase hace años, uno de ellos fue delegado por primera vez conmigo y estaba admirado de que lo hubieran elegido precisamente a él. Cuando voy a tirar, hacen un eco de voces. Empiezo a sentirme mirado, juzgado, sobre todo si fallo; menos mal que esta mañana estoy en forma. Pero me voy petrificando, me veo a mí mismo: un viejo chutándole a una niña con guantes y rodilleras; debiera estar con mis compañeros perorando, en lugar de estar aquí haciendo el ridículo. A veces oigo que me insultan, me llaman 'Pelusa', por mis pelos blancos alborotados y mi afición al fútbol. ¿Por qué será que lo que dicen los demás de uno se le clava en el cerebro, no le deja vivir? Me lo preguntaba ya de niño. ¿Por qué si le decían a mi amigo Paco 'hijo de puta' se revolvía furioso contra quien fuese, armado con lo que encontrase? Si no le han hecho nada, sólo una palabra... Ahora se me están quitando las ganas de tirar a gol, pero resisto. Ellos me representan chiflado, y están consiguiendo que yo también me encuentre así, pero no es tan fácil. Estoy ya de vuelta de esas conciencia-ciones. Me estoy convirtiendo en su presa, me hubiera gustado olvidarme de ellos entregándome al juego con Nuria o reírme también con ellos, no darle importancia, disminuir la coz enajenante que me está ganando. Decirles: llamadme lo que queráis, estoy por encima de vuestros motes; pero me tienen cogido. Los insultos hacen daño porque uno hace suyo lo que dicen de él. Si, por ejemplo, mi mujer dice de mí que soy un egoísta, yo puedo o bien aceptarlo, con lo cual quedo preso de ese concepto, o bien permanecer en combate mostrando que no es cierto. Mi única sustancia es la vida, que es movimiento. Si acepto que soy egoísta, quedo atrapado. Me quita la capacidad de fluir, de pasar de unos a otros estados, de sentir. Lo convierten a uno en esencia, en personaje, en loco. El tirano quiere evitar esa situación, por eso no admite la crítica y propala imágenes delirantes de sí mismo. Yo quiero aceptarlas: criticadme, insultadme; me reiré con vosotros. Mi público de chicos mayores, como no tiene oposición, se crece; decido volverme para hablar con ellos: he sido su profesor, se acallan.

Éste puede ser un ejemplo de enajenación tercera.

En el nivel cuarto yo daría un paso mortal más: enajenaría a mis enajenadores: les tomaría el nombre para dárselo al jefe de estudios de la segunda sección, por ejemplo; pero la prueba de que esto es mayor muerte es que entonces me costaría mucho más esfuerzo volver al juego con Nuria: un enajenador jugando, con los niños aquellos cabizbajos hacia el castigo, no sería posible; dejaría a Nuria y volvería con mis compañeros con los cuales aliviaría mi alienación punitiva diciendo frases como: '¡Es el colmo! ¡si no los reprimes se te suben a la chepa!, etc. Como decíamos al hablar del mito cainita, hay dos maneras de intentar liberarse de la enajenación: la violenta o mortalista y la no violenta o vitalista; Caín optó por la primera; continuemos la cita bíblica: «Se enfureció Caín y andaba cabizbajo; y Yahvé le dijo: '¿Por qué estás enfurecido y por qué andas cabizbajo? ¿No es verdad que, si obraras bien, andarías erguido, mientras que si no obras bien, estará el pecado a la puerta como fiera acechándote ansiosamente, a la que tú debes dominar? Cesa, que él siente apego a ti, y tú debes dominarle a él'. Dijo Caín a Abel, su hermano: 'Vamos al campo'. Y cuando estuvieron en el campo, se alzó Caín contra Abel, su hermano, y le mató». Se adivina el debatimiento y, finalmente, el salto punitivo. Hay un proceso durante el cual la enajenación llega a su tránsito; en él es fundamental sentirse excluido. Entonces uno es conciencia enajenada. La con-

ciencia es lo que más duele: cuando un alumno es agredido por otro llora desesperadamente hasta que no se le impone un castigo al agresor, entonces cesa milagrosamente su llanto: porque se ha hecho justicia, porque el otro es ahora, como él antes, conciencia enajenada. Decimos del enajenador: 'es malo', 'tiene malas entrañas', 'es egoísta', queremos decir: 'me hace esto', 'no me hace esto otro': yo, lo quieto, lo inmóvil, lo muerto, ¿por qué le pegas a este niño? Le pego porque me ha enajenado, me ha convertido en cosa, en 'Pelusa'.

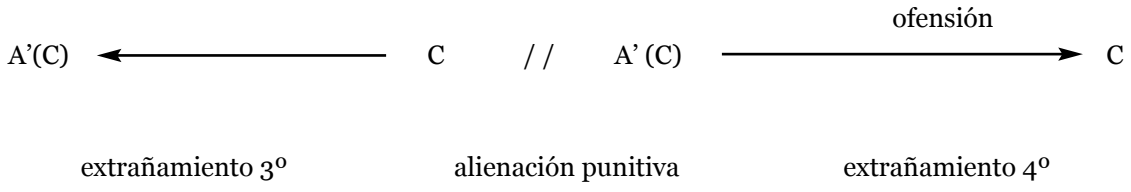
Caín estaba dividido entre la ira y la compasión; no quisiera matar a su hermano, pero es lo único que puede hacer contra la deidad. Es el primer terrorista, su necesidad divina, su alienación es tan terrible que le hace ciego al sufrimiento de personas inocentes. ¿Cómo puede alguien acercarse a un desconocido, ponerle una pistola en la sien, ver su mirada despavorida y apretar el gatillo? Porque él está enajenado todavía más que su víctima.

Podemos completar la explicación anterior: Nuria, la niña de antes, es una gran pintora. Es insegura en otras cosas, pero cuando se pone a dibujar está tranquila y hace maravillas. Yo digo eso en clase y sus compañeros piensan que la prefiero, y la odian, la insultan, le pegan. Me ha pasado esto otras veces. Igual que Caín, que odia a su hermano porque su dios lo prefiere. No puede odiarlo a él, la alienación se lo impide; odia a Abel. Esta explicación está de acuerdo con el deísmo totalitario de aquellos antiguos tiempos. La actitud de la deidad no es educativa. No le importa Caín, no le gusta o no está de acuerdo con su manera de ser, y lo rechaza. Caín le lleva servilmente la ofrenda, prototipo de toda ofrende de todo siervo a todo señor, pues el deísmo es nuestro mejor amaestrador. «Y agradóse Yahvé de Abel y su ofrenda, pero no de Caín y la suya». Probablemente Caín llevaba más sangrante la herida de la conciencia resultado de la expulsión del paraíso y esto era lo que le separaba de su dios. La cuestión es que está enajenado, relacionándolo con mis alumnos yo afirmaría que no odia a Yahvé porque el reconocimiento se lo impide, y como no puede escapar, se debate inútilmente; por el contrario odia cada vez más a su hermano, cuantos más desprecios recibe, más. No puede marcharse porque sigue alienado, vuelve todas las mañanas a recibir el mismo desprecio. Caín, al entregarle sus frutos y Abel, al matar en el ara animales, se inmolaban ellos mismos. La raíz de toda nuestra muerte está ahí, en hacerme víctima, hacer activo al otro o a lo otro y yo convertirme a mí mismo en pasividad sufriente. Víctima ante la deidad; víctima ante otra persona, rompiendo la noble igualdad que debiera reinar siempre entre nosotros; víctima ante una enfermedad, y me hago cosa sufriente. Siempre que renuncio a la vida haciéndome víctima —es lo que ha estado haciendo durante miles de años la humanidad ante sus deidades— lo pago caro, porque o me convierto en cosa sufriente o reacciono agresivo, insultando, matando; estaré en un callejón sin salida. Y de nuevo tendremos que preguntarnos, ¿por qué la humanidad ha inventado dioses para sentirse víctima, para morir ante ellos? En realidad, cuando me hago víctima de alguien lo hago a él mi verdugo. ¿Que es primero: me convierto en víctima, conciencia enajenada, y después me invento al señor, o primero es éste y después aquélla? ¿Y por qué, por qué? Que hay en nosotros una ansia de muerte es indudable, por eso las religiones mistéricas, las más cercanas a la de la vida, se inventan deidades que son chivos expiatorios, que cargan con nuestros pecados. Las culturas arcaicas tienen festividades de este tipo. En Tudela vi, ahora reducido a folklore, cómo perseguían a tomatazos y chorreando a uno que figuraba el mal. En Grecia clásica exis-

tía el *pharmakon*, con este cometido; en Galicia nos quitamos el meigallo saltando hogueras purificadoras. Esta muerte que llevamos dentro, el deísmo con sus sacrificios la ha aumentado.

Está bien intuido en el texto bíblico el debatirse del protoagonista, se habla del salto punitivo: «a la puerta como fiera acurrucada, acechándote ansiosamente»; la enajenación cría siempre una fiera. Yahvé advierte a Caín que debe dominar su ira, su envidia, sus celos, su despecho e intentar imitar a su hermano. Seguro que él es mejor en otras cosas: en libertad, en creación, todos somos mejores que los demás en algo, pero le faltan las virtudes que la deidad desea: la mansedumbre, la obediencia, el respeto. Para hacerla soportable, tendemos a convertir la enajenación en alienación; si no podemos, la única solución es convertir al enajenador en enajenado. Cuando Caín decide no aguantar más, su sufrimiento cesa, una inhóspita alegría lo conmueve. Ya no le importa que Abel sea su hermano; la alegría del salto punitivo es la única luz de esta enajenación, nos saca de la impotencia, nos apropiamos de nosotros mismos, se recupera una aparente vividez al desaparecer la tercería por un instante; pero es mortandad.

Estamos en la enajenación cuarta, que es enajenación de la enajenación, es decir, alienación. Tiene este esquema:



En el primer miembro, el agente se convierte en conciencia enajenada y ésta, tras el salto punitivo, ofende al presunto enajenador. La punición es llevada a cabo, no por el agente, que se ha perdido en la heteroconciencia, sino por el *estoy* enajenado, lo cual aumentando su impulso lo lanza a la aventura. El salto punitivo exige que el enajenado se convierta en *alienado*, es un paso difícil, por lo cual es necesaria una gran enajenación: de la coz enajenante al salto punitivo sin pasar apenas por la humanidad; no *conozco* al otro refiriéndome y adecuándolo, lo primero pasando a lo segundo y lo segundo siendo mediado por lo primero.

Hemos hablado de la enajenación tercera, que prepara el salto punitivo. Éste es el fundamento de la cuarta; la ofensión posterior, tan aparente, no es más que consecuencia. En la adecuación cognoscitiva se produce un salto: miro la materia (esto que tengo delante) con intención perceptiva y obtengo (salto, cambio de nivel) este árbol. Dentro de la misma articulación cognoscitiva también se producen saltos: con varios objetos compongo uno nuevo (deducción); la montaña tiene sombrero de nubes y el viento viene del oeste, esta tarde lloverá. ¿Qué diferencia hay entre los cambios de nivel adecuativo e inferencial y el salto punitivo? Que en aquéllos sigo siendo lo que era antes del salto, y en éste me he convertido en lobo. ¿Era lobo, por eso salté; o me hice lobo en el salto? Una respuesta afirmativa a lo primero sería deísta; a lo segundo, vitalista.

alienación punitiva

Si cuando me relaciono con alguien me siento ofendido por lo que dice y doy el salto punitivo intentado a mi vez enajenarlo a él —puedo simplemente dolerme y no salir de la enajenación—, aparece no un cambio de nivel, dentro de lo mismo, sino algo completamente nuevo: en primer lugar, paso de lo que él dice a su persona y pienso que es un estúpido, lo desprecio. He rebasado ya la enajenación y estoy en la alienación, muchas veces nos satisfacemos sólo con esto: los que piensan cosas ofensivas de alguien y los que las dicen en su ausencia; se encuentran a medio camino entre la enajenación y la *alienación punitiva*. Pero la liberación punitiva plena necesita dar un segundo paso, la enajenación del otro. Lo insulto, levanto el puño para pegarle; si no se llega hasta aquí, la punición no se cumple. Su fin es restablecer la autonomía que desapareció en la enajenación. Para ello se necesita que la ofensión sea llevada a cabo y el otro quede enajenado como yo lo estaba y que además sepa que está siendo enajenado por mí, como yo sabía que lo estaba siendo por él: ése será el momento de mi triunfo, he estado tanto tiempo por debajo; ahora estoy bailando encima. Es al momento más vital de la enajenación cuarta: ahora el antes enajenado está sentado encima de su opresor. En este intento de liberación no se pretende jamás la igualdad: o yo estoy debajo o lo está él, entonces exulto; pero pueden volverse las tornas, y de nuevo gemiré abatido.

Podría suceder que el otro no haya pretendido ofenderme, mas con que yo me lo crea es suficiente para que la alienación punitiva se dé: veo a Carmen muy pintada: su acto de haberse pintado así lo vivo como una ofensa a mi persona (enajenación).

Pienso: 'debe creerse que tiene veinticinco años' (salto punitivo). Me vuelvo de espaldas, para herirla con mi desprecio (ofensión). Yo estoy furioso y ella tranquila, y eso no es justo; me gustaría hacerle tanto daño como ella me está haciendo a mí. Los infantes tienen esto muy claro: si el otro le da una patada, él le propina otra, si puede; si no, se lo dice al profesor, para que lo castigue. Primero va tras el agresor; si no lo alcanza, se echa en el suelo llorando desconsoladamente. Cuando yo le digo que haremos un juicio en clase, desparece inmediatamente el llanto, corre de nuevo tras el balón. Esto demuestra que no le importaba la ofensión física sino la enajenación en la que estaba: si él consigue enajenar al otro, habrá ahora un solo enajenador —el dolor de la patada no importa—, y será él. Nos liberamos de la enajenación enajenando, desde su origen en la animalidad, la humanidad no sabe sino responder a una con otra, en lugar de juntar ambos bandos para comprender y desmontar la alienación surgida, y que vuelva la paz; estudiar sus causas, remediándolas, en lugar de lanzarse a un juego de venganzas interminables que nada resuelven. El alienado no tiene en cuenta al otro, sus circunstancias, la causa de su acto; mecánicamente se enajena y se lanza a enajenar: si viese las razones por las que el otro actuó, si hablase con él, si consiguiese que el otro se disculpara, conseguiría establecer la igualdad, siendo humanamente activo y no pasivamente bestial. La punición es alienación porque es adecuación pasiva, adecuo al que me enajena mecánicamente; en lugar de ser activo intentando entender con la cabeza fría, me dejo llevar. Si me da un bofetón, en vez de desmontar la enajenación del otro entendiéndolo y haciéndole ver su acción, me alienaré como hizo él y repetiré su acción. Yo digo a mis alumnos que en lugar de devolver el golpe, dialoguen, que pidan explicaciones al ofensor; pero esto exige esfuerzo, lo automático es golpe por golpe: si me enajenan, enajeno, pero así nunca se restablece la igualdad. Además uno puede enajenarse sin culpa de nadie; este método de libera-

ción se presta a la injusticia. En el caso anterior, mi mujer tendría que tomarse el trabajo de convencerme de que tiene derecho a pintarse cuanto quiera; una vez convencido, cesaría mi enajenación y se restablecería la igualdad. La punición —'¡Eres un imbécil!', '¡Tú, un idiota!— no es otra cosa que enajenación desesperada: '¿Por qué *me* has hecho esto?'. Y tú, ¿por qué *me* has hecho aquello?'. La liberación punitiva no es otra que un sentirse lastimosamente enajenado y protestar. Por eso hay que comprenderla e intentar desmantelarla, más que castigarla.

A veces el ofensor no necesita chillidos ni golpes, puede valerse de juicios aseverativos. Al día siguiente de un enfado con mi mujer, estaba yo en la cocina desayunando y apareció. Le tenía rencor y mis juicios sobre cosas encubrían censuras: 'la olla a presión tiene la goma deteriorada (='¡no te preocupas de comprar una goma!). 'No he podido tomar el kéfir porque no se le puede poner leche esterilizada (='¡haber si te preocupas de comprar la leche adecuada!'), etc. También puede suceder lo contrario: estar uno muy enfadado gritando y mantenerse en la enajenación, los chillidos ser quejas impotentes: se da mucho en las madres, que chillan a sus hijos, pero ellos están tranquilos, saben que esos gritos no son punitivos, no los enajenarán.

Esta enajenación pone pétreo el rostro del punidor. Parece una gran cosa, y sucede como con las tormentas veraniegas: mucho espectáculo por fuera, por dentro, un pobre enajenado; le pinchas el agravio y se desinfla. Es lo que tenía que haber hecho Yahvé con Caín, antes de que hubiera cometido la ofensión, decirle: 'Vamos a ver, hijo, dime qué te sucede', en lugar de darle normas que no estaba en condiciones de cumplir; que le servirían luego para tener una coartada para castigarlo; se le podrá así acusar de incumplimiento de esta ley y esta otra y encerrarlo en la Cárcel; entonces se aumenta la culpa propia con la legal. Con esta carga es muy difícil levantarse, parece que es eso lo que se pretende, aunque se diga otra cosa, y el escarmiento de los posibles punidores. Se parte de la maldad de la humanidad y de la vida, y se dan normas para convertirla en bien: tú, por naturaleza, querrías hacer esto, no lo hagas. Es la moral de los Mandamientos por la que todavía nos regimos: allí no se dicen los años de cárcel, eso lo concretamos ahora nosotros. Son mandamientos, órdenes que hay que cumplir. Todas negativas, todo prohibiciones; nosotros estamos a favor de la vida y pedimos más que una moral de normas una ética positiva de reglas de las cosas mismas, inmanente. Una ética vital de recomendaciones para que la vida sea más plena. Al no haber normas, no habrá pecado si no sigues la vía correcta; vivirás peor, eso es todo. Si alguien incumple las reglas, el perjudicado es él, bastante castigo tiene. ¿Por qué vamos nosotros a ponerle más? ¿Y si hace daño a los demás, si mata, como Caín? La humanidad ni es buena ni mala, quiere vivir; su gran pecado es estar enajenada y de ello el mayor responsable es el deísmo. Yo todavía no he visto a una persona mala; he visto a soldados encerrados en calabozos, y a muchos alumnos castigados por no cumplir las normas. La maldad es la muerte, todo lo que disminuye la vida. Caín no era malo, estaba enajenado. Matando a su hermano, estaba en realidad matando a un fantasma del cual se sentía preso, intentaba librarse de su enajenación. Dicen que los locos agreden porque ven a su víctima convertida en monstruo; así mató a Villaescusa y a su mujer el hijo de ambos: los veía alimañas; igual hacemos nosotros cuando ofendemos a alguien: lo vemos despreciable, infame, porque estamos enajenados en él. Lo mismo el que se suicida: quiere librarse de su propia monstruosa conciencia. Alienación y enajenación son la causa de toda la

muerte que hay en el mundo. La alienación es infancia chupona, más pronto o mas tarde pasamos a la enajenación, después intentamos la reparación punitiva. En la primera vivimos la vida de otro, en la segunda nos sentimos utilizados, en la tercera conseguimos una cierta plenitud, pero es aparente por dos motivos: porque seguimos dependiendo del otro, si él mismo no se enajena no está cumplida; y porque la euforia punitiva puede dar lugar, si la ofensión es excesiva, a un sentimiento de culpa. Si alguien me aliena y yo lo conciencio, intento a mi vez, ya no alienarlo, sino enajenarlo, necesito que se dé cuenta de que está en mis manos. Por lo tanto, una vez superada la alienación, una vez salidos del infantilismo alienatorio, la dialéctica es establecida entre los otros estadios. Y vemos que hay circularidad entre ellos: si estoy enajenado en ti, intentaré liberarme punitivamente, es decir, enajenarte; mi enajenación en ti me lleva a intentar que tú quedes enajenado en mí. Hemos visto que en esta dialéctica nunca se da la igualdad, siempre hay uno encima y otro debajo. Además, lo uno pide lo otro: si veo que alguien está enajenado en mí, fácilmente me alieno punidor; y al revés, si alguien se me acerca punitvo, tiendo a tomar el papel complementario. La enajenación tercera es de burros; la cuarta, de tigres; recibes la coz enajenante y te lanzas al cuello del enajenador. La dialéctica tercería/punición queda establecida finalmente como el intento permanente del enajenado de convertirse en alienado y el intento del otro de que siga siéndolo. Conduce y refuerza la opresión.

Sólo podemos ser auténticos si no se interpone un tercero en nuestra actividad, si ésta es genuina y parte de nuestra propia necesidad y de lo que estamos haciendo. Somos heterónomos tanto biológica como vitalmente, y es en la heteronomía precisamente donde se puede demostrar mejor la autonomía, cuando las circunstancias nos son adversas; no otra cosa es la sabiduría, como veremos en la segunda parte en Gandhi y Lao Tse. La filosofía es inmanente porque no reconoce ninguna autoridad más que la experiencia y el razonamiento. La sabiduría es contraria a la ofuscación de la alienación y a la sujeción de la enajenación. La inmanencia no es soledad, tampoco individualismo, tampoco autarquía; es liberación de toda trascendencia. Cada actividad, para ser realizada bien tiene necesidad de autonomía: la del poeta, la del amante, la de una nación, que en su ámbito no sufra interferencias extrañas. Tanto las personas como las naciones necesitan la autonomía para lograr la autenticidad, vivir del modo cómo soy, sin coerción exterior, realizarse. El nacionalismo, si es autónomo no puede ser alienado, de lo contrario sería contradictoriamente autonomía heterónoma; la soberanía, si llegase, no sería otra cosa que consecuencia. Autónomo es el que no depende de una instancia trascendente aunque sí inmanente, pues en la vida todo depende de todo; es vital la heteronomía inmanente, no la trascendente. La vida es actividad que entrelaza a los vivientes autónomamente. La actividad vital es autónoma, es decir, inmanente, no se sale de la vida, que somos todos, independiente de instancias exteriores a mí y a nosotros mismos. La autonomía exige la inmanencia; vida trascendente es imposible, pues sería dependiente de una instancia externa opresiva o ilusoria. La trascendencia es un mal porque nos quita la posibilidad de vivir desde nosotros mismos. La vida tiene en la inmanencia su comienzo y su límite. Es actividad —en seguida tendremos que decir en qué consiste— autónoma; lo contrario es la alienación y la enajenación, que son pasividad heterónoma. Lo que nos trasciende —los dioses, la muerte—, lo que nos somete, lo que nos debilita; a fin de cuentas, la pasividad, es lo heterónomo. El deísmo es heteronomía y pasividad,

porque enajena y aliena; no podemos decir que sea sólo muerte, pues ha germinado mucha vida en su seno, pero ahora es una barrera, pues la humanidad en su progreso lo ha sobrepasado. Creían sus inventores que habían encontrado un recurso inagotable y no es así; sólo haciendo a la deidad inmanente podría vivificarse. En el cosmos el infinito está desierto, sólo existe esta vida nuestra. La vida es inmanencia; la muerte y sus tras-mundos, trascendencia. No hay más vida que la de nuestro planeta, la de nuestro país, la de nuestros amigos, la de nuestra familia, la de nuestra intimidad personal; lo demás es muerte y opresión trascendentes.

Capítulo segundo
ALTOR

§6. *Vegetación y humanación*

La vida tiene dos calas básicas, una que es la vegetación, sobre la cual se asienta otra que es la humanación, la única vida a nivel humano, por lo cual la llamamos así; la primera sola no es la vida, como tampoco lo es sola la segunda, pues ésta supone siempre aquélla. La vegetación tiene lugar al nivel del organismo, pero éste no es agente o yo, aunque tenga carácter unitario, reconocido ya desde los hipocráticos, que afirmaban que el cuerpo es un sólo órgano y la vida vegetativa una sola función. Para mantenerse vivo y desarrollarse, al organismo le es imprescindible darse y recibir. Ambas cosas pueden verse ya en el feto, que nace sólo cuando está maduro, lo mismo que un fruto (dación); y es receptivo al mundo exterior en el que todavía no está, como han demostrado estudios ya antiguos. Después del nacimiento, es necesario mantener ambos lados de la cala vegetativa para que la vida permanezca. Por ejemplo, mi esqueleto se forma dativamente desde sí mismo al nivel del organismo, pero es también resultado de su recepción de la naturaleza del suelo que piso; si carece de calcio, esa carencia tendrán mis huesos. La mayoría de las escuelas filosóficas y científicas que han tratado de esta cala vital y también de la otra, son deterministas, al no admitir la dación y apenas la recepción, haciendo pasivo el organismo y el yo. Hacen sólo activo el medio; sin embargo, en todos los procesos vitales, por elementales que sean, se dan ambos lados vitales. Si hace frío, mi organismo realiza la acción de contraerse, tiritar; no sólo es activo el frío, sino también él. En Galicia decimos: «me ha cogido el frío», haciendo receptivo el organismo; en Castilla: «he cogido frío», haciéndome dativo a mí mismo. Es las dos cosas.

La dación/recepción vegetativa no alcanza a ser vida humana, pero es más que la vida de las plantas, en las que también se dan estos dos lados vitales, aunque no desde un agente que las viva. El árbol se entrega con las ramas abiertas al sol, y absorbe por los pelos de su raíz las sustancias minerales diluidas en el agua, es dación/recepción, pero no desde un agente que organiza y decide, al nivel que sea. En cambio, si tengo cáncer, no lo tiene mi organismo sólo, lo tengo yo, un yo que engloba vegetación y humanación, pues la nuestra es siempre humanada. Hubo un tiempo en que creía que la vida era naturaleza y me hice naturista y vegetariano; la naturaleza es (para nosotros) necesidad y azar, y la vegetación, la base en la que está asentada nuestra vida. A un árbol puedo llamarle ser vivo, pero no viviente, en el sentido en que lo es un animal y sobre todo una persona. La naturaleza ni está en sí ni fuera de sí, ni es vital ni extraña; podría decirse que los seres naturales vivos son procesos dativo/receptivos sin un agente que los haga suyos, al contrario de nuestra vegetación: la digestión no la vivo desde ella misma, sino desde mi yo humano. En ella puedo intervenir, en sentido positivo y, todavía más fácilmente, en sentido negativo: el exceso de trabajo, la preocupación, etc., pueden

perjudicarla. Pero esta intervención no es desde ella misma, sino desde mi yo, como si se tratase de alguien necesitado que me pide sueño, alimento; yo, no ella, es quien lo alcanza. No mando yo en la vegetación, y en seguida me demuestra que es ella el ama; somos como en un iceberg: la humanación la punta y ella, mi fundamento; por una parte, una especie de animal mudo y, por otra, yo. Como la fiera y su domador que, finalmente, es devorado por ella; pero yo quisiera ser también mi organismo.

Es enajenación estar siempre convirtiendo mi vegetación en representación; en cambio, no lo es para un ajeno, el médico. Por eso uno hace mal en estar siempre viéndose síntomas y diagnosticándose; es preferible estar realmente enfermo que ese vivir, que es un constante morir. De lo que no es más que vegetación se hace entonces humanación, que así se convierte en criada. Que yo tenga cáncer no es vida —a nivel humano— sino vegetación; cómo yo acepte y combata la enfermedad, eso sí es vida. Al representar la vegetación de otro, el médico no se cosifica a sí mismo, está simplemente practicando su oficio, que es auxiliar la vida vegetativa; si a su vez, estuviese enfermo, tendría que ir al médico como todos: él curaría a otro, y otro lo curaría a él. Pues si se dedicase a estar viendo en su vegetación síntomas, quedaría encerrado en sí mismo, parado. Carmen se encuentra en esta situación, con el agravante de que su información es escasa y desvirtúa la realidad. La causa de ello es la no aceptación, el no querer desesperadamente enfermar, intentar protegerse, y hace lo mismo con respecto a la salud de Diana y mía. Pero la voluntad no sirve para eso, más bien lo contrario. Decía Vallejo: «Ignoro lo que será del enfermo esa mujer, que le besa y *no puede sanarle* con el beso" (185). Es cierto, pero el enfermo vive su enfermedad ahora de manera diferente, después de haber recibido el amor de ella. Si tengo cáncer, aunque me ponga a cantar, seguiré teniéndolo, pero si canto es menos cáncer que si lloro. Querer (representación) sanar si estoy enfermo es querer lo imposible. Yo soy, antes que mi deseo, la propia enfermedad; yo, a nivel de organismo, me he vuelto loco. No se puede pretender estar sano siempre, a toda costa, pues enfermar es igual de natural. La salud es una manera de vivir; la enfermedad, otra, más dificultosa; como la niñez y la vejez. Pero someterse a la vida no quiere decir aceptar la enfermedad sin hacer nada para remediarla. Además de intentarlo, lo cual pertenece a la ciencia médica, la persona enferma tiene dos opciones: o entregarse a la humanación —los amantes de la vida se ocupan poco del nivel vegetativo, viven enteramente a nivel humano—, o vivir su enfermedad, no desde la representación, sino desde una humanación que englobe la vegetación; no considerando la enfermedad como algo ajeno que le sobreviene, sino como una parte de su propio yo, de manera mucho más real que su propia conciencia. No es algo que él «sea»; es —o puede ser— la propia enfermedad. Ni el enfoque representista (convertir mi propia vegetación en síntomas) ni el existencialista (personalización de la enfermedad) son suficientes; habría que vivirla desde ella misma, desde dentro. ¿Y cómo? No puedo hacerme organismo, pues tendría que tirar por la ventana mi vida propiamente humana. Pero puedo acercarme humanativamente a él. En primer lugar, descartando la representación, que no me da más que etiquetas, y descartando la conciencia, que me hace pasivo y doliente, pero eso no está al alcance de cualquiera, hace falta tener experiencia espiritual. Es lo que hizo Lucía, que es una santa. Cayó por las escaleras de su casa y se golpeó la cabeza produciéndose derrames cerebrales. Quedó inválida. Los médicos le dijeron que tal vez podría recuperarse muy lenta-

mente, ejercitándose. Ella se encerró en su casa, sin ver a nadie, sola con una sobrina que la cuidaba. En el lecho, con la mente aquietada, todo su yo, en sus dos niveles, entregado y acogiendo la vida única, se fue recuperando. Se dice que las posibilidades de contraer una enfermedad aumentan si me falta confianza en la vida; me haré, pues, vitalista, abandonando la vieja deidad, pues entonces le podré hablar en mí mismo y en los otros.

Más fácil es el diálogo con el sistema nervioso central: he estado muchos años levantándome muy temprano para elaborar y ordenar el trabajo recogido caminando por ahí, he convertido mi organismo en servidor de mi praxis. Hasta que llegó la crisis, y el S.N.C. se negó a seguir siendo criada. Después, cuando volví a las andadas, siguió negándose: estaba nervioso, no dormía, y otros problemas. Conseguí convencerlo de que no había nada qué temer: acabaría el trabajo a las ocho de la tarde. Después haría una hora de oración (unión); a las nueve cenaríamos Carmen y yo y nos quedaríamos hablando o leyendo, generalmente ella lee en voz alta poesía o algún libro espiritual, hasta las once. Un día a la semana saldría a orar en grupo (comunión). Me levantaría a las siete —no a las cinco, como antes— y haría otra hora de oración; después me ducharía, desayunaría y trabajaría otra hora, antes de irme al colegio. Mi organismo, desconfiado, aceptó; la cosa fue marchando, pero la representación, acostumbrada a ser la dueña, quería seguir mandando, mi lucha era someterla y, para ello tenía como aliado el espíritu. Generalmente, cuando tengo algún problema en el trabajo filosófico y me ocupa la mente por la noche, la representación se crece; además, con su predominio, la oración se hace dificultosa, y pierdo el remanso del espíritu. Sé, como santa Teresa, que la vegetación y el espíritu tienen intereses comunes; en cambio, el espíritu y la representación son opuestos, pues aquél es vida y ésta, no. En esta dialéctica entre filosofía y espíritu, la representación ha ido aumentando.

Ambas calas son incluyentes, el yo está en la humanación y, al mismo tiempo, la vegetación cumple su tarea: mientras amo apasionadamente, digiero y circula mi sangre como si ese amor no fuera con ella. Pero a veces hay interferencias, ayer comí y bebí en exceso, ahora me encuentro con una digestión pesada y ardores. Quisiera desayunar temprano, como todos los días, y ponerme a trabajar; no puedo. Esto me hace ver la distancia que hay entre mis dos calas, yo me identifico con la segunda y veo que tenemos intereses divergentes: ayer quería pasarlo bien, y ella no; ahora quiero trabajar, y ella no. Vivo humanamente, dejando a la vegetación ocupada en lo suyo; pero a veces se me hace presente por incomodidades o de manera más seria. Antonio tiene una cáncer avanzado y está sufriendo unos dolores muy fuertes. En su caso no le serviría a Lucía su vitalidad espiritual, pues se ve a las claras que es una enfermedad irreversible. Dice frecuentemente Carlos, mi cuñado: yo creería en las curaciones milagrosas de Lourdes cuando a alguien que está sin un brazo, rezando, le creciera. Tampoco es que el espíritu ayude sólo en las enfermedades psicosomáticas, pues la de Lucía no lo era; simplemente ayuda al organismo en algo que sin esa ayuda él llevaría a cabo con más dificultad. Pero, en este caso, cuando alguien rezando a alguien consigue sanar, habría que canonizar al creyente, pues él lo ha hecho todo; no a la persona rezada. La causa de ello es que podemos llegar a la enfermedad a través del sistema nervioso central pues «la corteza cerebral influye sobre los órganos, modifica su actividad funcional, el aporte sanguíneo a sus células y el curso de los procesos tróficos en ellas" (Bykov 133); esta es la causa de que haya habido siempre taumaturgos.

No puede llamarse vida (humana) a la vegetación sola. La biología sí puede hacerlo, porque para ella la vida cumple unos requisitos mínimos: hablan de vida en general; a nosotros nos importa la vida a nivel humano y desde ella misma. Los que defienden posturas integristas respecto del aborto y la eutanasia, ¿qué vida defienden? Será la vida desde el punto de vista biológico; no, desde luego, la vida humana. Para nosotros la vida es desde ella misma, y como la vegetación no podemos vivirla así, afirmamos que no es vida (a nivel humano), aunque pertenece a la vida. Vivir implica vegetar, aunque no necesariamente al revés; puede darse la vegetación sola, como veíamos en la agonía de Cristina; no puede decirse que eso sea vida. Por ello somos enemigos de la vegetación artificial y estamos a favor del aborto en las condiciones que las leyes establecen. Pues al hablar de vida hablamos de la vida en el nivel humano: nuestra vida, por encima del nivel de la naturaleza. Un enfermo animado artificialmente está vitalmente muerto; un feto en las primeras semanas es biología, no vida.

Cuando nacemos no somos más que unos animalillos atemorizados: si no nos acogiesen vitalmente y nos diésemos, moriríamos. La vida está, tanto en el que nace como en los que acogen. En el vientre de la madre, el feto no es todavía un viviente humano, ni siquiera cuando nace: lo vamos haciendo nosotros, le vamos enseñando a amar, a expresarse. No nacemos humanos; aquí en el mundo nuestro es donde pasamos de animal a persona. Cuando nacemos, todavía no hemos nacido: empezamos entonces a nacer y el nacimiento puede durar hasta la muerte. Nacer es empezar a nacer.

El cristianismo afirma que un feto de un par de semanas es vida: no, todavía no lo es; abortar no es ningún asesinato. Es vida la de la madre angustiada o la de la niña violada, por un parto que se convierte en desgracia para todos. No se puede considerar la vida en abstracto aparte del que vive, no hay vida general sino vivientes. No pueden considerarse vida unas cuantas células en germinación; la vida es la vivencia. Lo que ellos llaman vida no es nuestra vida; para que la haya tiene que haber un agente viviendo. Un feto de un par de semanas, ¿qué viviente tiene? ¿Cuál es el agente de ese montoncito de células que es el embrión en las primeras semanas? No lo hay. Es un inicio de vida sin viviente, vegetación, prácticamente cero de vida, sólo biología. La vida real aquí es la futura madre y sus necesidades; todo lo demás, representismo. La vegetación como vida única podría defenderla una planta, pero no una persona. Los que claman contra el aborto no tienen razón, ellos se llenan la boca con la palabra «vida», pero al hablar de ella tenemos que hablar de vida humana. El cristianismo dice que defiende la vida, y durante siglos la ha negado y oprimido: vida humana es libertad, felicidad; el que da más importancia a un embrión que a una persona, no defiende la vida, la oprime. Para que haya vida tiene que haber un viviente que sea dación/recepción a nivel humano. Vida, en cambio, es la de un condenado a muerte, que ellos no denuncian.

magnitudes vitales

La *vida humanada* es bilateral, sus miembros son la *dación* y la *recepción*, que son *complementarias*, entre las dos hacen la vida entera; si sólo fuesen contrarias un miembro excluiría al otro, pero ambas son incluyentes; representamos esta relación con la barra: dación/recepción.

Desde los presocráticos sabemos de la dualidad en la filosofía. El hilomorfismo aristotélico entendió la dación (acto, forma), pero ha considerado la recepción (potencia, materia) generalmente como pasividad; sólo en *De anima* comienza a hacerse activa la recepción. A partir de Plotino, va emergiendo confusamente en la

tradición filosófica un intento de dar actividad a la recepción, aunque siempre supeditada a la dación: «Decimos, por tanto que un ser padece, porque se da en él un *movimiento de alteración*, sea éste el que sea; y en cambio afirmaremos que un ser actúa, cuando tiene en sí mismo un movimiento desligado por entero de cualquier otra cosa y que procede de sí, o un movimiento que, aun surgiendo de sí, se termina en otro ser. Tanto en la acción como en la pasión se puede hablar de movimiento" (4 1 22): la dación es claramente superior. En Locke dación y recepción se acercan más: «La potencia es de dos clases, es decir, o capaz de efectuar un cambio, o *capaz de recibirlo*... Decimos que... el sol tiene la potencia de blanquear la cera, y que la cera tiene la *potencia de ser blanqueda* por el sol, por lo que su amarillez queda destruida, apareciendo en su lugar la blancura» (2 21 2). Pero, aunque haya que espigar mucho para encontrarlo, es en Espinosa donde la recepción se acerca más al *status* de la dación; en las alturas prima la dación o *substancia*: «aquello que es en sí" (l def 3); después, la recepción o *modo*: «las *afecciones* de una substancia" (ibíd.). Pero a nivel más humilde, se igualan ambos lados vitales: «Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para *obrar o padecer* muchas cosas a la vez, tanto más apto que las demás es su alma para *percibir muchas cosas" (*3 post 13 esc).

La vida tiene *estos dos lados*: voy a visitar a alguien, me abren, sonríen, me ruegan que me siente: recepción; yo voy decentemente vestido, intento ser simpático, a veces llevo un regalo: dación. Las dos se necesitan mutuamente. La dación es de dentro afuera; la recepción, de fuera a dentro; pero esta diferencia no hace a la primera superior a la segunda, pues la dación no siempre da cosas buenas. Fue en la adolescencia cuando encontré el término 'recepción', para defenderme de la acusación de pasividad, en aquella época crítica; «yo no soy pasivo, decía, soy receptivo» y me parecía mejor mi recepción que la brutal dación de los otros. El autoritarismo ha considerado siempre la dación más importante: el jefe, el dios; pero en nuestra sociedad democrática la soberanía está en el pueblo. La dación, más que dar es darse; la recepción es recibir, pero no con el moderno significado pasivo, sino en las acepciones más antiguas o especializadas: «9. *Salir a encontrarse* con uno para agasajarle cuando viene de fuera; 10. *Esperar o hacer frente* al que acomete, con ánimo y resolución de resistirle o rechazarle; 11. *Asegurar* con yeso u otro material un cuerpo que se introduce en la fábrica, como un madero, ventana, etc.; 12. *Taurom. Cuadrarse* el diestro en la suerte de matar, para *citar* al toro, conservando esta postura, sin mover los pies al dar la estocada, y *resistir* la embestida, de la cual procura librarse con el quiebro del cuerpo y el movimiento de la muleta; 13. prnl. *Tomar uno* la investidura o el título conveniente para ejercer alguna facultad o profesión». En todos estos casos la recepción es tanto o más activa que la dación y de mayor enjundia.

La concepción de la vida como bilateral rompe con la esencia única sustancialista; vitalmente, es el dos, no el uno ni el cero, el primer número. La nada no es nada, no existe; y el uno es mitad. En el deísmo los lugares eran arriba, morada del Uno, y abajo, de la multiplicidad; ahora, desparecido el Uno, nos encontramos con la dualidad a la misma altura y a nivel humano: derecha e izquierda; pues la dualidad que es la vida ha de corresponderse con la vegetativa de los dos lóbulos cerebrales, que dan lugar a estos dos lados. La cultura moderna individualista, que ha ganado dominios inmensos en la ciencia y la tecnología, ha perdido la vivencia de la dualidad, y la prueba es que en nuestras gramáticas ya no

está el número dual, que existía en el antiguo indoeuropeo y en el griego y permanece en el sánscrito. No se consideraban plural dos amantes, la madre y el hijo, dos amigos. El eros, el amor y la amistad son una totalidad que sólo en la dualidad se completa, siendo al mismo tiempo dos cosas diferenciadas, de ahí su riqueza. Actualmente tenemos sólo el singular, una cosa sola, y el plural, varias cosas solas juntas. La nuestra es una cultura de la unidad; nuestra mentalidad analítica nos ha llevado a esto, y desde ella hemos reconstruido el mundo; no sucedía así en las culturas arcaicas ni, dentro de la nuestra actual, en las dimensiones vitales irrepresentativas: un pintor no ve *eso* como un árbol y *eso* como una casa, sino la relación árbol/casa, y es lo que pinta; para un místico no existe el yo y la divinidad como dos entidades separadas: «tad tvam as», «tú eres eso», le dicen los Upanisads, lo mismo que los Evangelios: «el Padre y yo somos una sola cosa»; igual, en el eros, los dos amantes se viven cada uno como parte. Mirando atrás, a las culturas arcaicas, vemos, por ejemplo, que «la sociedad en la Melanesia está edificada sobra la base de la paridad... De un hombre se dice: el otro hombre. En un pueblo, cada casa es la otra casa. El otro es la fracción de un conjunto; *uno* es una fracción de *dos*: no tiene cualidad de unidad, pero sí de alteridad... *el par, la dualidad*, desempeña en todas las construcciones del espíritu del *canaco* el papel de unidad de base" (Leenhardt 142). Nuestra lengua conserva —hoy casi sólo en el diccionario— términos significativos de estas dualidades: par, pareja, ambos, copla (pareja), duerno (dos pliegos impresos), binca (conjunto de dos opositores), casal (pareja de macho y hembra), mancuerna (pareja de animales). Se significa con ellos la dualidad en su conjunto, no en cada uno de sus miembros. Pero, además, hay otra serie de palabras que significan la dualidad desde cada miembro, mostrando esta separación la *bi*-inicial: biforme, bifronte, bilateral, bimembre, bisexual, etc. Y esto no ocurre más que con la dualidad, pues no se da en los demás conjuntos; existen las palabras «trío», «cuarteto», «quinteto», pero son términos técnicos y únicos.

La dualidad primaria que es la vida tiene *cuatro niveles* o alturas, también duales. Son, empezando por abajo:

Cuarto nivel:	unión / comunión (potencia / totalidad)
Tercer nivel:	expresión / comunicación (libertad / amor)
Segundo nivel:	acción / pasión
Primer nivel:	espontaneidad / adaptación

Llamamos bajos o básicos, a los dos primeros; al tercero, medio; y al cuarto, alto. Cada nivel superior implica los anteriores. La integración de los dos miembros de un mismo nivel da la vida entera en él.

Estos cuatro niveles se dan en *cuatro dimensiones*, que son: eros, praxis, arte y espíritu, los cuatro puntos cardinales de la vida. Soy yo quien hace la dimensión mediante un *a priori a priori* del *a priori* kantiano: la *disposición*. Designamos con este término la manera cómo la realidad es asumida por el agente, lo cual hará diferente el resultado; es el momento inicial de la experiencia y, como todo comienzo, anticipa el término. La manzana, la como o la estudio; el tiempo atmosférico, lo siento o lo escruto; puedo observar este árbol como objeto o contemplarlo hasta que se me dé en total esplendor, sin ninguna adecuación, en belleza total. Se preguntaba Descartes si sería real aquello que veía o si estaría soñando: que no

se preocupe: es real, de alguna dé las cuatro maneras de realidad. Aunque estuviese soñando sería realidad, también son reales los sueños, no necesita recurrir a ningún dios.

Disposiciones:

—*sensación*, que da lugar a la dimensión vital *eros*.

—*aprehensión*, que da lugar a la dimensión vital *praxis*.

—*intuición*, que da lugar a la dimensión vital *arte*.

—*recogimiento*, que da lugar a la dimensión vital *espíritu*

Las cuatro dan lugar a cuatro modos de realidad, puedo cambiarla cambiando la disposición. Con la misma materia puedo *erotar* —amar eróticamente y ser amado— actuar, crear y orar, ya que las dimensiones son resultado de mi disposición. Si veo una mujer deseándola, eros; si es mi compañera en el trabajo, praxis; si contemplo su belleza, sus adornos, arte; si la adoro como imagen de la vida, espíritu. Incluso en la praxis puedo cambiar la realidad cambiando la actitud, lo que hay fuera en gran parte es independiente de mi actitud, pero no del todo. Estoy en la sierra, el viento viene, se levanta, agita los árboles, se marcha; yo sigo acostado desnudo al sol. Si me robasen la ropa, tendría que ir a casa desnudo: justificarme con todo el mundo, tapar mis desnudeces con palabras. Podría refugiarme en un rol, aunque no fuese del todo apropiado. Corriendo y respirando con paso rítmico. La gente pensaría: «Es un corredor. Va desnudo. Quizá sea una nueva moda». Mi actitud consigue modificar hasta la realidad trascendente.

La persona es una *cruz vital* de cuatro brazos: eros, praxis, arte y espíritu. Pero generalmente sólo vivimos dos, eros y praxis.

Somos tetramorfos, tetradireccionales. Están empeñados en que seamos uniformes; y nos visten de sargentos o de jueces, para limitarnos. Es admisible que me vista de monja cuando estoy orando, pero que luego pueda quitarme el hábito, cuando esté creando o actuando.

Podemos engrandecernos, ensancharnos por los cuatro costados: por el eros, por la praxis, por el arte y por el espíritu. Si la edad me quita el eros, me quedan todavía las otras tres dimensiones en las cuales, especialmente en el espíritu, puedo profundizar inacabablemente.

Sentir eróticamente es hacerme sensual, el reino de la carne. Actuar prácticamente es dar el ser, esenciar, el reino de las esencias. Crear o contemplar estéticamente es intuir, 'estandar', el reino de las prestancias. Orar es espirar, 'infundir espíritu, animar, mover, excitar' (DRAE), el reino del espíritu. Todo lo que no es praxis seria es fiesta: el eros, la praxis lúdica, el arte, y el espíritu. La convierten en profesión: la prostituta, el jugador profesional, el poeta profesional y el sacerdote. Vivir como profesión las dimensiones vitales festivas, que no se pueden programar, que vienen si quieren, es inmoralidad.

La vida es tetradimensional sólo en la humanidad. En la animalidad es sólo bidimensional: eros —reducido sólo a sexualidad— y praxis —reducida a la lucha por la subsistencia y el juego—; no han creado un mundo ni tienen arte ni espíritu.

Las dimensiones no son niveles, no hay ninguna superior a las demás. Vale tanto jugar al fútbol con los niños y niñas en el recreo como la unión mística. ¿En qué es más esto que aquello? Las dos actividades pueden ser igual de plenas; o la creación de un poema. El deísmo nos engaña diciendo que la religión es lo más importante; pero nosotros sabemos por experiencia que es tan vital lo uno como lo otro. El espíritu no es, ni pizca, superior al eros o a la praxis. Isabel ha llegado a la

cumbre espiritual y no se la ve tan feliz: siempre en oración y cuando, por alguna razón no puede, siente dolores y vómitos. El espíritu se ha apoderado de ella; a mí me parece eso limitación. Prefiero que mi oración sea menos profunda, pero que también poete y trabaje en este libro.

Las cuatro dimensiones vitales son cualitativamente diferentes y excluyentes. ¿Te imaginas un eros que sea a la vez praxis y espíritu? Pasar de una a otra exige un cierto esfuerzo y tiempo. Abrazar a Carmen, trabajar en este libro, poetar, orar; si estoy en una no puedo pasar a otra hasta que la anterior no acabe; lo contrario sería desgajamiento. Cada una tiene su propio proceso. El paso de una a otra exige una transición. Sólo cuando una se acaba puede comenzar la otra, y entonces es estupendo que comience.

Es bello ver una iglesia al lado de un cabaret. Salgo de la una y me meto en el otro. Se ha intentado siempre unidimensionar a la gente. ¿Por qué el santo no puede coitar? Con tal de que no lo haga al mismo tiempo... Gandhi era un hombre de praxis y de espíritu. Si fuésemos sacos, estando llenos de eros, ya no podríamos llenarnos de arte; pero no somos algo vacío que se llena, sino dación/recepción de ésta o de esta otra manera. Y puedo darme y recibir ahora eróticamente y después místicamente, no hay ningún problema; tan sólo hay que ser lo suficientemente flexible. Afirmamos que las cuatro no sólo son sucesivamente compatibles, sino que se potencian unas a otras: el eros con el espíritu, etc.

La educación ha de ser integral y comprender las cuatro, ha de ser erótica, práctica, artística y religiosa. Somos tetradimensionales. Nosotros intentaremos conseguir el hombre vital, de cuatro caras.

La vida tiene además tres *sentidos*: *altor* —en el que estamos ahora—; *anchor* y *hondor*, de los que trataremos en los dos capítulos siguientes.

§ 7. *Primer nivel*

La vida en su nivel elemental tiene como dación la es*pontaneidad* y como recepción la *adaptación*. Las dos son actividad, la una 'de propio impulso' y la otra acomodada a uno ajeno. Hasta que no hubo dualidad de espontaneidad y adaptación no fue posible la vida en el planeta, que sólo pudo lograrse mediante la *ruptura* de una parte de la materia con el resto, haciéndose dación y convirtiendo el entorno en recepción. Esta dación primera no tiene precedente, por lo tanto es acción espontánea; por el contrario, la del entorno es reacción. Tuvo esto lugar en la primera célula, encerrándose en un membrana y comunicándose a través de ella, hace unos 4.000 millones de años, cuando la evolución del planeta se hallaba en la movilidad adecuada. La actividad vital es diferente de la cósmica, en el sentido de que pretende ser autosuficiente; el encerrarse en una membrana no es la causa sino el efecto, pues al volverse hacia sí y apartarse del resto, tiene que poner una barrera. Una organización de moléculas, relacionándose entre sí de una manera nueva, se diferencia del resto haciéndose dación y haciendo a éste recepción. El ponerse a hacer algo diferente exige un esfuerzo que para mantenerse tiene que ser ayudado por el entorno: lo primero es la dación y lo segundo la recepción. Una organización molecular se activa de un modo diferente al habitual, de un modo propio, y el resto lo acepta: dación y recepción. Esta primera célula inicia una actividad nueva, espontánea; es un movimiento desde sí misma hacia afuera: el agente y lo paciente. En el principio era la actividad —en el universo— y la espontaneidad fue la vida. La actividad universal uniforme es transformada por la espontaneidad en biforme. El 'universo' con la vida se hace 'di-verso'; la vida es una diversión de la universidad. La vida es di —dos— versa, porque está constituida por una actividad de dentro afuera (dación) y otra de fuera adentro (recepción), una versión y una reversión. Después de esta primera diversión, la parte diversificada actúa sobre la universa. La vida es diversificación o diversión: una parte se pone a actuar de una manera nueva y el resto la corea, como en una fiesta, en la que el coro mantiene y acrecienta las posibilidades en el comienzo no muy grandes del agonista. La vida es dualización o diversión, en el principio la actividad era universal y se diversificó en ser vivo y medio ambiente. La causa de ello fue que un grupo molecular volviéndose de espalda al resto pretendió ser autosuficiente, actuar a su manera; esto no hubiese podido lograrse si el entorno no le echase una mano haciéndose recepción, con lo cual el segundo principio de la termodinámica que predice para toda actividad su degradación en calor fue vencido. Primero fue la dación, una actividad desde sí misma hacia el entorno, original y originaria; la disgregación de lo uno hasta hacerse dual, y una parte espontánea y otra adaptativa. Una organización molecular que se activa desde sí misma (espontaneidad) se convierte en dación respecto al resto, que se hace adaptación, este es el evento vital original.

A) Espontaneidad/

También para Darwin la actividad vital es dual pero él le da más importancia a la adaptación que a la espontaneidad: «Los mejor *adaptados* —suponiendo que haya alguna *variabilidad* en sentido favorable— tenderán a propagar su clase en mayor número» (137). Pero si tal como revolucionariamente propone, todas las especies proceden de «alguna forma primordial" (567), está hablando de la dación innovadora que se impone sobre la conservadora recepción. Su teoría de la adaptación no es capaz de explicar el hecho escandaloso de que las especies de un país «que han sido creadas especialmente *adaptadas* a él, sean *derrotadas y suplantadas* por las producciones naturalizadas procedentes de otro" (555). La adaptación no se hizo para la lucha por la vida ni para vencer ni para progresar, sino para conservarse y perdurar, pues son precisamente las que no están adaptadas las que evolucionan, lo cual demuestra que es la espontaneidad y no la adaptación la causa de la evolución. La adaptación sirve para lo contrario, para mantenerse sin evolucionar y se produce sobre todo cuando los vivientes cualesquiera que sean, se hallan o bien en armonía con el medio y no necesitan cambiar o en muchas dificultades, pues entonces bastante tienen con sobrevivir; la teoría de Darwin de la selección natural explica sólo esta supervivencia. La vida es fundamentalmente actividad, de la que él supo ver más el lado conservador que el innovador, los dos son necesarios, la espontaneidad es la iniciadora y la adaptación saca de ella partido, pero la naturaleza es más aparente en sus reiteraciones. La espontaneidad provoca situaciones nuevas y la adaptación tiene que buscar el modo de adoptarlas si son más vitales, si merecen la pena. La evolución misma no es selección natural o adaptación sino espontaneidad; evolucionan o progresan los que hallan nueves soluciones, no los que se aferran más y más a las antiguas, pues quedan invalidados para el cambio. La adaptación no vale para situaciones nuevas; es posible que la extinción de muchas especies en otras edades geológicas tenga que ver con esto. Nosotros, por el contrario, creemos que es la espontaneidad quien hace la especie, que según sea, encuentra en el medio ambiente posibilidades diferentes: tal como me doy, así recibo; la vida fue desde el comienzo aventura, tiene que seguir siéndolo en sus intentos posteriores. Soy recibido dependiendo *en gran parte* de cómo me dé; la naturaleza que, como dice Nietzsche, ama el derroche, puede hacerlo al azar, no importa que se pierdan muchas semillas si una consigue ser recibida. La vida es fundamentalmente opción, dación; si después salen mal las cosas, entonces intentaremos la recepción. 'Tal como me doy, soy recibido; tal como soy recibido, me doy': lo primero nos parece más de acuerdo con el modo de actuación en la naturaleza; en cambio la actividad adaptativa lo mantiene inmodificable; soy yo quien tiene que cambiar para que cambie el medio. Si me doy golondrinamente hago un medio ambiente diferente a si me doy palomamente. Si la vida fuese sólo adaptación no hubiese surgido, pues se trata fundamentalmente de una ruptura con la materia inerte, para acercarse a ella de otra manera.

Para Darwin la vida es espontaneidad para la adaptación, pues cuando hay un cambio espontáneo sólo se conserva el individuo que se adapta mejor que los ya adaptados. Para nosotros la vida tanto en su origen como después consiste en una acción espontánea que se mantiene gracias a la adaptación; para él se trata de una adaptación cada vez mayor, para nosotros de una espontaneidad progresiva. Darwin parte de un concepto de la vida originariamente adaptativa que tiene que

seguir adaptándose; nosotros de la vida primera, que es espontaneidad, y de las adaptaciones necesarias para conservarla. El protagonismo para él está en la adaptación y para nosotros en la espontaneidad. Él se imagina que los organismos no tienen otro cometido que ir detrás del medio ambiente siguiéndolo en sus cambios, pero eso no explica muchas cosas: el hecho de que haya especies muy especializadas pero no de acuerdo con el medio, de que nuevas especies desbanquen a las antiguas muy adaptadas. Es mejor pensar que la espontaneidad no es para adaptarse sino que la adaptación es para espontanearse. Las adaptaciones preparan nuevas espontaneidades, la adaptación no hace más que mantener la espontaneidad lograda en espera de la próxima; las espontaneidades rompen el aburrimiento de la adaptación secular; cuando surge la espontaneidad, la adaptación va detrás intentando conservarla. Por eso hay tantas especies, son otras tantas espontaneidades, pues la adaptación no innova. Darwin se pasa toda su obra justificando la ausencia del eslabón perdido entre las especies: no lo hay, cada especie es independiente, un intento dativo diferente de recepción, unas la logran más que las otras. Una especie nueva es una dación nueva, es decir, espontaneidad que sus sucesores se encargan de hacer viable adaptándola al medio. La especie es por sí misma, no para que la adaptación se haga todavía mas servil, sino al contrario, para que se desenganche, se remoce, varíe; en realidad no es 'para' nada, como no lo es una hermosa flor; que uno alcance luego una u otra consecuencia no implica que se esté haciendo ahora para eso. Lo vemos en la historia de la cultura: Nietzsche y Van Gogh son espontaneidad en medio de la adaptación consuetudinaria; Picasso no es 'para' los pintores mediocres sino éstos son 'para' él, para que dejen la adaptación antigua y espabilen. Constantemente tiene que haber espontaneidad para que tanto el arte como la praxis y como el espíritu evolucionen; la evolución no puede consistir en adaptarse cada vez más, que eso es involución; tiene que romper con el estado de cosas anterior, es un modo nuevo de vida que puede fracasar o no, depende de sus posibilidades adaptativas. Decir que la espontaneidad en que consiste todo progreso sea una adaptación cada vez mayor es una contradicción. ¿Esta paulatina adaptación cada vez más exacta llegaría ser tan perfecta como un coito par?; todo lo contrario, inmovilidad muerta. Además el medio también evoluciona desadaptándose y entonces la adaptación tan trabajosa anterior no sólo no sirve sino que es estorbo, es inadaptación. Mejor es lo contrario, una inadaptación o, lo que es lo mismo, una espontaneidad que sirve para muchas posibilidades; es lo que pasa actualmente con las profesiones, en lugar de una especialización exhaustiva, una básica susceptible de múltiples aplicaciones; de esta manera la educación promovería no la adaptación sino la espontaneidad. Pero es que además la evolución es no sólo para comer y no ser comido sino también para mil cosas más; si paso de paloma a gaviota mi vida es más interesante, estar siempre volando, viajar en otoño a otros países, es un modo de existir distinto que luego será más o menos rentable, pero que en principio me aparta de la vulgaridad anterior. La espontaneidad es lo raro; el mundo es lo adaptado, y cuando en él alguien hace una cosa nueva no es aceptado y a veces se lo lapida, entonces la espontaneidad no progresa, o incluso progresa más. De los elementos de que se vale Darwin; espontaneidad —mutación, cambio—, adaptación y herencia, esta última es para mañana, en el hoy no hay más que las dos primeras: uno hace algo nuevo y los demás siguen haciendo lo viejo; nace una abeja reina y se van muchas con ella a hacer otro enjambre, pues cuando hay espontaneidad la adaptación se modifica: siguen adaptados, pero con un grano de

sal nueva. Estoy divagando sobre un tema muy debatido y lo hago no porque piense que yo soy más listo —que no lo soy— sino porque al haber cambiado el enfoque cambia también lo observado. La espontaneidad cambia el mundo, el espontáneo vive en otro; era 'palomar': granos, volar en bandadas de un árbol a otro, y ahora es 'golondrino': incesante vuelo hasta caer rendido. Los buitres siguen alimentándose de una y de otras. Puede suceder que el espontáneo tenga la mala suerte de ser ahora más vulnerable, pero muchas espontaneidades no influyen en ello. En vez de conejo, gato: los que siguen siendo conejos lo envidian e imitan, y aunque no puedan hacer mucho con constancia logran bastante. Espontaneidad y adaptación, no puede prescindir la una de la otra: a un espontáneo en un mundo adaptativo, primero se lo odia y se lo envidia y después se lo imita, eso es todo y las cosas vuelven a la calma hasta la nueva espontaneidad, así se remoza la existencia. No fijándose en las consecuencias sino en la propia vivencia, el espontáneo rompe con los usos anteriores y hace algo distinto: se ríe así, abre la portezuela de esta manera; no como es habitual. Pero eso todavía es consecuencia. Espontáneo es el que mana desde sí mismo, 'sponte sua', sin tener en cuenta lo que le rodea. Es lo contrario del adocenamiento, es vivir no a costa de los demás sino de uno mismo, y como consecuencia, independencia de criterio. El espontáneo es envidiado por los adaptados, que no pueden dejar de estarlo, que no pueden ser originales —de origen—, que no brotan fontanalmente, que siguen la corriente. La espontaneidad es fuente y la adaptación río. La espontaneidad es cosa de infancia y la adaptación de la edad provecta. Penan los que la han perdido, algo que fueron y ya no son. En el principio era la espontaneidad; después ya sólo la adaptación. Darwin dice, al revés, que en el principio era la adaptación, que la vida consiste en la adaptación de un organismo a su medio ambiente. Pero para adaptarse antes tiene que espontanerase separándose de él, y esta espontaneidad original tiene que mantenerse, de lo contrario organismo y medio se confundirían y la diversión original se uniformaría. Darwin sólo dice la mitad, y no la primera sino la segunda.

En él la espontaneidad del agente es para la adaptación al medio; en los tests de adaptación de Moreno —él los llama de 'espontaneidad'— en los que se coloca al agente en una situación nueva y tiene que responder adecuadamente, la adaptación del agente es para la espontaneidad del medio; en la ruptura primordial la adaptación del medio es para la espontaneidad del agente. En Darwin se trata de adaptación espontiva: me adapto cada vez más valiéndome como medio de toda la espontaneidad que pueda; en Moreno, sólo de adaptación: mi respuesta tiene que ser adecuada, la mejor de todas, la más creativa sí, pero decir 'respuesta' no es decir otra cosa que adaptación; en el origen de la vida se trata de espontaneidad adaptativa, que transige con el medio y se sirve de él para intensificarse y expansionarse. En el psicoanálisis se habla del trauma del nacimiento; la vida nació dramáticamente de una ruptura con el entorno, como el hijo que se va de casa para ser el dueño de su existencia; se va y para estar de fiesta se da cuenta de que necesita ayuda; no es como el hijo pródigo que vuelve de nuevo a la servidumbre adaptativa, ni como los ángeles rebeldes que son sometidos y castigados. Es la rebelión primordial también un 'non serviam' que vence a la muerte: los vivientes vuelven uno tras otro a su origen en la materia inerte, pero la vida misma progresa, se extiende e intensifica. Adán no se sentía materia inerte resucitada porque era conciencia divina, pero a la primera célula la vida nadie se la insufló desde fuera, ella misma la logró separándose. En Adán y Eva hay también una desobediencia primordial, que nos separa del

paraíso, una ruptura que nos hace autosuficientes y progresivos. Por último, tenemos otra ruptura en el naciente, que abandona la biología para ingresar en la vida. El mito del paraíso habla de una mítica existencia anterior al trauma del nacimiento; puede figurar la existencia intrauterina; la vida sin conciencia da vegetales y animales, o la naturaleza inerte antes de la primera bacteria. Cuatro paraísos perdidos: el de la materia inerte a la vida natural; el de ésta a la humana; el de la existencia intrauterina a la vida; el de la infancia a la edad adulta. Cuatro espontaneidades iniciales que son compensadas con una inserción nueva, un *status* doloroso pero superior. A partir de la ruptura primordial la vida naciente se teje de espontaneidad y adaptación, así progresa, se expande e intensifica. Nuestros mitos hablan del trauma inicial, que ellos desde una actitud de instinto de muerte freudiana, consideran como pecado. El pecado original nos ha permitido entrar en la vida, sin él seguiríamos siendo materia inerte; por lo tanto, pecado fontanal. De esta manera el pecado se nos muestra como consustancial con la vida; nos han humillado y castigado por él, han hecho con él nuestra existencia sometida, nos han mantenido en la enajenación a causa de él; no importa, el pecado ha sido necesario para alzarnos vitalmente. Nos hemos levantado a la vida pecando contra el orden establecido. En la Biblia se reconoce que de la desobediencia de Caín nace el progreso en el mundo. Es necesario romper el sometimiento para ser libre; bendito sea el pecado que nos ha librado de la muerte, pues respecto a la vida humana la naturaleza lo es, a ella volvemos cuando se nos acabe la vida. La naturaleza sirve también a nuestra vida, ecológicamente nos adaptamos a ella para nuestra espontaneidad humana. Yo que he vivido una infancia enajenada por el pecado no sabia que era mi certificado de nacimiento. El infante peca contra la biología naciendo a la vida, hay que pecar, desobedecer a lo viejo para ingresar en lo nuevo. Y el pecado se olvida después, no es más que un trámite, como la ruptura del cordón umbilical, pero el deísmo pretende mantenernos en la culpa a causa de él. La espontaneidad es vivir desde uno mismo, pero como no hemos surgido a la vida por generación espontánea, sino por generación traumática, tenemos que romper con un pasado de sometimiento para ganar la vida. Hay quien no puede soportar la culpa, son los que no han nacido todavía. La espontaneidad vital parte de una ruptura, pero lo importante es aquélla no ésta, que es el medio; aunque sea dolorosa la ruptura es necesaria para emprender una vida —dentro de lo posible— autónoma. La espontaneidad no puede estar sola; la vida enteramente espontánea sería paraíso: el cielo cristiano y comunista; además está necesariamente trabada con la adaptación; desde hace cuatro mil millones de años hasta hoy. Pero la humanación es su aumento. Conforme la existencia se va haciendo más humana se hace más espontánea; hubo una fase paradisíaca a la que es posible regresar. Así como nacer es una ruptura también lo es morir: pasar de la espontaneidad a la inercia de la que hemos brotado. La vida nació hace 4.000.000.000 de años; desde entonces estamos naciendo siempre, y como la primera vez es pasar de la inercia de la materia a la espontaneidad/adaptación de la vida.

B)/adaptación.

La adaptación tan placentera —la misma palabra con su confluencia de dental y labial parece que indica sensación: se junta la lengua y los dientes primero y después los dos labios como en un beso— tan necesaria para el amor como para la

pelea, tan enriquecedora, tan de estar en el mundo, tan considerada, tan participativa, tan humilde, tan astuta, tan importante que en la mayoría de las doctrinas suplanta a la espontaneidad, no sólo en el darwinismo: la reflexología, el existencialismo, el deísmo, etc. Es recepción, es decir, colaboro con lo otro en su activación, que hago también mía. La dualidad receptiva aquí comienza, es reacción que vivifica y se vivifica, nutre y se nutre; es siempre con lo otro, la adaptación sola no existe, está siempre acompañada, al contrario de su compañera. Su carácter fundamental es el acogimiento de lo otro modificándose a sí misma para que ello sea posible. Es la recepción en su primer nivel, base para los superiores, no tan aparente como ellos pero fundamental, los otros no hacen más que matizarla y engrandecerla; no hay recepción que no sea adaptación. No significa algo pobre y rastrero sino rico, ancho y hondo. La adaptación implica una gran actividad aunque no tan vistosa como la de la espontaneidad, pues este nivel receptivo se caracteriza por su sencillez: luce la espontaneidad pero sin la adaptación apenas se sostendría un instante, porque ella la mantiene y aumenta; sin la adaptación sería fantasmal, arbitraria, egoísta, pretende zafarse de la realidad, hacer locuras a lo don Quijote, y es la adaptación la que la retrotrae a la realidad, como Sancho, pero con más eficacia y mayor rendimiento. La espontaneidad es la vida en su originalidad, en la adaptación aquella llama es recogida y alentada y engrandecida; la primera inicia la vida, pero de nada serviría sin la segunda, lo vemos ya en la ruptura primordial: la primera bacteria es ciertamente ya vida y el entorno todavía no, pero lo es porque necesita de él, sólo puede mantenerse si él se convierte en medio ambiente y le proporciona, a través del metabolismo, el sostenimiento imprescindible; entonces la célula se acrecienta y multiplica y se expande por todo el planeta y se junta constituyendo seres multicelulares que se espontanean en especies hasta llegar a la humanidad: todo depende de aquella primera necesidad y de aquella primera satisfacción, por lo tanto de la espontaneidad y de la adaptación. Por lo tanto no puede considerarse un medio, es verdad que el primer impulso proviene de su compañera, pero ella tiene la sabiduría y flexibilidad para acomodarse a lo que no es uno mismo; ella sabe entrelazarse con la espontaneidad para aumentarla; el medio ambiente evoluciona con el organismo y ya no es la materia inerte del comienzo —no tan pasiva como pensaba Darwin—, también es los otros organismos, de la misma y de diferente especie, con los cuales el espontáneo tiene que convenir. La adaptación consiste en ser sociable y mantener relaciones de todo tipo en las que unas veces el agente se espontánea y otras se adapta, es decir que la adaptación también forma parte de su existencia. La persona insociable se muere de asco y de miseria, empobrece su vida, ya puede hacer piruetas, son lo que los demás digan de ellas. Por lo tanto es determinante para la espontaneidad ser acogida por la adaptación, que además de ayudarla le exige coherencia, pues trabaja no sólo para sí misma sino para las dos. Es como la madre con el naciente, el maestro con el alumno, la nación con el nativo; la adaptación existe también para ella, pues las dos son igualmente necesarias, es cierto que la espontaneidad no puede prescindir de la adaptación, pero tampoco ésta de aquélla: la mujer no sería madre, yo no sería maestro, el país no existiría como nación: tan importante es la una como la otra, pues aunque el impulso llega de la dación, el trabajo mayor está en la recepción: la nación no se reduce a estar, tiene que proporcionar los medios de subsistencia y promoción, de lo contrario no lo es, el maestro tiene que afanarse para que el alumno se desarrolle desde sí mismo, ocupando él el segundo

lugar, igual que la madre, hará que se afirme él, no coartándolo, no reprimiéndolo, siendo para él y no al revés. Si la adaptación se apoderara de la espontaneidad, ambas vegetarían miserablemente. Su papel es esencial, pero como adaptación, dejando que el impulso no salga de ella, preparándolo y promocionándolo. La nación no es más importante que el nativo ni la sociedad que el socio ni el médico que el paciente: qué sería de la medicina sin la espontaneidad enfermativa de éste; ni el torero más que el toro. Del mismo modo la deidad es para el fiel, no un dios autoritario que, como toda tiranía no hace más que sembrar muerte: sólo tiene su razón de ser en la espontaneidad del devoto, pues no se la puede forzar, no se le puede exigir, es planta delicada y la escarcha autoritaria la seca. La espontaneidad hay que cuidarla, que vivimos de ella, hay que intentar acrecentarla, cuando surge, en una reunión, todos nos ponemos contentos y a veces se nos contagia y también nosotros nos espontaneamos y damos paso a la de otros y aquella reunión se hace fiesta. Es lo mejor que tiene la vida, la sociedad, el mundo: y ellos son la adaptación, no para chafarla. Tiene que ser auténtica, no de relumbrón, como suele, también en esto la adaptación tiene que ser exigente. Es un tesoro, pero frágil, es fácil taponarla, es muy difícil romper la costra y salir. Pero tampoco es admisible lo contrario, que la espontaneidad tiranice a la adaptación y ésta no sea más que su criada; entonces se enajena considerándose victima explotada y de esta manera justifica su propia opresión; es fácil que la espontaneidad se aliene y la oprima a ella. Sólo evitando ambas mortandades las dos juntas caminando hacen la vida en su primer nivel.

Una actividad o es espontánea o adaptada, no puede haber confusión: si es dación que sobrepasa la situación actual e inaugura otra nueva es espontaneidad; si mantiene la actual o solamente secunda la espontánea es adaptación. En una situación no puede producirse espontaneidad sin adaptación: creadora, innovadora. En la espontaneidad hay una ruptura, nada hay en ella anterior; pero esto ¿es posible? Tiene que haber una ruptura primigenia, es decir, mi acción es la que rompe; no puedo romper de otra manera que haciendo algo: me voy de casa, cambio de profesión. Lo espontáneo es irme, lo que pasa después es ya adaptación. Una dación es imposible sin recepción, irme de casa puede ser reacción, adaptación, o acción, dación. La misma actividad puede ser espontaneidad o adaptación según que sea acción o reacción. Pero ¿puede haber una acción que no sea reacción? Es un hecho que Moreno confunde la espontaneidad con la adaptación, lo cual demuestra que no es tan clara la diferencia. La planteamos así: si es acción es dación, si es reacción es recepción. Si es una dación enteramente libre del pasado e iniciadora de futuro es espontaneidad, la cuestión es si es posible una actividad así, toda acción tiene un pasado detrás. Es necesario que haya ruptura con él, por ejemplo, en una parada de autobús, no llega y alguien saca una pancarta protestando; quien decide algo que cambia la situación y después los demás lo secundan. En clase un alumno que se pone al frente de los demás para elevar una protesta, toda acción que rompe e incita un movimiento nuevo en cualquiera de las dimensiones vitales. 'Espontaneidad' la entendemos desde la adaptación, como ruptura, no es sólo dejarse llevar por un impulso, sino que además rompa con la situación anterior; 'espontaneidad' y 'adaptación' se condicionan el significado mutuamente. La espontaneidad es un brindis al sol, la adaptación siempre es *ad hoc*; sin embargo tienen mucho en común, la espontaneidad es adaptación a lo desconocido y la adaptación espontaneidad ante lo conocido. La espontaneidad es adapta-

ción abierta y la adaptación espontaneidad cerrada. Por eso pueden ser confundidas; la diferencia está en aquello hacia lo que caminan: puede ser más o menos incierto. Por ejemplo, en el dos de Mayo de 1808 en Madrid: el más espontáneo decidió cortar las correas del coche de caballos que transportaba a los infantes presos a Francia. Posiblemente antes había protestado. Con ese acto aquel desconocido inauguraba una revolución, pues la espontaneidad tiene siempre ese carácter, porque no se sabe a donde conduce. Es valiente, se deja llevar de su impulso sin pararse en barras. Hernán Cortés hundiendo las naves. No es necesario que sea un impulso irracional, puede ser un acto meditado: Cristóbal Colón, nadie había hecho nunca lo que él iba a emprender. Tampoco es necesario que sea heroica: la primera mujer que salió a la calle con pantalones vaqueros, o el primer hombre que lo haga con falda e inaugure una moda; si nadie la secunda el acto sigue siendo espontáneo, pero no prospera y no se engrandece, queda más bien como intento. Es espontánea la decisión de Buda de no levantarse de debajo de la higuera hasta no haber alcanzado la iluminación, porque para él eso no es un resultado conocido sino lo enteramente nuevo. Moreno propone situaciones nuevas para las cuales se busca una respuesta adecuada, que las resuelva: me atacan, hay un incendio; aquí se trata claramente de adaptación, a no ser que el agente con su actuación cambie enteramente la situación: me atacan y yo me pongo a bailar y contagio a mi agresor. La adaptación resuelve un problema, en cambio la espontaneidad lo plantea donde no lo había. La adaptación enfrenta una situación nueva y la espontaneidad hace problemática una vieja: nunca se había planteado como problema la caída de una manzana de un árbol hasta Newton, que la convirtió en enigma y puerta para lo desconocido. Ven cómo se llevan a los infantes y nadie se decide a hacer nada, hasta que uno va y corta las correas, entonces los demás se le unen. El más espontáneo arrastra tras de sí a los demás, que se adaptan a él, viven de él, hacen suya una espontaneidad ajena. Hay quien es espontáneo en arte: Picasso en el *Guernica*, en religión, san Francisco yendo a cuidar a los leprosos. El espontáneo vive de su impulso, el adaptado del de otro, no debiera haber confusión, pero sin embargo la hay: «A esta *respuesta* de un individuo ante una *situación nueva* —y a la *nueva respuesta* a una situación vieja— la hemos llamado 'espontaneidad'... Esta respuesta puede ser más o menos adecuada" (Moreno 89). Nos parece que lo primero es adaptación y lo segundo espontaneidad. Ante una situación nueva tengo que saber adaptarme para resolverla, ante una situación vieja puedo responder de manera nueva y deja de ser vieja: espontaneidad. Pero habla de respuesta 'adecuada': adaptación; la espontaneidad es ruptura con el medio y la adaptación, acompasarse a él, darle lo que me pide: el dativo es él yo recibo su llamada y la respondo, hago lo que él necesita, por lo tanto, yo soy la recepción, la adaptación. La espontaneidad más bien hace algo inadecuado que abre posibilidades nuevas; cuando Pepe Botella fue rey muchos ilustrados vieron que era bueno para el país, porque liberaba del viejo tradicionalismo carca, pero otros se lanzaron con el pueblo a la aventura de la lucha, éstos eran los espontáneos y aquéllos los prudentes y progresistas. Ante su muerte inminente Sócrates no se deja invadir por el temor, que sería la respuesta de uno cualquiera de nosotros, se halla limpio de esa enajenación, su reacción de serenidad es espontánea e inaugura para la humanidad una nueva actitud ante la muerte; las respuestas espontáneas son más limpias, más sencillas, la adaptación es siempre más complicada, porque la espontaneidad es lo fontanal, lo primordial, la infancia. La acción

espontánea encara la vieja situación de otra manera, de lo cual no hay antecedentes y puede o no tener éxito; eso ya no depende de ella sino de su compañera la adaptación. Si ambas se juntan nos hallamos en una revolución; antes estábamos en la evolución, nada permanece inmóvil, pequeños cambios adaptativos se producen siempre, en este sentido la teoría de Darwin nos parece correcta; pero cuando algo por lo que sea —mutación genética, etc.— actúa de otra manera y su actuación tiene éxito —es coreada por la afición— estamos en la revolución. La organización molecular que hace 4.000 millones de años inauguró la vida en el planeta era más espontánea que el resto y de su espontaneidad estamos viviendo todos, adaptados.

inconformismo

La adaptación no es la negación de la espontaneidad, pues es una actividad tan positiva y realizadora como ella; no se puede confundir con al conformismo, si lo fuese no sería adaptación, que consiste en recibir a una dación; el conformismo no puede ser tampoco dación, por lo tanto no puede propiciar ninguna adaptación, en el sentido en que aquí la entendemos; la adaptación no puede caminar junto al conformismo, que no es más que la inercia anterior a la vida y por lo tanto a la adaptación. Tampoco se puede confundir la espontaneidad con el *inconformismo*, pasividad también en este caso negadora; puede ser el primer paso para ella haciendo el papel de ruptura primordial, pero tiene que haber a continuación una plenificación. Generalmente el inconformismo se ha hecho pasar por espontaneidad, una visión nueva del mundo y de la vida, abrir nuevos senderos: tal el marxismo y el existencialismo. El primero fue muy eficiente como inconformismo, pero cuando tenía que pasar a la positividad mostró pronto su incapacidad; el segundo tiene su origen en Kierkegaard, no es más que conciencia cristiana sin su positividad. En cuanto al cristianismo, ha sido una opción nueva, durante siglos, aportó la vivencia espiritual al paganismo erótico; pero se hizo inquisitorial e imperialista. Nuestra obra pretende también superar el inconformismo, ser un camino nuevo que añade al erotismo pagano el espíritu cristino quitándole su autoritarismo, hacer entrar por primera vez en la historia a la feminidad. Ser espontáneo no puede ser considerado un lujo, todos lo somos en gran medida, cada persona es una opción espontánea; pero estamos coartados por el conformismo, que no nos deja que seamos nosotros mismos. La espontaneidad es más personal, la adaptación más social, pero uno puede lograr espontanearse en el trabajo, con lo cual ganaría él y nosotros. El inadaptado es un alma en pena, que no tiene lugar de trabajo, ni ciudad ni nación; tendría que darse cuenta de que nadie tiene derecho a echarlo, que el mundo es de todos, también de él. Si no tengo más que este mundo, ¿por qué escapo, por qué huyo, por qué me encierro? Si tan sólo vamos a existir unos días sobre la tierra, ¿por qué no vivimos en paz? Tenso, escapando siempre, encogido, viendo en toda persona a mi enemigo, a la defensiva siempre. La inadaptación es el mayor mal; yo convertía mi inadaptación secular en mundo propio, estaba escindido ruptura primordial que no espontaneaba, de ahí mi timidez y el escapismo. Me culpaba a mí mismo, pero era el entorno quien tenía que culparse, que no cumplía su misión; nosotros salíamos a él con nuestras deficiencias lógicas, nos encontrábamos con una pared, nos inadaptaban ellos, y después se nos culpaba: teníamos que haber entrado con las orejas gachas y los ojos cerrados, al dogma, al arte de selectos, a la religión tremebunda. No se podía hacer más que juntarse unos pocos y ponerse a soñar, pues otra cosa no se sabía. Nos traéis a un mundo feroz, ¿cómo vamos a adaptarnos? A muchos les ha tocado vivir en esta

situación y no se quejan; sí a unos más que otros, dependía también de circunstancias familiares y personales. En mí caso, he vivido la inadaptación a fondo, no he conocido otra cosa años y años, escapando, cayendo de una a otra trampa. Tanto nos han echado la culpa de este cáncer, que ya es hora de que se la devolvamos: es una incapacidad, sí, pero vuestra; el mundo que habéis formado a nuestro alrededor era sólo risas y amenazas para los que no eran rebaño: 'mira a ése, un inadaptado; ¿no querías conocer a uno? míralo, ese solitario'. Como si a nosotros no nos hubiese gustado adaptarnos, pero no nos han dejado. Nosotros no hemos tenido más remedio que meternos en la concha o escapar, unos más que otros depende también de lo que cada uno exigía porque también estaba dispuesto a dar. Después ya con esa carga no es posible una existencia confiada, ya siempre en un grupo de inconformistas desgraciados. De mí puedo decir que ésta fue mi cruz: fracasado en los estudios, no he tenido más remedio que ingresar voluntario en el ejército, lugar bien poco adecuado para mi mal; después escapé de mi ciudad y anduve por ahí vagabundeando, hasta que poco a poco, gracias a la suerte, a la vida y a mi compañera, fui alcanzando la adaptación necesaria para subsistir, denunciar y, más que eso, intentar soluciones. Uno no puede sentirse acogido en un mundo alienado, un arte de listos, una religión dogmática y aterrorizante. Mal vivimos sin adaptación, yo no sé cómo se puede remediar esto, técnica no falta: móviles, Internet, pero falta la vida. Como todo lo que tenía que perder, hace mucho tiempo que ya no lo tengo, me dedico a la búsqueda de un nuevo eros, un nuevo arte, una nueva praxis, un nuevo espíritu. En mi Compostela me hallaba imposibilitado para ninguna clase de creación que no fuera dolerme, cantar mi soledad y mi miseria; en la capital soy igual que un grano de arena en una playa, pero al menos no me siento despreciado, el cáncer de la inadaptación no es tan doloroso; en este arenal, con mi inadaptación consustancial, vuelto sobre mi mismo, he intentado renacer en esta obra, que al menos esta inercia en la que existo me sirva como reactivo para espontanearme. Ella es mi salto, con ella me lanzo al vacío, tal vez alguien más la haga también suya. Sin nada que perder, con todo que ganar, con ella reavivarnos. Como en el manifiesto comunista: 'inadaptados del mundo, uníos para emprender la aventura de la vida'.

§ 8. *Segundo nivel*

La actividad en que consiste la vida tiene un aspecto actuario y otro afectivo, la acción y su vivencia o pasión; la parte actuaría de la pasión y la parte vencial de la acción hacen la vida, y a veces domina la acción y a veces la pasión. En un partido de fútbol, por ejemplo, la acción es de los jugadores y la pasión, del público. Si los jugadores se apasionasen como el público, dejarían de entregarse a la acción del juego, y si los espectadores se accionasen el juego se convertía en pelea. No se puede confundir con el extrañamiento; un buen boxeador no se enfada cuando le pegan, pues perdería la lucidez que necesita para la eficacia de sus golpes. La acción y la pasión juntas hacen la vida en el segundo nivel.

Tenemos que diferenciar acción de 'actividad'; la pasión es tan activa como la acción, pues se trata de recepción, no de pasividad. Por eso no consideramos acertado llamar a la una «potencia activa» y a la otra «potencia pasiva» (Leibniz, 169); mejor, 'actividad dativa' y 'actividad receptiva', pues la pasividad no puede darse en un viviente más que cuando se conciencia.

Por lo dicho vemos que la pasión es activa, pero no parece ser otra cosa que consecuencia de la acción, que aparece como lo primero, como vemos en el célebre razonamiento del *Fausto*: «Escrito está: 'Al principio es el verbo' ¡Aquí me paro ya! ¿quién me ayudará a seguir adelante? No puedo hacer tan imposiblemente alto aprecio del Verbo (Wort); tendré que traducirlo de otro modo, si el espíritu me ilumina bien. Escrito esta: 'en el principio era la mente'. Medita bien el primer renglón, de suerte que tu pluma no se precipite. ¿En verdad, la mente, la que todo lo hace y crea? Debiera decir: «en el principio era la fuerza». Pero, no obstante, al escribirlo así, algo me advierte qua no me quede en ello. ¡Viene en mi ayuda el espíritu! De repente veo claro y *osadamente* escribo. '*En el principio era la acción*'. Si he de partir contigo el cuarto, deja de aullar y de ladrar ¡oh chucho!» (3 1196).

Este pasaje está formado estéticamente por la melodía del valiente pensamiento y el contrapunto del adocenado deísmo, que al final, ladra, y la form, como golpes que derriban un muro, se corresponde con el fondo. Se comienza la búsqueda desechando el representismo: el verbo, la mente; la palabra y el concepto si van antes que la acción la atan y además con ellos aparece la conciencia; es verdad que cuando me propongo algo tengo antes una idea, pero antes de todas ellas, en el comienzo de la persona, lo primero de todo fue la acción del naciente, y en el del universo, una gran explosión. Así pues, la representación y la palabra quedan desechadas como principio, al contrarío de lo que el deísmo afirma; que vengan después si quieren como consecuencia, pues tengo conciencia de un acto cuando ya no *es* acción, para juzgarlo y situarme ante él. La reprobación es independiente de la acción y suele ser su sustituta; los muy representativos tiendan a la pasividad, lo

vemos en la neurosis. Que la acción le gane a la representación es también garantía de que lo que nace es en verdad nuevo, pues las representaciones no hacen más que repetir hechos pasados. Viene luego en el pensamiento de Fausto la vieja concepción de la vida como fuerza o energía, que es otro representismo; finalmente, la vida es considerada como actividad, de acuerdo con Espinosa, para quien «el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza *obra* en virtud de la misma *necesidad* por la que existe" (4 pref); su acción está también en el medio y en el fin. Goethe se mueve entre la actividad pura y la pura inmovilidad. ¿Por qué dice que 'en el principio *era* la acción'. Nosotros decimos 'es, sin embargo hemos puesto como nivel vital primero la espontaneidad y la adaptación, porque nos parecen más elementales, sin la espontaneidad es imposible la acción y sin adaptación, la pasión. En general, podríamos decir que en el principio es la dación y la recepción, es decir, la vida.

La acción y la pasión andan juntas, aunque haya quienes quieren separárnoslas, diciéndonos: vais a tener aquí la acción sin pasión; la pasión os la daremos en un mundo que hemos inventado para cuando os muráis. Y vemos a la pobre gente en acción interminablemente insatisfecha; pero es mentira, la acción es para disfrutarla, no para sufrirla en la conciencia. Esto ha sido denunciado también por Espinosa: «La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma» (5 42); y la virtud era para él «la potencia humana misma» (4 20). Vi ayer bailar a una bailarina, sentía la alegría con brazos, cuerpo, dedos; era una llama que nos transportaba a lo hondo, que nos hacía resucitar de nuestra pesadez; la acción y la pasión, una sola cosa. Ambas juntas hacen plena la vida; así, pues, juntas acción y pasión, e igual de importantes ambas.

A) acción/.

La acción es dación, o sea, de dentro afuera. Pero la acción no sólo es patente actuación; también lo es cuando está soterrada, como en la dormición o el enamoramiento; es acción una pelea, pero también un santo en éxtasis. Podría parecer que la acción es antes que la vida, puesto que las cosas inanimadas se mueven: los astros, los átomos. Ello es verdadero para el científico, que prescinde de sí mismo en el conocimiento, pero no para el filósofo, cuyo tema es la propia vida. Para éste, la acción es parte de la vida: la vida es acción que se vive; vivir es vivenciar la propia acción y la ajena, entregarse y perderse en ella.

La obra más importante sobre la acción, en la que se intenta elevarla hasta la divinidad, es la *Bhagavad Gita* (episodio del canto VI del *Mahabharata*), que es una profunda reflexión sobre la acción desde ella misma; a pesar de sus limitaciones deístas, nada hay en la filosofía occidental que se le pueda comparar. En una llanura al norte de Delhi están enfrentados dos ejércitos. Suenan atronadoras las trompetas, va a comenzar la batalla, pero el rey Arjuna no puede soportar que gran parte de los que ahora están ansiosos por combatir hayan de yacer pronto muertos. Pide al dios Krishna, conductor de su carro, que detenga el combate. El rey tenía que haber previsto esto que ahora está viendo, pues ahora es imposible: si dejase la batalla el enemigo los masacraría impunemente, habría muchas más víctimas, mucho más desconcierto, mucho más dolor. Una acción está siempre dentro de un proceso o movimiento que la arrastra consigo. Pero en este poema la batalla es sólo un modo estético de llegar a la vivencia del poema, como lo fue

antes el perro aullador; aumenta su belleza añadiendo grandeza épica a un poema filosófico y religioso. Nosotros analizaremos de su primer aspecto lo que nos parece más interesante.

«*En la acción esté tu empeño*, no en sus *frutos* jamás:
no tengas por fin los frutos de la acción ni tengas apego a la *inacción*" (2 47).

Este enraizamiento en la acción misma es la afirmación más osada que se ha hecho nunca sobre ella. Es esencialmente vitalista, por su inmanencia. Primero se opta absolutamente por la acción en contra de los resultados; después se reitera este rechazo y extiende a la inacción, que en realidad es la misma cosa, puesto que fijarse en los resultados es alienarme y enajenarme, es decir, hacerme pasivo. Se busca la vitalidad de la acción exclusivamente y se condena el finalismo: el fin de la acción no es el resultado, que tiene el cometido de dirigir la acción, es más medio que fin de la acción, que es válida por sí misma o su fin es su propia espontaneidad. El resultado de una acción es su fin en los dos sentidos de que la orienta y la acaba, pero ella misma es lo sustantivo. El que realiza una acción sólo por el resultado es como un asalariado que trabaja por la paga; el que se entrega a la acción por ella misma no tiene prisa y la hace bien, tal como ella pide. El que come para saciarse está sólo llenando la panza; el que escribe para obtener éxito escribirá mal, sólo cuando no se busca el resultado es cuando éste sale mejor. Es un escapismo buscar la acción por el resultado, el peor de todos porque es escapar de la vida; vitalmente considerada el único resultado de una acción es ella misma. El árbol frutal reverdece en primavera, brota en yemas, en flores y finalmente en fruto; después empieza su decadencia hasta la nueva temporada. Todo lo que ha hecho desde la primavera hasta el otoño no lo ha hecho *para* obtener el fruto; de todo el proceso el fruto es el resultado de una acción; pero el fruto es una cosa, que sólo puede ser medio para otra que es la fructificación. Los resultados de una acción no son la acción misma: mientras fructifica el árbol está en la acción; cuando ya el fruto está hecho la acción se muere. Se prefiere la vida a los resultados mundanos, el mundo queda así reducido a mera consecuencia de la vida, que es lo único importante. Viene a decírsenos que la acción o vida es buena por naturaleza, que no nos preocupemos, que nos entreguemos a ella confiados, que en ella encontraremos la potencia y la paz. Hay aquí un olímpico desprecio por el mundo y una afirmación plena de la vida, en una actitud digna de los dioses griegos a los que sólo importa la realización vital, que desprecian el mundo y sus exigencias. La acción es buena en sí misma, siempre que no me salga de ella; sólo fuera está el mal; en ella todo el bien. Cuando estoy metido en el eros, en el arte en la praxis o en el espíritu, lo tengo todo; cuando me hallo fuera, nada tengo. La acción es mi madre, es la vida; sin ella soy un pobre huérfano. La acción es autónoma respecto al mundo: incluso en la praxis que forma parte de él. Al mundo sólo le interesan los resultados, la acción misma no es suya; si el resultado no es concorde con lo que él es, se lanza en contra de su agente, pero sólo mientras no lo contradiga lo deja en paz. En el eros y el espíritu no hay ni resultados ni mundo, se desenvuelve en la inmanencia de dos o de un grupo; en el arte y la praxis sí, pero el primero aunque obtiene un resultado, es más subjetivo que mundano, puede comprobarse en Picasso. La praxis lúdica también se sale del mundo. La acción en cuanto praxis es un 'hacer' transitivo, es decir, 'trascendente'; por el contrario, 'erotar', 'orar', 'poetar' son intransitivos o inmanentes. La acción de 'crear' es semi transitiva: 'crear un poema', pero mejor es 'poetar' a secas; también podemos decir 'hacer un

poema' pero no 'orar una oración' ni 'coitar a una mujer', el eros o es machismo o es inmanencia de dos; el espíritu, inmanencia de uno. La praxis es apertura plena hacia lo otro, transitividad, por lo cual es tan importante en ella el resultado, lo que se hace, lo hecho. Mi trabajo no es para que me realice educando sino para que enseñe a estos infantes; tanto lo uno como lo otro, que además se potencian mutuamente, pues la praxis que depende solo del resultado es alienada o enajenada o pasiva o deficiente. El resultado es para que se realice el profesor y para que se realicen los alumnos, es decir, la acción por ella misma y el resultado, medio. Sólo la praxis seria es mundana, y tiene que ser lógica, verdadera y ética. Pero aun aquí la obra tiene diversos grados de mundaneidad, admite diversos grados de *conformidad*: en mi trabajo de maestro soy más conforme que en este de filosofía; aquí me busco más a mi mismo que allí, estoy menos supeditado; y el oficinista es más conforme que el maestro, el obrero más que el capataz. Los inconformistas nos hallamos en conflicto con la realidad mundana, buscamos trabajos que admitan un cierto grado de inconformismo y así vamos tirando. Uno puede dedicarse a lo que necesita sin tenerlo en cuenta, o a lo que uno considera que es verdadero, sin mirarlo, pero la praxis siempre se encontrará al final en un resultado, está condenada al resultado. Hay una praxis conformista y mundana y otra inconformista y vital, según importe más la acción misma o más el resultado, que la *Gita*, como vemos, desdeña. El mundo no nos considera nunca suyos y no nos premia, estaremos siempre con un pie dentro y otro fuera, mal que bien iremos tirando. Es más importante para nosotros la acción que el resultado incluso en la praxis, aunque no tanto como dice la *Canción*: 'no en sus frutos jamás'. Pero en las otra dimensiones ciertamente somos como ella dice. Si nos conocen por nuestros resultados, poco saben de nosotros, el árbol es mucho más que sus frutos, aunque no para el propietario, al que sólo le interesa su rendimiento. Que la acción sea ancha, alta y honda, aunque el fruto sea endeble. El mundano es riguroso en los resultados, no permite ni una mota de polvo, ni una pequeña desviación de la raya del pantalón; el mundano es de la objetividad, de la cosificación, de los resultados, no de la *Gita*. Como sus propios resultados está cosificado, nunca ha vivido, existe para el mundo, se halla bien adaptado a él; pero no sabe de aventuras, de descubrimientos, de inefabilidades, su vida es una muerte; se halla a gusto en el mundo, que le aproveche.

Desde el punto de vista de la vida, si me quedo en la acción misma puedo despreciar sus consecuencias, puesto que la bondad o la maldad están en los resultados. La acción misma no puede representarse ni como buena ni como mala, es fundamentalmente espontaneidad como la de un arroyo o un árbol, no cabe en ella moral alguna. Alguien puede pensar que entregarme a la acción por ella misma sin tener en cuenta el resultado es alienación, pues para la moral es así; pero en la acción misma nos hallamos en el amoralismo, en la inmanencia. A veces lo más activo es no hacer nada, que no haya resultado, por ejemplo, si me ofenden, pero cuando la acción de otro se me incrusta en la mía no tengo manera de ignorarla; entonces mi acción tiene que volverse hacia ella intentando no enajenarse, y de esta manera no necesito salir de la mía. Incluso el acto más torturadamente enajenado tiene alguna vividez, y se la da la espontaneidad de la que nace, pero la ética no puede considerarlo bueno, en cambio la moral, tan dura con la alienación, en la enajenación hace la vista gorda, por ejemplo en el *temor* a la deidad. El deísmo convierte además el fruto en pecado. La acción realizada o acto tiene un resul-

tado y éste es considerado por la moral bueno o malo, por lo tanto, la moral se aleja de la acción. El bien y el mal no son válidos para la acción misma, no para las inmanentes eros, arte y espíritu, sólo para la praxis mundana y sólo para sus resultados. Pero aun aquí, muchas veces suplanta la referencia cognoscitiva que me dice cómo tengo que hacer algo respecto a algo y en lo que valen los predicados de 'acierto' y 'error' amorales. En la realización de esta obra que es mi acción actual, ¿dónde está la bondad o la maldad? Para hallarla tendría que salirme fuera, verla como resultado. Desde dentro puedo hallarme a veces alienado por querer terminarla pronto o enajenado porque lo que encuentro va contra lo establecido, pero no hallo nada más; el resultado podrá ser tildado de superficial o inoportuno o malvado, pero la misma acción es amoral, y sólo podría ser considerada moral si se hace su campo de esas dos mortandades. Pero la alienación lo es también por el resultado, si me dicen que mi acto es bueno me alieno y si malo me enajeno. Pero si me mantengo en la inmanencia de la propia acción las evito también como secundarias. Por lo tanto

«el que está sujeto en la *sabiduría* prescinde en este mundo de acciones *buenas y malas*" (2 47).

La sabiduría consiste en discernir la alienación y la enajenación de una acción, por lo tanto puede desdeñar la bondad o maldad del resultado, su cometido es ético no moral. El sabio es el que no se aliena ni enajena, por lo cual no le atañen los premios ni las condenas morales; entonces se halla en la paz, pues al no servirse de la acción como medio puede recrearse en ella, y además está libre del temor divino. La praxis vital es necesariamente buena moralmente, pues el que no me halle alienado por el resultado es ya una garantía, pues no me sirvo de ella como un medio, y el que no me halle enajenado en ella es otra: no me induce el rencor ni la ira, etc. Por lo tanto podemos afirmar que si una acción es vital es buena no sólo en las dimensiones vitales inmanentes sino también en las trascendentes, por lo que el sabio puede prescindir de la moral. Pues si la sabiduría consiste en vivir, la acción misma es la vida. Lo bueno es lo que se me muestra como algo acabado; entonces la acción puede volverse contra mí. Durante la acción no soy (A, B, etc.); vivo. Si estuviera siempre en la acción siempre sería viviente; el fruto me hace conciencia, ante el resultado yo soy; el resultado (conocimiento) hace otro resultado (conciencia). Según sea el resultado la acción es buena o mala: 'atropello', mala y yo malvado; 'ayuda' buena y yo benéfico. Según lo que sea la acción convertida en resultado yo soy digno de alabanza o de censura; como prefiero no ser ni lo uno ni lo otro, porque me mortifica, me mantengo en la acción. Pero toda acción es caduca, uno se halla necesariamente entre resultados que hacen su vivencia accional cosa y a ellos mismos también cosa o conciencia. Por eso la persona vital prefiere no volver a ver una obra anterior y emprender otra nueva que le devuelva a la vida. El que vive de resultados se halla entre cadáveres; el resultado es siempre mortuorio porque la moral se apodera de él, la acción hecha acto es siempre 'interesante', 'un rollo', etc. es decir, buena o mala y yo un alienado o un enajenado. Si mi obra era vital porque había logrado mantenerme fuera de esos extrañamientos, ¿por que voy a hora en el resultado a condenarme a ellos? Por lo tanto el sabio que pretende hallarse por encima del bien y del mal, como quería Nietzsche, no podrá escapar; puede minimizar el hecho entregándose a la acción pero no puede escapar de él. Puede librarse de la mortandad de la acción, pero es imposible librarse de la del resultado, que me inmoviliza como una camisa de fuerza; menos mal que

hay acciones sin resultado, aunque muchas veces las cosificamos y nos cosificamos convirtiéndolas en él. Las acciones con resultado se vuelven como fieras contra uno, alienándolo o enajenándolo; nadie puede liberarse, incluso el sabio. Si uno se mantiene vital en la acción el acto será 'bello', etc., bueno; si mortal, 'despreciable', etc., 'malo'; y su autor una conciencia atrapada: con sonrisa, con una banda azul, o escondido rojo de vergüenza. A esto en la India se le llama 'karma' y hay que pagar por ello en un trasmundo; el sabio pretende liberarse de ello; pero nosotros no vemos que sea enteramente viable, a no ser que se trate de acciones sin resultado: el eros y el espíritu claramente; el arte a trompicones, pero en la praxis es inevitable. Arjuna después del combate, cuando recorría el campo de batalla se sentía asesino, es imposible de evitar. Por eso no quiere combatir, pues la única manera de evitar que el resultado se vuelva contra uno es no emprender la acción; pero no puede evitarlo, por lo tanto, por mucho que diga Krishna, acabará malamente. Ningún dios lo puede salvar a uno de la responsabilidad de sus actos; tampoco en el cristianismo, donde puede arrepentirse y se le impone una penitencia: el acto se levanta ante uno enajenándolo. Por eso los que son de resultados y no de acción, los mundanos, viven en la alienación y la enajenación, por lo tanto en la esterilidad. Tan sólo despreciando el resultado puede uno mantenerse en la vida. A pesar de que entre un deísta y un vitalista hay un abismo insalvable: el de la trascendencia, nuestros intereses coinciden en la India: ellos quieren librarse de los frutos de sus acciones para no renacer; nosotros para no morir. Con el resultado y la moral pasamos de la pura actividad a la pura pasividad; de las mejillas encendidas al pálido temblor: sucede esto cuando a alguien que se ha entregado inocentemente a la acción le dicen que ha hecho mal. El resultado y la moral está esperando con las esposas a la inocente acción para meterla en la cárcel. Por ejemplo cuando de niño yo cantaba y era Semana Santa; cuando los apóstoles preguntan temblando: «¿Soy acaso yo, Señor? " (Mt 26 22). La acción no sabe qué ha hecho, tiene que decírselo la moral. En un cuadro del Bosco hay un personaje bailando y otro lo está asesinando: la acción y la moral, que es como un buitre que se lanza sobre su presa; está de luto, es la Santa Inquisición, es la Muerte, que ha sojuzgado la vida aquí, en la fanática España, es la losa de la tumba, es mi infancia compostelana aterrada. ¡Cuánta muerte has producido, cuánta vida has segado, moral maldita! La moral terrorista destrozando los cuerpos, la moral católica machacando el espíritu. La vida es una niña a la que la bota de la moral aplasta.

B)/pasión.

Primero es la acción y después la pasión, aunque también puede ser al revés. La acción es hacia fuera y la pasión hacia dentro; toda acción hace necesaria una pasión y al revés, todo lo hacia fuera exige un hacia dentro. A mi acción de gritar se corresponde tu acción de taparte los oídos, pero a tu acción de taparte los oídos no corresponde mi acción de gritar. A tu sentir corresponde mi hacer: yo te insulto y tú te enfadas; tú te enfadas y yo te insulto, lo segundo es más difícil que lo primero. La una depende de la otra, pero más la pasión de la acción. Puede haber una acción sin que haya ninguna pasión: insulto y nadie se siente ofendido, acaricio y la estatua no siente mi caricia; llego a casa y nadie se alegra; le compro un regalo y no lo quiere, le suplico y ella no se compadece: mi acción puede no ser recibida. Puede ser ignorada, rechazada; puedo recibir otra y chocar contra ella.

Generalmente la acción tiene la iniciativa, pero también puede tenerla la pasión: pido ayuda y alguien me la ofrece. A mi pasión puede responder otra: lloro y él también llora, río y lo mismo él; o río y ella llora, lloro y ella me acaricia o me pega. Lo más corriente es que una y otra se correspondan, pero a veces no es así: pido ayuda y me oprimen más. Cuando no hay correspondencia es que la alienación o la enajenación la impiden o desbaratan. Don Quijote dice que nadie le ha herido, que se ha caído en unas peñas; en la venta ven la pasión y preguntan por la acción: hay una mitad y falta la otra. Así como la acción no exige necesariamente la pasión, ésta exige aquélla: no hay pasión sin acción, es más indigente que la acción. La pasión sola no puede andar por el mundo, tiene que ir con su acción, pero la acción puede ser solitaria, aunque nos dé pena su soledad. A veces a la acción no le corresponde la pasión: don Quijote y los molinos, esperaba una pasión y obtiene otra. A una acción loca responde una pasión también enloquecida. Cuanto más acción más pasión: cuanto más te pego más te quejas, y puede suceder también que cuanto más te quejes te pegue más. Si te quejas mucho huyo, te odio, no te soporto. En cambio llega alguien y te compadece y yo me enajeno. A una acción mía violenta quisiera que respondieses con una pasión también violenta; la acción quiere la pasión, pero tú respondes con otra acción violenta, las dos se enfrentan hasta que una cede y se hace pasión, entonces la pelea cesa. Cuando la acción obtiene su pasión se calma; cuando la pasión obtiene su acción, lo mismo. Una acción no puede vivir sin su pasión y si lo hace pena, ella misma se padece; si alguien no tiene interlocutor él mismo se responde. La vida no hubiese podido ser acción sólo o sólo pasión, sería desesperación o desvalimiento. Sólo tu pasión calma mi acción, sólo tu acción calma mi pasión. La acción es dura; la pasión, blanda; a la acción violenta responde la pasión apasionada, o despavorida, o escandalizada. La acción no tiene ninguna garantía; en circunstancias normales sí: llamo y me abren, canto y bailan, chillo y se callan, pero no siempre, a veces aúllan. La razón está en que la acción no es la procedente o aún siéndolo la pasión tiene otras cosas que hacer, no está el horno para bollos o se ha ido con otro. Si toda acción tuviese asegurada su pasión y viceversa, el mundo sería paraíso. El terrorista impone pasiones, y el violador, y la pasión acciones: los gritos de ese animal, el enfado de mi mujer, uno quisiera una pasión y obtiene otra y lo mismo la pasión; a veces acción y pasión andan desnortadas, enfrentadas, se dan la espalda, se enseñan los dientes; pero en general se llevan bien y lo mismo sucede en los demás niveles.

¿Por qué busca la acción a la pasión? Porque ella es la mitad y lo sabe; parece que lo es todo, que es el rey, la que impone las condiciones, la que da el puñetazo sobre la mesa, pero todas esas alharacas muestran su necesidad; hace todo eso para que la pasión la reciba, la pasión que es más calladita, pero más ardiente. La acción es seca y necesita la dulzura de la pasión; sin ella moriría de aspereza, se cuartearía; necesita el jugo, el zumo, el agua viva de la pasión, entonces se riega por dentro, se hace menos impositiva, sonríe, se calma. La acción parece que manda y es verdad, manda mucho sola y ese mandar es alienación. Y la pasión no puede serlo sin la acción, para que sea necesita que la acción la haga. No sabe sus posibilidades, cuánto puede abrirse, hasta donde pueden llegar sus vergeles, no es más que posibilidad irrealizada; en este sentido es la más necesitada, porque la acción puede hablar, gritar, imponer ella sola a otras acciones. La pasión tan redondeada, tan dulce, tan delicada, sola no puede mostrarse; puede conversar

con otras, pero de manera opaca: con la acción canta, ríe, se enfada, goza, sufre, vive. La pasión en lugar de lanzarse a la acción, se queda en sí misma; la acción hace, ella padece: esa acción tan aparente ella la sufre, sabe padecerla por este lado y por este otro. Si la pasión fuese apática, la acción contra ella se embotaría. Es tan fácil que la acción se aliene como que se enajene la pasión, porque le hacen cosas y ella puede no querer, sentirse víctima; la pasión enajenada es sufrimiento atroz, feroz, sin posibilidad de salir de sí, es el infierno. La pasión es apasionada, padece placer y dolor. La acción la hace padecer y padeciendo crece y también ella se apasiona. Padece alegría, susto, desprecio, ternura, su especialidad es el padecimiento. Sus padeceres son la gloria de la acción, que carece en absoluto de ellos. Sólo de ella puede recibir un poco de pasión. Tan brillante, tan osada y tan pobre en padecer. La pasión es sufrida, alborotada, cantarina; sin ella moriríamos de impasibilidad.

Generalmente las palabras 'pasión', 'padecer', 'paciente' se piensa en mala parte, se las hace negativas porque, al ser contrarias a la acción, que se considera lo bueno, se las ve como lo vicioso y lo malo. Es lo que Kant nos dice: «Las pasiones son cánceres de la razón... *malas* en sí, sin excepción..." (*Antr* 204). Según esta manera de pensar, se consideran pasiones todo lo que nosotros hemos llamado 'alienación' y 'enajenación': el orgullo, la envidia, la venganza. Decía Rousseau, de quien nos sentimos continuadores: «Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación: luego, tan vana como ridícula empresa es intentar destruirlas" (*Em* 152). Y antes Espinosa: «Sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite» (4 45). La pasión sólo sería rechazable si estuviese ella sola, suplantando a la acción, pues entonces nos convertiríamos en pasivos apasionados, esto es lo que nos propone el consumismo actual; sólo junto con la acción hace la pasión dichosa la vida. Puesto que *pati*, de donde viene etimológicamente 'pasión', es de la misma raíz que *patheein*, que significa 'recibír' tal o cual afección, sensación o sentimiento, tanto en sentido positivo: piedad, placer, amor, etc., como negativo: pena, tristeza, cólera, etc., consideramos la pasión en los dos sentidos. «El placer y el dolor... los dos pilares sobre los que descasan nuestras pasiones» (Locke 2 20 3). Nosotros diremos «el placer y la pena». «Pena» en el sentido —tan de la entraña de nuestra lengua— que García Lorca expresó en su «Romance de la pena negra», y que aparece en frases como «a duras penas», «merece la pena», «ni pena ni gloria», «penar por algo». El placer no es ni bueno ni malo, no es; y lo mismo la pena. No es A ni B, pero es vida mucho más voluminosa que una cosa que es, por ejemplo, esta mesa. El placer soy yo mismo gozando de esta manzana. Mejor dicho, no hay yo; sólo hay goce, en el cual estoy levantado —en la pena, hundido—; tampoco hay manzana. El placer, lo mismo que la pena, como pasión que es, tiene intensidad y cualidad. Es diferente el abrazo erótico del goce de bañarme en el río. Pero lo cualitativo está en mí con lo gozado. No es un atributo del rio esta sensación de frescura placentera que siento. Cuando estoy gozando estoy sometido a intensidades vitales que me plenifican. En esos momentos no me importa si lo que estoy haciendo es A o B, el ser A o B lleva implícito ser bueno o malo. Tampoco la pena es A o B, buena o mala. Es una intensidad que, si la analizo cognoscitivamente, es esto o lo otro, pero en sí misma no es más que un vivir penoso, «un dolorido sentir», como decía Garcilaso. Habría que clasificar los placeres y las penas por su intensidad y cualidad; sin embargo, se los traduce representativamente para, de esta manera,

moralizar sobre ellos y enajenarnos.

Diferenciamos la pasión de la *emoción*, y esa diferenciación la hemos observado también en Kant a continuación de la cita anterior. He encontrado otra distinción entre emoción y pasión en Dilthey citando a Home (*Poét* 212). Nuestra distinción no ha tenido en cuenta éstas; ha venido dada por la necesidad, al observar en el recreo de mi escuela actitudes diferentes en niños y niñas cuando juegan al fútbol, que luego he ido comprobando en otras actividades: los niños se entregan enfervorecidos, se desesperan; las niñas disfrutan, ríen, aplauden, chillan agudamente. Son dos actitudes opuestas; a veces ellas envidian la emoción de ellos y corren con ellos tras la pelota, hasta que se cansan y vuelven a sus juegos. En la emoción (de *motio*, movimiento) soy dativo o agente, es como una extensión de la misma acción; en la pasión soy receptivo o paciente. En la furia, la valentía, el coraje, soy yo el activo, es como el reverso vivencial de la misma acción; en cambio, si estoy indignado o entusiasmado, yo no soy el agente de mi sentimiento, me hallo poseído de él, yo no lo conduzco, me lleva él en volandas; no se trata ni de acción ni de emoción, sino de pasión, que es un sentimiento ocasionado en la acción o impulsador de ella, sentimiento de la acción. La acción puede andar sola por el mundo, ganar, perder, y para ello saca de sí misma una pasión propia que es la emoción. Con ella puede lanzarse a la aventura, al peligro, a la lucha; la pasión la ablandaría, sin ella se mantiene más ofensiva, más entregada. Cuando la acción quiere ser más eficaz huye de la pasión y puede mantenerse así tiempo y tiempo, sin el descanso y el placer y la pena de la pasión, olvidada de ellas. Son, para nosotros, sólo *sentimientos* lo que para Kant son emociones: la alegría, el odio, etc.; si dependen de una acción o la provocan, serán pasiones. Nuestra concepción se parece más a lo que sabemos de la de Home, que dice que son las pasiones, no las emociones, las que dan lugar a las acciones.; pero estamos de acuerdo con Kant en su afirmación de que ambas son opuestas: quien se emociona entregado a la acción, no se apasiona, quien se entrega a la pasión se le va por ahí toda la actividad, los pasionales son menos actuarios. La fruición de la propia acción es emoción; la pasión es el sentimiento antecedente o consecuente. Acción y pasión son contrarias y complementarias; la emoción, la vivencia de de la misma acción. De esta manera la acción tiene su propia pasión no necesita la de la pasión, y algo parecido podríamos decir de la propia pasión, considerando el sentimiento como su núcleo vivencial o pasión de la pasión. La pasión es un sentir, la acción del sentimiento es la pasión; si pulso una cuerda —pasión— suena, sentimiento. El apasionado es más activo que el sentimental; la pasión es al sentimiento como la acción es a la pasión. La parte de dentro de la pasión, su vivencia, es el sentimiento. De esta manera comenzamos ya en este nivel básico el desdoblamiento de los dos lados en actividad y vivencia, que se desarrollan en el medio y el superior.

emoción

§ 9. *Tercer nivel*

Con el tercer nivel, la vida llega a su altor medio. El primero alcanza también a las plantas; el segundo incluye a los animales; este tercero es privativamente humano. Nuestra vitalidad se hace llamarada en el siguiente, por eso, cuando no necesitamos llegar a tanta altura, podemos emplear las dualidades de este nivel, válidas para representar a la humanidad en su nivel habitual; hablaremos, pues, frecuentemente de expresión/comunicación en lugar de dación/recepción. Está constituido, además, por la libertad, que es la vivencia de la expresión, y el amor, que lo es de la comunicación.

La expresión y la comunicación son actividades primarias, no puede nacer la una de la otra; son irreductibles y polarmente contrapuestas. Entrambas hacen la vida íntegra, aunque siempre prima un lado. Cuando crece uno, el otro disminuye; quien se expresa bien se comunica mal y al revés. Cuando somos expresivos en la comunicación, reaccionamos de manera extremosa, en seguida pasamos al enfado y la ira, en lugar de acoger la acción del otro, nos expresamos nosotros. Puede suceder también que uno crea que se está expresando y se está comunicando, pasa esto con frecuencia en el arte poco profundo. A mí me parece que mi pobreza comunicativa aumenta mi expresión; si me comunicara más, me expresaría peor: por eso, antes polemizaba con mis compañeros de trabajo en el recreo, pero desde que me he dedicado de lleno a la filosofía ya no lo hago, me desparramaría, como hace Carmen; yo le digo: no hables tanto, métete en ti misma y ganarán tus cuadros. La vida está constituida por una cierta intensidad expresiva y otra comunicativa; la suma de ambas da la entera de una persona en ese nivel.

Yo consideraba —deformación comprensible en un artista— que la expresión era toda la vida, que no era necesario nada más. Pues estoy siempre metido en mí mismo; si no me hubiese casado estaría totalmente sepultado: mi mujer y mi hija me ayudan. Pero no sería suficiente, porque casi siempre estoy encerrado en mi cuarto; si no fuese porque tengo que estar cinco horas diarias combatiendo con niños y niñas. Ellos son los que me han hecho receptivo, me han abierto a lo bestia, a voces, a travesuras, a juegos, a risas. Porque la educación es comunicación —otros dicen amor— y yo venía del ejército, no lo sabía. Al principio los odiaba, porque me arrancaban de mí; ahora sé que sin ellos tan dativo era que me hubiese hecho autista, porque yo con mi escritura y mi expresión pensaba que tenía suficiente. Pero con la sola expresión, me hubiese pasado como a otros, que reventaron. Al hacerme comprender que la vida es también comunicación, me hicieron pasar de la poesía a la filosofía, y esta obra es el fruto.

El que se expresa, de dentro afuera, se satisface, pero una vez expresado, está solo. No cuenta más que con él mismo, no sale de sí, nadie lo recoge y lo abraza, de nadie obtiene sosiego, en nadie descansa: el enfadado, el niño travieso, el loco: se

expresan en soledad; el comunicante, por el contrario, se abre al otro recibiéndolo en sí y él mismo es recibido.

¿Que lado es más vital? Como yo soy expresivo, diré que la expresión; los comunicativos, que la comunicación. Pero la soledad, que es la grandeza y la miseria de la expresión, me hace ver la comunicación como un paraíso. Parece que la expresión es más fácil, pues depende sólo de uno; y que la comunicación tiene más problemas.

A-1) acción: expresión/

Expresión es la acción únicamente mía.

Antes de expresarme era sustancia, era conciencia; en la expresión me hago acción. ¿La expresión es expresión de la vida? No, la vida no es otra cosa que la expresión misma.

Es dación, pues es del interior al exterior. Tiene una connotación de violencia, que le viene de «*premo*», (oprimir, apretar) y de «*ex*» (hacia afuera). Violencia de lo que no puede salir y quiere. Lo que hay dentro sacarlo fuera, eso es la expresión; no la hay, por lo tanto, sin adentramiento, no habría nada que sacar. De él habla Unamuno: «Mi 'hondón' ... es el fuego interior, oculto, el que no luce hacia fuera ni recibe aire del mundo" (1 837). Ese fuego, para que sea vida, ha de hacerse llama; esa agua, fuente. Llama o fuente es la expresión, «esa savia vivificante que desde las raíces sube a mis frutos, esa savia que no se ve" (834)

Pero frecuentemente no vivo desde lo hondo; éste es mi mal, nuestro mal. Estamos alienados, corremos tras un hueso atado a un hilo que progresivamente alguien va alejando, y estamos enajenados, petrificados en la conciencia. No vivimos desde nosotros, sino desde fuera, nos desvivimos, estamos desfondados. Adentrarme y surtir son aspectos complementarios de la expresión; no se trata de que cuanto más llegue a lo hondo, al tesoro, más riquezas tenga. Esto sería una concepción estática de la vida. El adentramiento no es llegar a un sitio donde está la paz y la dicha (El alma o el cielo deístas); no hay sitios en mí, no somos cosa, sino actividad pura. Adentrarme es ir creciendo allá dentro, viviendo desde mí mismo. Cuanto más me ahondo más surjo; la expresión consiste en un adentramiento que después se convierte en glorioso surgimiento; un brotar que nace de un ahondar. Estas dos cosas contradictorias se juntan en la expresión. Por eso los grandes expresantes han tenido que ser gente ahondada. Y este hondor no es «represión» (otro compuesto de «*premo*», pero ahora hacia dentro), que es representación y conciencia, aniquilación, superficie, desfondamiento; el hondor tiene que ser vital. ¿Cómo la represión podría convertirse en vida? Puede darme la fuerza, la violencia, la necesidad, pero la expresión a que daría lugar sería sólo catártica; no podría alcanzar jamás la vivificación. Sin represión la expresión fluiría mansa; no dolorosa y enajenadamente, como ha estado hasta hoy brotando la mía.

El adentrarse complementario del surgimiento hace la expresión. Esta oposición nada tiene que ver con la orteguiana de ensimismamiento—alteración. Ensimismarse es vivir desde sí mismo; alterarse es vivir desde lo otro. Como nuestra espontanei-dad/adaptación.

Se pueden mirar otros dos aspectos en la expresión: el *quién* y el *qué*. En cuanto a lo primero, nadie puede expresarme, sólo puedo hacerlo yo a mí mismo. Y si consideramos la expresión de otro o una cosa, la pensamos siempre como un yo

expresándose. La expresión es siempre de un yo, que no puede reducirse al *cogito* cartesiano; soy también yo cuando sueño, cuando enfermo y cuando estoy en éxtasis. Pero la filosofía, generalmente, lo ha confundido con la conciencia.

Respecto al *qué*, 'expresar' como verbo tansitivo no existe; es «expresarse», reflexivo; el objeto de la expresión soy también yo mismo. Podemos decir que el rosal se expresa floreciendo, la madre, pariendo; no que el rosal expresa rosas o la madre el hijo. Pero expresarse cantando es diferente a hacerlo lanzando al aire una cometa. Porque, además del sujeto y el objeto, hay que tener en cuenta la dimensión expresiva y el modo de esta. Cuando poeto, no expreso el poema, me expreso en el poema; pero el poema, de todas maneras está ahí, cuanto más bello y hondo sea, mejor será la expresión. Podemos considerarlo como la expresión misma —dimensión estética— y como resultado, que luego yo en casa aliño y perfecciono. Pero, realmente, es lo primero, tanto en el creador como en el recreador; como digo en la poética, el poema es la vivencia misma; por ejemplo, el de Machado «Yo voy soñando caminos» nos da la realidad de Machado aquella tarde; no nos la cuenta representativamente: «Esto que he vivido —expresión— ahora voy a representarlo». Nos da el sentimiento mismo, aquel tan personal y único que el poeta ha vivido, y es lo que el lector directamente —en ello consiste, precisamente el arte de la poesía— recibe. Podríamos decir: «pero el poeta estaba en el campo y recogía de las cosas mismas, en cambio yo no tengo delante más que palabras en un papel». Para entenderlo hay que recordar que vivir y poetar no son dos cosas, sino una sola: el poeta vive —poéticamente— cuando poeta. Expresarse poéticamente es componer un poema; podría no escribirlo, el poema no cambiaría, aunque así el poeta puede componerlo mejor y tiene mayor permanencia. Vive mientras lo compone, y su vivencia es el poema mismo; el campo, la tarde, la teoría poética, el idioma castellano son medios. Lo vemos ahí puesto en el libro, pero eso no es más que la huella del poema vivido y revivible, que es el verdadero. La expresión es una vivencia en la que están juntos el quien, el qué y lo expresado, pero el predominio es del *yo*, que mediante *lo otro*, se expresa. Podríamos decir algo semejante de la construcción de un puente: la expresión no es el puente ahí puesto y los coches pasando, sino el diseño y los afanes de la construcción; el resultado, para el constructor, no es sino conciencia estática.

El representismo no piensa así. Dice Espinosa: «Una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales *expresa una esencia* eterna e infinita» (Ét 1 def 6). Tendría que haber dicho: «cada una de las cuales se expresa mediante una esencia», pues la «expresión de algo» deja de serlo; en expresar *algo* el yo no cuenta, es representarlo; por otra parte, la expresión es todo lo contrario de la sustancia y la «esencia», inmóviles allá dentro; es, precisamente, desubstacialización y desesencialización.

Lo mismo, en Hegel: «*en el fin o en los resultados últimos* se expresa la cosa misma, e incluso se expresa su esencia perfecta, frente a la cual, el desarrollo parece representar, propiamente, lo no esencial» (*Fen* 7). Como si dijese: «el árbol se expresa en el fruto»; no, lo hace fructificando. El fruto no es ya más que el resultado, comprable y comible. Una institución educativa se expresa —antesentido—, no en los grandes hombres a que dé lugar, sino diariamente. El león se expresa en el salto con el que captura la presa; no cuando se está alimentando. Es lo contrario de lo que dice Hegel, en la expresión lo importante es el proceso, no el resultado; la expresión, que es inmanente a la acción. Dicen «expresión», pero están hablan-

do de representación; son gente práctica, lo que les importa no es la expresión misma —que se da en el desarrollo de la acción— sino el resultado, que no es más que consecuencia; en el resultado la expresión ha cesado, sólo puede mirárselo representativamente. Y así lo hace el médico viendo la fiebre con la que se expresa el organismo enfermo: síntoma; o el crítico, que mira representativamente —no intuitivamente, desde dentro— la obra.

Veamos la célebre 'esencia' o substancia; es «lo que esencialmente constituye la cosa... sustancia de algo, en el sentido que la expresión tiene en español, cuando hablamos de la 'sustancia' de gallina, de un guiso 'sin sustancia' o de una persona 'insustancial'" (Zubiri, *Nat* 41). Quizá, representado o enajenado por ti, sea yo una persona insustancial, mas no lo soy si se me deja expresarme. En cuanto al guiso y la gallina, no son ellas quienes se gustan o expresan; esa esencia, que parece tan de dentro es, en realidad, externa a la cosa misma, representación, nos los dice Leibniz: «Añado que la esencia no se refiere más que a las clases y que nada es esencial en los individuos. Un accidente o un enfermedad puede cambiar mi semblante o mi talla; una fiebre o una caída me pueden arrebatar la razón o la memoria; una apoplejía me puede reducir a un estado sin sensaciones, ni entendimiento ni vida. Si se me pregunta si es esencial tener razón, responderé que no» (*Nuevo trat.*,230). No hay en mí ninguna «esencia» o sustancia; todo, perecedero, caduco. Pero sí hay expresión gloriosa, vida.

Detrás de la expresión ¿qué hay? ¿El inconsciente, la sociedad? Eso son medios de que la expresión se vale. Detrás de ella misma no está escondida ninguna representación ni ninguna conciencia ni ningún dios. ¿Pero lo que se expresa no es el yo? ¿Hay entonces dos cosas, el yo y su expresión? Sí, pero al mismo tiempo, haciéndose una sola. Miro a Carmen bailando: sólo hay un baile o un yo bailarín. Y recuerdo aquellos grandes creadores perdidos en su obra:

> «¡Que ya no puedo andar, sino en dos arpas!
> ... y si amanezco pálido, es por mi obra; y si anochezco rojo, por mi obrero» (Vallejo 249)

Se aniquilaron en su arte, que era ellos mismos: Nietzsche, Van Gogh...

Esto lo certifica Fichte el filósofo romántico, que ha levantado al yo a alturas en las que jamás había estado —ahora se arrastra; es la representación quien manda—, en su obra *Doctrina de la ciencia*, que habría que llamar «Doctrina del yo»: «La esencia del yo consiste en su actividad» (150); «El yo es acto puro, hacer puro» (151).

La subjetividad trascendental de la Fenomenología a veces se reduce a un ojo que mira, pero tiene otro aspecto de pura acción; entendida en este sentido y no limitada al conocimiento, es semejante a lo que nosotros llamamos expresión: «Si llevo a cabo la *epojé* fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también «yo, el hombre» a la desconexión, quedando la *pura vivencia del acto en su propia esencia*" (Husserl *Id* 189). Es decir, la vida de este yo puro, que antes era conciencia, es ahora expresión: «Está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más" (ibid.); olvidada la conciencia, es pura acción. A la cual no le afecta la duda cartesiana: «Frente a la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis «necesaria», absolutamente indudable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir»

(383). Sin embargo, a pesar de que su filosofía es un canto al yo que se expresa, el término «expresión» (Ausdruck) consiste sólo, para él, en las pobres palabras de que se vale la significación: «Todo discurso y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es *expresión»* (*Inv* 283).

Ha habido otros filósofos defensores de la expresión. La primera frase y la de mayor sentido en la Monadología de Leibniz es: «La sustancia es un ser capaz de acción». Heidegger: «No se puede concebir como sustancia ni como sujeto el «sí mismo», sino que éste se funda en la existencia» (*Ser* 360).

Pero es Nietzsche quien tiene las ideas más claras sobre este asunto: «No hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir; 'el agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer mismo, eso es todo» (*Gen* 51). En la expresión el yo es libertad absoluta; de nuevo Fichte: «El yo es puesto absolutamente (17). Acción absoluta: «El yo es absolutamente agente y sólo agente" (117). Él hace el mundo: «El yo es fuente de toda realidad" (44). Es «el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicional" (13). No admite instancia superior: «El yo de cada cual es la única sustancia suprema" (34)

Otros han dicho lo mismo restringiéndose a la dimensión espiritual: «el yo no es diferente del Señor» —en nuestro lenguaje, de la Vida— (Ramana 38); «ego et Pater unum sumus" (*Jn* 10 30)

Son todas estas afirmaciones valientes, osadas y verdaderas, en la expresión. Pero la expresión es sólo la mitad de la vida. Limitarla a la expresión es el reduccionismo idealista.

De esta primacía el yo puede caer, haciéndose conciencia, que es la actividad (pasividad) del yo como no-yo. Escuetamente nos lo explica de nuevo Fichte: «El yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo" (39). El no-yo (no-acción) es el mismo yo hecho conciencia. Ningún otro yo puede hacerme no-yo; puede limitar mi acción, pero no hacerme conciencia; eso me lo hago yo mismo. Y este es el saber de saberes, saber liberador.

«El yo no es nada fuera del yo" (69), está solo, pero eso no es ningún drama; puede dejar de estarlo haciéndose tú en la comunicación. La tragedia del yo es su enajenación en conciencia. Entonces «ya no soy yo quien obra, sino el pecado, que mora en mí" (*Rom* 7 17): enajenación.

¿Se expresa la conciencia en la expresión? No, se pierde; entonces, gloriosamente, ya no la hay, sólo expresión. La conciencia es hecha pedazos; precisamente en esto consiste la expresión y su violencia. Lo que era conciencia es ahora expresión. ¿Quién se expresa en la dormición, la conciencia «don José», el maestro de cara seria? ¿Quién se expresa en la digestión, la conciencia «papá»? ¿Y quién en la adoración, que es abandono?: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo" (Teresa *Vi*, 18 14).

En la expresión —y en la comunicación— no hay conciencia y, por ello, no hay angustia. La expresión es dichosa siempre, aún en el llanto.

Me expreso dejando de ser conciencia.

La expresión es real —yo mismo—; la conciencia, re-presentación. La expresión es propia del vitalismo; la conciencia, de los representismos: existencialismo, psicoanálisis, marxismo.

La expresión es derroche; la representación, avaricia.

Darme a la acción es mi expresión; la conciencia es una perra que muerde y remuerde. Yo, aunque llorando, canto. Finalmente se va.

«Pienso, luego soy» —conciencia—; es decir, represento y me represento representando —Descartes era representista—. Yo digo: " Poeto y gozo»; la expresión y su vivencia —olvidada la conciencia.

El idealismo es un expresionismo representista, pero no el vitalismo nietzschiano: «Todas nuestras acciones, no cabe duda, que son en el fondo personales, únicas, ilimitadamente individuales de un modo incomparable; pero tan pronto como nosotros las traducimos en la conciencia ya no parecen así" (*Gay* 250).

En relación a la conciencia como enfermedad, tenemos que hablar del psicoanálisis, que es un representismo hedonista. Parte de la concepción de la vida como un intento —frustrado por el «principio de realidad»— de que triunfe el «principio de placer" (2509); él se pone de parte del primero, y para ganarle al segundo se vale de la conciencia. En una teoría así, no se comprende como a veces el hombre busca el desplacer; para explicarlo, recurre al 'instinto de muerte', «la aspiración más general de todo lo animado, la de retornar a la quietud del mundo inorgánico" (2540); nosotros hemos tenido también, a pesar de toda nuestra resistencia, que recurrir a este principio, pues sin él no se pueden explicar la alienación ni la enajenación. Si consideramos la vida como expresión, este instinto de muerte, por ejemplo, «que el niño repita como un juego el suceso penoso para él" (2512), puede entenderse que lo hace por mor de esta expresión, como hace el artista y hacemos todos en los sueños y en la vida real cuando le contamos a alguien nuestras penas. «La obsesión de repetición... parece ser más primitiva, elemental e instintiva que el principio de placer" (2517), lo cual querría decir que la expresión es más vital que el sufrimiento. Puede demostrarse esto en lo «inconsciente», que «no tiende por sí mismo a otra cosa que a abrirse paso hasta la conciencia o a hallar un exutorio por medio del acto real, venciendo la coerción que se hallaba sometido" (2514); porque no es otra cosa que incontenible expresión: el representismo psicoanalítico saltando por los aires.

Para que haya expresión es necesario que cese la muerte representativa. Todo lo que me ayude a deshacer esa actitud, favorece la expresión: silencio, ritmo, etc.

La expresión excede los límites del ser; es vida, que puede hacerse esencia (praxis), pero también sentencia (eros), estancia (arte) y recogimiento (espíritu).

Aquieto la mente para ser más expresivo: «Estando ya mi casa sosegada»" (Juan de la Cruz, *Noche*). Las representaciones me tenían petrificado.

La expresión es exoneración, catarsis, pero también vivificación.

No es un egoísmo, sino un darse.

A-2) pasión; libertad/

Dicen que «libertad es libertad de elegir " (Sartre S*er* 592), pero la elección es decisión, voluntad; la libertad es un sentimiento, por el que están muriendo ahora hombres en El Líbano, en El Salvador y en otros sitios. Nadie da la vida porque no puede elegir; sí, en cambio, cuando el sentimiento de estar oprimido se la hace a uno invivible. Los que luchan por la libertad de su país, probablemente van a poder elegir menos cuando sean independientes y pierdan la protección de su patrón; pero no les importa, no luchan por tener más opciones, sino por sentirse libres; prefiero ser pobre en mi casa que sometido en la rica ajena, donde, sin embargo, podría elegir a mi placer. Si los alaridantes fantoches de «Los fusilamientos del 3 de mayo», de Goya, pudieran pensar —están muertos de terror, no

pueden— creerían que su acción del día anterior fue en contra de sus intereses; pero entonces no eligieron: se dejaron llevar por su pasión libertaria.

Optar es adaptarse, plegarse, elegir entre lo que hay. Es mejor decir 'la *voluntad* es voluntad de elegir'; quien elige es ella, que es adaptación. Sartre, a pesar de que filosóficamente concibe la libertad como elección, dramáticamente la entiende como sentimiento: «De pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó» (Mos 70).

La opción implica posibilidad de elegir; para elegir hay que estar representativamente fuera. En el eros y el espíritu está uno inmerso; en el arte la inspiración me conduce. Sólo hay opción — decisión o voluntad— en la praxis.

Veo a una mujer y me erotiza; decido apartarme de ella. El primer momento es erótico; el segundo, praxis (opción). Las doctrinas que reprimen el eros tienen que, previamente, convertirlo en praxis —mirar al suelo, no relacionarse con mujeres, etc—. Como el hombre premedita cada vez más sus acciones —es decir, las convierte previamente en praxis— podría decirse que la opción recubre toda acción: primero decido dormir; después, duermo. Pero en la dormición misma no hay ninguna clase de elección: sólo la dulce y plácida libertad de entregarme al sueño y a los sueños.

Confundir libertad con la opción lleva al sinsentido de decir que «*estamos condenados* a la libertad" (*Ser* 597), convirtiéndola en conciencia. Decir: «estoy *condenado* a no tener otra ley que la mía... sólo puedo seguir mi camino...» (*Mos* 70); no es otra cosa que el crudo representismo kantiano: «La *libertad* práctica es... la independencia de la voluntad de todo lo que no sea la *ley moral*" (*CRPr* 156). Pero la libertad es todo lo contrario: gozosa —o dolorosa— expresión.

No es tampoco capricho, hacer lo que me da la real gana, llamarle idiota a ése; eso es enajenación, su ausencia; no consiste tampoco en ser arbitrario, sino en poder vivir desde lo hondo que se es. La opción es representación: para elegir algo, primero tengo que representármelo entre otros algos también representados. En ella no salimos de la actitud representativa, no partimos de nosotros mismos sino de lo que desde fuera se nos oferta: libertad de consumidor. Elegimos, pero estamos presos.

La opción no es libre: Yo he dejado la tierra para la sepultura de mi madre a la puerta del cementerio. Podría no ir a echársela y seguir leyendo a Hegel, podría hacerlo teóricamente; pero esa tierra allí abandonada desde ayer por la tarde, cuando el sepulturero me impidió la entrada, me llama que vaya. Si desoigo la primera llamada, dejaré de entender a Hegel, tendré que ir a la segunda, porque estaré inquieto, o a la tercera o a la cuarta. La opción consiste, más que en hacer esto o lo otro, en hacer sólo esto, más pronto o más tarde; cada uno hace lo que puede, eso es todo. Lo otro es un invento que se han sacado de la manga para castigarnos sin problemas. Lo que tendrían que hacer es ayudarnos, pero es más cómodo, más barato y luce más el castigo. De esa manera, el transgresor se siente culpable, se da golpes de pecho, nos considera a nosotros los buenos, nos pide perdón... Que se queden ellos con su libre albedrío; yo sé que mi única libertad está en mi expresión.

Cuando vine de mi ciudad natal y no estaba pendiente de la mirada de nadie, me sentía libre.

Cuando me fui del ejército y me dejé barba y ya no tenía que ponerme un uniforme y andar estirado ni dar cuenta a nadie de mis actos, me sentía libre.

Cuando dejé el *asrham* de Lanza del Vasto, bajaba cantando montaña abajo, libre.

Los niños en el recreo salen corriendo, atropellando, gritando su libertad, y yo con ellos.

Cuando era maestro contratado en Parla, un niño trajo a clase dos golondrinas guardadas en su pecho. Al final de la mañana logré convencerlo de que las soltase. A una la liberamos en el patio, y se tropezaba con las paredes en su ansia de libertad.

Para darle toda la libertad a la otra nos fuimos en medio del campo. Allí el pobre animalillo subía y subía hasta hacerse un punto lejano. Nosotros quedamos tristes contemplándola.

La libertad es un sentimiento, una pasión: la pasión de la expresión.

La libertad no es liberación, es expresión; la liberación se vive como libertad. Liberándome —expresándome a pesar de todo lo que lo impide— me siento libre.

En «libertad de expresión» —que quiere decir en realidad opción—, ¡cómo se depauperan ambos conceptos!; primero es la expresión, y de ella nace la libertad. Tampoco: «el acto es expresión de la libertad" (Sartre 592); sino, la expresión es el acto en que vivo mi libertad, en que me siento libre.

Después de la teocracia no hemos sido capaces de poner su nombre en alguna ciudad, 'Plaza de la libertad'; estábamos ya tan acostumbrados que es posible que incluso lo hayamos sentido. Esto no sucedía en el siglo pasado, los románticos sabían vivir la libertad, y los poetas, que no eran tan alicortos como los de ahora, la cantaban. Aquella gente era más vital; a nosotros nos dan un aparato con botones y ya estamos contentos.

En la democracia no se siente la libertad; como la salud, la notamos si la perdiésemos.

Puede haber coerción externa y sin embargo sentirnos libres, porque en la libertad lo que prima es el sentimiento.

Hemos visto que el yo se vale de medios para expresarse. Si conseguimos que lo que nos rodea sea medio para nuestra expresión, nos sentiremos libres. Si vemos el entorno como algo hostil y extraño, que no podemos hacer nuestro, la expresión y la libertad son imposibles. La grandeza vital no consiste en quedar reducido a mi yo solitario expresándose, sino en servirme de lo que me rodea como medio. Haciendo mío lo ajeno me sentiré libre y potenciado; por otra parte, sabemos así que lo otro no puede enajenarnos. «No hay ladrón ni tirano del albedrío" (Epícteto *Dis* 335); sólo yo puedo hacerme a mí mismo conciencia. Si conseguimos no enajenarnos ante lo otro podremos verlo como es, no como pretenden que lo veamos, podremos ver las partes positivas que tiene y acogerlas en nosotros y crecer con ellas. El enajenado jamás podrá vivir en libertad.

El arte es fundamentalmente expresión, por eso se aviene tan bien con la libertad; el mío es eso lo que intenta, por encima de todo. Voy a ser inmodesto —así recompongo un poco mi yo depauperado— transcribiendo una nota dejada en mi puerta: «José, soy tu vecina (de abajo). Hoy nos vamos. Te agradezco tu libro *Tres sinfonías*, es un auténtico cántico poético a la libertad». Lola Vega.

La libertad, esta vivencia: la pasión de la expresión.

B-1) acción: /comunicación.

En la comunicación la vida ya se ancha a dos personas.

Comunicarse es ser recibido. Es yo (dación) en ti (recepción): tú. Aun cuando yo sea el más absorbente de los comunicantes, si tú no la acoges, mi comunicación es imposible.

A vista de pájaro podríamos decir que la comunicación es la dación en la recepción de otro. Pero desde ella misma no hay en ella *otro* —lo hay en la representación—; hay dos túes. Será, pues: mi dación en tu recepción y tu dación en mi recepción.

En la comunicación yo soy tú, soy tuyo. Tiene dos niveles: que yo no soy, no importo; sólo importas tú. que mi yo se ha hecho tuyo, tú.

En la comunicación no hay yo, es un juego de túes; yo, desde ti y tú, desde mí.

No se trata de conocer al otro —representación— ni de saber ningún qué, o no se trata de ello primordialmente; se trata de convivir contigo: tu presencia hace de mí yo un tú, de mi dación una recepción.

En la comunicación descanso del yo.

Te acojo para que te comuniques —recepción propia—, así podré comunicarme yo también —recepción ajena.

¡Mi yo solazándose en ti, sin recovecos de conciencia!

El yo es dación, pero si mi dación es recibida por ti, se convierte en recepción tuya, en tú.

En la comunicación «tengo el fundamento fuera de mí" (Sartre 337), soy desde tu recepción; y tú tienes tu fundamento en mí.

Hacerme tu recepción es mi mayor gozo:

> «Gracias, Petenera mía: *en tus ojos me he perdido*; era lo que yo quería" (Machado 680).

He andado toda la tarde por la ciudad: contaminación, ruido y representación constante; Carmen me espera intranquila. Llego, me abraza y la abrazo. Todo el cansancio de mi yo descansa en ella; ahora vivo desde ella, me comunico, soy un tú suyo. Todo el cansancio de su yo descansa en mí; ella vive desde mí, se comunica, es un tú mío. Si ella me recibiese y yo no, sólo yo me comunicaría; si yo la recibiese y ella no, tan sólo yo podría expresarme.

Nuestro jefe peroraba; nosotros, callados, fríos: estaba solo. Bajó del pedestal; una profesora acogió sus palabras y le replicó; empezó a comunicarse.

Expresarse es fácil: puedo echar un discurso a los transeúntes, pero estoy solo; la comunicación es más costosa. La «libertad de expresión» de que habla la Constitución hay que extenderla a la comunicación. ¡Esos borrachos que hablan solos! ¡Esos solitarios dialogando con su sombra!

El que pretende ser ingenioso en la comunicación se expresa, no se comunica. En ella el protagonista soy yo recibido por ti, tú.

Antonio cuando viene a casa, se pasa una hora hablando él, y después se va; se expresa muy bien, pero no logra la comunicación suya ni la nuestra. Lucía, en cambio, te escucha, se pone en tu lugar, se hace cargo, con ella nos comunicamos y ella también. Generalmente se confunden la expresión y la comunicación, y se dice de alguien —de mí mismo—: 'no se expresa bien', cuando habría que decir: 'no se comunica bien, es decir, no logra ser recibido, se queda fuera en la expresión'; a mí no se me entiende a veces, pero me expreso en la poesía. Barreras interpuestas entre las personas: el usted, el excelentísimo. ¿No quieren que nos comuniquemos con ellos — no quieren recibirnos— o no quieren ellos comunicarse con nosotros —no quieren que los recibamos? Sí que nos enajenemos, con tanto boato.

Si soy tú de él, él es mi recepción; yo, por lo tanto, su dación. Si él es mi tú, soy su recepción; él es, por lo tanto mi dación. Dación y recepción por ambas partes, vida plena.

Que soy maestro quiere decir que soy tú de niños y niñas; me llaman: «Pepe, no entiendo esto» —recepción—. Soy también recepción de Diana, paterna; de Carmen soy también dación. En lugar de «maestro» habría que decir «maestración»: soy maestración, o recepción maestrosa. Y «me gusta maestrar», «ayer, cuando maestraba». La comunicación es un baile, diferente con cada comunicante.

Nadie puede vivir perpetuamente en el yo; o descansa siendo tú de alguien, o explota. Los incomunicados sabemos mucho de esto. Nos juntamos y nos hacemos inmensos. Reímos, cantamos, nos enfadamos. El incomunicado está maniatado.

La comunicación está constituida por *apelación* y *acogimiento*; se vale además de *medios*, igual que la expresión. Nos reunimos para estudiar o jugar. El tema o la partida son nuestros medios de comunicación; los llamados así, ni son medios —son instrumentos— ni son de comunicación —son de información—. La comunicación puede ser también sin ningún medio, incluso sin palabras: Carmen y yo sentados en el sofá descansando, después de un día de trabajo. Ella lee; yo oigo música: estamos comunicados. Otras veces, en cambio, hablamos y no lo conseguimos. Si ella sale y yo no la oigo, sigo comunicado con ella, hasta que me doy cuenta de que estoy solo. La comunicación no es una fuerza, como se dice que es el espíritu; nada de energías: es actitud, recepción, sentirme tú.

Él se comunica si yo lo acojo, para lo cual mi comunicante tiene que abrirme con la apelación. La comunicación es recepción, pero tiene su punto dativo, como la expresión lo tiene comunicativo —expresión pura sería sólo el grito o la interjección— , pues la vida siempre intenta la integración. El acogimiento solo, es cárcel: en la madre que se desvive por el hijo, como si todavía no lo hubiese parido del todo. Si mi actitud en la comunicación es solamente receptiva, me dejo impresionar como una placa fotográfica; llega un momento en que no puedo más y chillo; no pasaría esto si yo también fuese dativo. En toda comunicación tienen lugar el dar y el recibir. Incluso cuando yo hablo y tú te limitas a escuchar, yo me doy cuenta de tus dudas, tu oposición, tu impaciencia, tu enfado; aun estando callado, no eres sólo acogimiento.

Comunicarse es sentirse recibido, no solo que el interlocutor me escuche, que me comprenda. Si yo me expreso y mi expresión es recibida por ti, yo no sólo me expreso sino que también me comunico, al mismo tiempo que me doy soy recibido; y lo mismo él. Pero para lograrlo la expresión tiene que convertirse en apelación o expresión de acuerdo con el receptor. El comunicarme depende tanto de mí como de mi interlocutor. Tengo que darme de tal manera que mi apelación sea recibida. Yo, por ejemplo, hablo demasiado bajo, no me suelo esforzar en desmenuzar los asuntos, digo las cosas tal como me vienen, más expresión que comunicación. Comunicarse es sentir que el yo de uno es recogido y acariciado como tú; a Carmen si le digo 'chiquilla' se siente más recibida, es decir, se comunica mejor.

Appellare es hacer moverse algo. «Pega, pero escucha»; me agredes para cerrarme la puerta, pero yo te abriré. Cuando intento conmover a alguien y no lo consigo, procuro que me compadezca: así hacen los niños, y la no-violencia gandhiana se vale también de esa apelación. A veces, para que te comuniques conmigo tengo que insultarte y pegarte, o cantarte, o jugar juntos, como hacía don Bosco, hasta que me acojas. Son genios de la comunicación los que consiguen comunicarse hasta con los más incomunicados, como la colega mía norteamericana —lo leí en una revista— apellidada Smith que, mediante poemas y música conseguía

comunicarse con locos —es decir, que ellos se sintiesen recibidos por ella— que llevaban muchos años encerrados en sí mismos.

Si él no me acoge, yo soy para el *él*, no *tú*; *yo* y *tú* son vida, admiten mal la representación, por eso decir «el yo», «el tú» suena a cursilada, como decir «la mamá». A lo que es único y vital no se lo puede generalizar con el artículo; por eso Diana, nuestra hija, aun cuando no esté con nosotros, no es nunca *ella*, siempre, para nosotros, *tú*.

Cuando *él* sigue siendo *él* no lo acojo, no hay comunicación. Esta tarde Manola intentaba comunicarse con el bebé Álvaro, lo jaleaba, le hacía carantoñas, le cantaba. Finalmente Álvaro sonrió: recepción. Sin la apelación de Manola, la sonrisa de Álvaro no sería comunicación; Álvaro se comunicaba ya antes, su apelación era su desvalimiento de recién nacido, que Manola acogió y le hizo dativo para que también ella fuese acogida por él.

Un jilguero, cuando canta, una mañana de sol, nos dice su emoción; un caballo, corriendo. Escruto el cielo para que se me manifieste, y descubrir qué pretende. Varios caminos, ¿cuál de vosotros me llevará mejor a la cima? Un árbol partido exclamando que un rayo lo ha herido. Proliferación de matas de roble, que me dicen que aquí hubo durante siglos un árbol gigantesco. La naturaleza también habla. Pero yo le soy por completo indiferente; no me acoge, hago yo todo el esfuerzo, no me comunico con ella.

La niña, con su muñeca, sólo se expresa. Por los estudios de Piaget sabemos que, genéticamente, es antes la expresión que la comunicación; la conciencia, en cambio, es posterior. El que dice que «es el descubrimiento del yo consecutivo al descubrimiento del tú" (Laín *Teo* 448) está hablando sólo de la conciencia.

Me acuerdo con frecuencia de mi madre. Si viajo, de mi mujer. A veces recuerdo a Paco, mi amigo de la infancia. De alguna manera, al recordarlos, me siento recibido por ellos, me hago tú de ellos.

En esta obra discutiremos constantemente con los filósofos; adaptándome a sus doctrinas me hallo recibido por ellos y adaptándolos a las mías los hago a ellos sus receptores. Ver mi pensamiento desde el suyo me ayuda a entenderme a mí mejor y también a ellos. Aunque ya no existan pueden recibirme, pues son las doctrinas las que se comunican. También una viejecita que vive sola y tiene un gato, se comunica con él, pues también el gato tiene sus recepciones, que ella ha de aceptar, como hace él. «Con el animal, lo único que puedo hacer es reducir mi propia vida" (Ortega 7 136). Si sólo fuera eso entonces no se trataría de comunicación, en la que la infinitud del yo descansa y se gratifica.

Para acoger hay que sintonizar, si él está nervioso, yo también; si está tranquilo, yo también. Un niño me habla, y yo me encuentro haciendo tres cosas a la vez; sólo se comunicará conmigo cuando yo me ponga en su tempo, haciéndolo tú mío, acogiéndolo.

El acogimiento es el fundamento de la comunicación, si no se produce, sigo miserablemente siendo yo, no paso a tú. Recibir tiene más arte, más magnanimidad, es más hermoso que dar. Este objeto sólo se convierte en regalo si tú me acoges en él; de lo contrario, podemos tirarlo, no vale nada.

En la comunicación le dejas el trabajo de la conciencia —el «yo pienso» kantiano— a tu comunicante, que lo convierta en «tú piensas»; por eso es más dulce que la representación.

Cuando el otro no me acoge y me representa, me hace conciencia suya: enajenación: me veo a mí mismo como creo que soy visto por él.

Salgo a echar una carta para Eugenio y en la esquina está una mujer repitiendo: «Siempre buenos días, muy buenos días». En lugar de decirle: «Pobrecita, ¿qué tienes?, ¿en dónde vives?», me digo: «una loca» y sigo al estanco. Me arrancaría las barbas, como hizo Sancho, por inhumano, histrión, robot, representista.

En la comunicación se da representación, pero la comunicación misma no lo es. Representar lo que el otro dice: comunicación; representarlo a él: representación. Entiendo y siento con mi comunicante: comunicación; pienso: «éste, ahora, lo que pretende...»: representación. La representación me separa y detiene la comunicación. Por eso estamos de acuerdo con Goethe: «Vale más que nuestros amigos nos engañen que no engañar nosotros a nuestros amigos" (1 329), y no por razones morales, sino para no acabar con la vitalidad. Que no sea yo el que se disminuye haciéndose representativo. Vale más recibir que representar.

Desde el punto de vista del acogimiento, hay tres posibilidades: a) yo te acojo, pero tú a mí no: te me das; b) tú me acoges, pero yo a ti no: me doy; c) nos acogemos mutuamente: yo te acojo y tú te das y me acoges y yo me doy. Las dos primeras son comunicación reflexiva; la tercera, recíproca. En los tres casos hay comunicación, pero las primeras están descabaladas. Sólo en la tercera se hace entera la vida.

La comunicación tiene dos aspectos, el vital y el representativo y ambos le pertenecen esencialmente: vivo contigo hondamente tu sufrimiento o tu alegría, y tratamos de un tema. Junto a alguien que sufre puedo dar más importancia a saber qué le pasa y sentir con él, o a quedarme en mí mismo tratando de algo que nos concierne. El médico llega, pero a él le interesa sólo la enfermedad; la mira sólo a ella, como un geómetra, la calcula, la prevé. El amigo viene, te compadece algo, pero la sonrisita indica que se alegra de no ser el doliente él: es la conciencia, que pervierte la comunicación.

En nuestra cultura representista la comunicación es cada día menos vital, menos placentera, hasta hacerse seco intercambio de representaciones. Me represento más al otro, incluso psicoanalíticamente, lo analizo y analizo lo que me dice e intento ver lo que hay detrás. Y el análisis se vuelve contra mí mismo y no me deja fluir comunicativamente: todo lo que nace pasa por la lupa de la representación. Me agoto en estos análisis y, al final, ya nada nace, la comunicación se seca.

Podríamos decir que los dos aspectos no son más que uno: los contenidos que ambos comunicantes comunican van provocando en ambos el correspondiente sentimiento. Pero aquí no se trata de reacción afectiva a contenidos: flor-ternura, guerra-terror; sino de mirarlo a él placentero o doloroso y yo quedarme fuera —nivel superficial—, o de un fluir juntos, como si se tratase de un coito que, además, representase —nivel comunicativo profundo. A este sentir como nuestros los sentimientos y pensamientos ajenos se le llama también 'comprensión'.

La comunicación se vale generalmente de palabras, pero puede ser con otra cosa: con mi vecino de abajo yo me comunico con el ruido que no hago para no molestarlo; si estuviese enfadado con él me comunicaría a base de arrastrar sillas, radio alta. El *logos* intermediario puede ser: percepto, concepto, medio o instrumento, y de ello provienen los cuatro niveles de la praxis. Pero a pesar de ese intermediario, es comunicación, no representación.

La comunicación en el aspecto vital es intensiva y cualitativa; en el representativo, conceptual. En el primero, el verbo «comunicar» es intransitivo o reflexivo: «Y también con otro siervo de Dios... tenía mucha comunicación" (Teresa

Vi 23 7); «que no deje de comunicar toda mi alma con el confesor" (105). En el representativo, el verbo es transitivo: «Que no deje de comunicar... las mercedes que el Señor me hace" (ib).

Intento comunicarme en el aspecto vital, buscándole a mi comunicante su humanidad, para que así crezca la mía. Me importa más fluir con él que lo que me cuenta. Cuando vivo desde lo hondo, lo solicito también desde allí. Pero la hondura no es enemiga de las representaciones y entre las dos hacen la vitalidad.

Los niños tienen más que los adultos; nosotros, generalmente, no somos otra cosa que representadores complicados.

Nos comunicamos tanto por los pensamientos como por los sentimientos. Cuando hablo con una persona excitada, me contagia su excitación; cuando una persona está tranquila me comunica su paz. En mi trabajo de maestro noto que cuando hablo sosegado —cuando me comunico, cuando recibo y soy recibido— los niños se calman, aunque estén muy nerviosos. Si, enajenado por el alboroto, chillo —expresión—, perderé la comunicación con ellos, aunque les amenace con castigos. A veces no estoy en condiciones y prefiero dejarlos, espero a estar yo en calma para calmarlos a ellos.

El conductismo explica la comunicación de manera mecánica y pasiva, considera que está constituida por 'estímulo' —que no llega a nuestra dativa apelación— y 'respuesta' —que es, en pasiva, la apelación ajena—. A pesar de su deficiencia fundamental —el acogimiento— supera la concepción habitual de transmisión de 'mensajes': el emisor del mensaje, el mensaje y el receptor del mensaje. El representismo no sabe salir al tú; es un mundo de yoes. Confunden la *relación* con la comunicación. Relacionarse es ir al otro quedando en el yo; comunicarse es darse al otro hasta hacerse tú suyo. Son dos las cuestiones que el representismo plantea sobre la comunicación: a) que es imposible y b) que no puedo saber lo que el otro piensa. Veamos la primera; las vivencias del otro no se me dan desde mi yo, recibir a alguien no es expresarme yo. El sentir del otro es expresión suya; si consideramos original sólo la expresión, está claro que la comunicación no lo es; pero podemos vivir como tú, por ejemplo, en el enamoramiento: el amante se siente de la amada, vive porque ella lo ama, sufre si no consigue ser tú suyo. Ortega, a pesar de sus ataques al idealismo, en esto se muestra tanto como el que más: «La *vida* del otro... es sólo una presunción o una realidad *presunta" (*7 142). No aceptamos lo de «presunta». Con mis alumnos, ellos y yo hacemos la clase; ellos se viven a sí mismos desde mí, como túes míos, a veces enajenados, a veces apreciados. La vida siempre es mi vida, pero puedo vivirla como yo en la expresión y como tú en la recepción del otro; son dos realidades excluyentes, pero ambas son mi vida. La realidad de la comunicación no invalida la tesis de que la vida es siempre mía.

El representismo es solipsismo, un mundo de yoes: «Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las *manifestaciones corporales* de los sentimientos" (Husserl *Id* 18); sabemos que sienten, porque hacen gestos, como si fuesen marcianos. El representismo sólo está seguro de la existencia del yo, un yo que generalmente es conciencia; en cuanto al tú —vivir en la recepción del otro—, necesita una prueba y no la halla en sus representaciones; pero mi vivencia de la existencia del otro no la necesita: «En *lo más profundo de mí mismo*, debo encontrar no razones de creer en el prójimo, sino *al prójimo mismo* como no siendo yo» (Sartre 327); y lo hallo sintiéndome tú suyo. Pero en este filósofo, sólo enajenado:

Garcin.— Nos sentaremos de nuevo tranquilamente, cerraremos los ojos y cada uno tratará de olvidar a los demás.

Inés .— ¡Ah, olvidar! ¡Qué chiquillada! *Lo siento a usted* hasta en los huesos. Su silencio me grita a las orejas. Puede coserse la boca, puede cortarse la lengua ¿eso le impedirá existir? ¿Detendrá su pensamiento? Lo oigo, hace tic tac, como un despertador y *sé que usted oye el mío*. Es inútil que se arrincone en su canapé, está usted en todas partes; los sonidos *me llegan manchados* porque usted los ha oído pasar" (*Tea* 96).

El ser-en-mundo sartriano consiste en ser tú enajenado: «Mi caída original es la existencia del otro" (*Ser* 239); y un juego de enajenaciones, la comunicación. Sin embargo es todo lo contrario: un juego de acogimientos. Es precisamente la comunicación quien rompe el maleficio de la enajenación: cuando me siento enajenado por alguien, en el diálogo con el enajenante veo que todo ha sido un montaje de mi conciencia; puedo hablar mal de un amigo, pero si viene a visitarme su presencia desbarata todo lo que he estado diciendo de él. En la enajenación me siento cogido, en la comunicación, acogido. A pesar de ello, es el existencialismo la filosofía que ha comprendido más vitalmente la comunicación, aunque sea sólo por su lado negativo. Pues los vitalistas erraron al no distinguirla de la expresión: «Sostenemos que... todo el mundo puede aprehender las vivencias de sus semejantes exactamente *de la misma manera inmediata... que las suyas propias*" (Scheler *Simp* 333). Inmediata, sí: en mí mismo; pero no de la misma manera: en la expresión, como yo; en la comunicación, como tú. Y 'que las suyas propias', tampoco: es la suya misma vista en él desde la dación y en mí desde la recepción. En la comunicación la vivencia del otro en mí es real, y la noto especialmente cuando me enajena.

La segunda cuestión nos hace ver que el representismo no ha entendido la comunicación, pues la piensa como representación del otro, y no es tal, es convivir con él. No se trata de mirarlo, sino de recibirse juntos. Por otra parte, la comunicación me da a mi comunicante mismo, no un simulacro como la representación; pero esto es lo que el representismo quiere. Wittgenstein se pregunta: «Si usted *compadece* a alguien que tiene dolores, es indudable que usted tiene que *creer* por lo menos que tiene dolores. ¿Pero cómo puedo yo siquiera *creerlo?* ¿Cómo podría haber llegado yo siquiera a la idea de la experiencia de otro si no hay posibilidad de evidencia alguna sobre ella?" (*Cuad* 77). La pregunta adecuada sería la contraria: '¿por qué voy a dudar de él?'. A mí lo que me interesa es recibirlo, no saber si lo que veo de él es A o B que, a fin de cuentas, es asunto suyo. Si quiero tener una representación de los dolores del otro, tal vez una radiografía o un electroencefalograma me sirvan. Pero eso ya no es comunicación, aun para los representistas, que tienen como lo más importante el mensaje. «No sentimos estas dificultades en la vida ordinaria», añade; claro, cuando nosotros también somos recibidos; sí, «cuando las observamos de un modo determinado», cuando filosofamos representativamente. «¡Pruébese una vez —en un caso real— a dudar de la angustia o del dolor de otro!" (*Invest* 249). Es imposible, sería introducir en la vivencia directa re-presentación y conciencia. «La compasión, puede decirse, es una forma de *convicción* de que el otro tiene dolor" (241). La compasión no es tratar con una copia suya sino con él mismo; ¿puedo dudar de mi amada haciendo el amor? Se trata de con-sentir no de re-presentar, de vivir con el otro; no puedo decir que siento lo mismo que él, pues somos dos personas diferentes, pero vivo con él, le

acompaño en su sentir y su dolor se mitiga. Yo no puedo sentir su dolor, porque la enfermación —y la muerte— está vegetativamente en su cuerpo, pero lo siento a él doliente en el nivel humanado y lloro cuando él llora a causa de ese dolor suyo; la vida es siempre desde mí mismo, no puedo meterme en el otro y vivirlo desde él, lo vivo siempre desde mí. Si pretendo estar seguro de que es verdad lo que el otro siente, ya no se trata de comunicación sino de mera idealidad; pasamos de la vida a su representación.

Para el filósofo representista la comunicación para producirse tendría que atravesar el ingente muro de la conciencia. Es «comunidad abierta de las mónadas, a la que designamos como *intersubjetividad* trascendental" (Husserl *Med* 201), «comunicación de las consciencias en un mismo mundo" (365). Sin embargo, ella misma es lo primario: nuestra piel; no, antes, nuestra recepción, nuestra vida más básica. Tendría que hacer un esfuerzo y parar la comunicación para retrotraerme a la conciencia, que es autorrepresentación, que no es real. Mi comunicación sí es real, no necesito representar nada para saberlo, la vivo en mí mismo. No «es un coexistir de dos intimidades" (Ortega 7 138); comunicarse es precisamente dejar la intimidad y darse para ser acogido.

B-2 pasión:/amor y odio

1-. amor

El amor —como el odio— es una pasión, la pasión de la comunicación.

Comunicarse es hacer el amor.

Comunicarse, vivir en el otro, es ya amar.

El amor nace en la comunicación y después se mantiene.

La comunicación, si es profunda, es siempre amorosa; cuanto más sea ella, mayor es él.

Y el amor de un comunicante hace amoroso al otro.

El amor, lo hacemos nacer, delicadamente, entre los dos. Tras él la comunicación, queda aumentada.

No es algo inmóvil, por ejemplo, el amor de mi mujer a nuestra hija: si no arregla la habitación, le riñe y la odia; luego vuelve a comunicarse placenteramente con ella, y vuelve a amarla. Tal como va la comunicación, así el amor; es la vivencia de la comunicación misma. De lo cual se deduce que cuando no hay comunicación, no hay amor. Si me preguntan, ahora que no estás en comunicación con Carmen, ¿la amas?: sí, porque estoy a bien con ella; de lo contrario la odiaría, como sucede a veces. Y este amor —o este odio—, a su vez, va haciendo la comunicación más fácil o más difícil; más placentera o más insoportable nuestra relación. El amor puede ser a distancia, pero ha sido hecho por la comunicación habida. He tenido la intención de recuperar la amistad de Antonio. Hemos sido amigos hace 25 años, ahora ha vuelto y yo me desvivo por atenderlo. Quiero recuperar aquella amistad, mejor dicho, aquella juventud; es imposible. Este Antonio no es aquél, ni este Pepe, ni él me comprende ni yo, no nos comunicamos. Podemos seguir llamándonos amigos, pero es falso, porque no hay entre nosotros comunicación.

Pretendemos pasarlo bien juntos: en la Casa de Campo hay una anciana que lleva todos los días comida a los gatos abandonados: ellos se alimentan y ella los acaricia. Cuando la ven venir, salen a su encuentro y se frotan contra sus piernas.

¿Les trae comida porque es buena? No; porque se encuentra feliz con ellos y, por eso, los ama. Veo también a un viejo repartir pan a los gorriones del lago; lo rodean y, feliz entre ellos, parece su rey.

Tenemos entonces tres cosas: el placer, la comunicación, y el amor. La comunicación placentera con mi comunicante me hace amarlo. Veamos alguna opinión cercana a la nuestra. Espinosa, que pone el amor, no en el comunicante, como se suele, sino en la comunicación misma: «El amor no es sino la *alegría*, acompañada por la idea de una causa exterior" (3, 13); pero no estamos de acuerdo en que el amado sea causa 'exterior', nosotros defendemos lo contrario. Abenarabi, el gran místico musulmán murciano, se acerca un poco más a nuestra idea: «Si es uno que por su naturaleza puede ser abrazado, el amante *amará abrazarlo" (*en As 465). El amor, para él, sería a la misma comunicación, no al comunicante. Pero hay aquí una cuestión de léxico: «amará abrazarlo» no es correcto, es «deseará abrazarlo»; pasamos entonces al amor como deseo, igual que en Platón: «El amor es, en resumen, el *deseo* de poseer siempre el bien».(*Banq* 206a). Pero en el deseo la comunicación todavía no ha sido llevada a cabo, puesto que consiste en la vivencia de mi acogimiento, que el amado todavía no ha cumplido con el suyo; más lógico es considerar que el amor se produce después que antes de la comunicación; el deseo es carencia.

El amor hay que hacerlo, no es ningún instinto, ningún regalo, la madre y el hijo lo consiguen juntos, van tejiéndolo entre los dos día a día. Cuando el niño nace le es igual cualquier mujer; después no puede estar ni un momento sin su madre. Si un hombre supiese hacer este papel desde el comienzo, sería él la madre, como los patos de Lorenz, que lo seguían como a su madre pata, porque él había hecho ese papel desde el principio. Para comprobarlo le pregunté a Rosi, que acababa de dar a luz a Arturo: ¿a quién quieres más, e éste o al otro? Me contestó: a Arturo aún no lo quiero; quiero a Álvaro. Está de acuerdo con nosotros, como casi siempre, Rousseau: «Las nodrizas y las madres se aficionan a las criaturas por los afanes que les cuestan" (*Em* 185). Lo veo yo en mi práctica docente, que amo más a un niño guerrero con el que he estado constantemente bregando que a los otros; y a él le sucede lo mismo, cuando pasa a otro curso y nos vemos. Es que yo lo he habitado a él y él a mí, aunque haya sido peleándonos. A menudo sólo he empezado a amar a un niño después de haber tenido con él un enfrentamiento, lo cual demuestra que no necesariamente tiene que ser placentera la comunicación para engendrar el amor. ¿Y por qué nos causa deleite la comunicación, aun la no 'amorosa'? Si logramos responder a esto, llegaremos a la raíz del amor. Pero ya lo hemos hecho: porque al hacerme del amado, descanso de mi yo, que tan cerca está de la conciencia enajenadora, y a él le sucede lo mismo; los dos nos gratificamos y, por ello, comunicamos y, como consecuencia, nos amamos.

«El amor... es como *vivir en ella*, y ella en nosotros" (Maragall 36). El Ortega representista no estaría de acuerdo con esto, sin embargo había dicho en su primera obra, y repite luego en otras, algo semejante, «que no podemos admitir una vida donde nosotros existiésemos y lo amado no, que lo consideramos como una parte de nosotros mismos. Hay por consiguiente, en el amor una *ampliación* de la individualidad" (1 313); su error ha sido haberse dejado guiar por el idealismo y no relacionar la comunicación con el amor; pero con esto nos contentamos. En esta «ampliación de mi individualidad», que es el otro, vivo y él vive en mí. Pues la comunicación y el amor no es sólo vivir con alguien, sino vivir en él. Hay mucha

diferencia: no vivo en ti ni contigo en la incomunicación ; vivo en ti y no contigo en el amor incomunicado; vivo en ti y contigo en la comunicación amorosa. Los amantes saben que se pertenecen, que no son absolutamente de ellos mismos, que también son del otro. Son, de alguna manera, «un alma viviendo en dos cuerpos" (Laercio *Pit* 201). Lo cual, necesariamente, es escándalo para el representismo.

Amar es dejar de representar y dedicarse a una tarea más gratificante. El que representa al *otro* no lo ama; solamente *te* amo a *ti*, no a él a *él* lo represento. Amar es negarse obtusamente a representar. «Es singular que sea precisamente de los hombres que *amamos* de quienes menos podemos decir *cómo son*" (Rof, *Vio* 249). Si el que amo me critica, me siento enajenado y emito pasivamente representaciones de él, hasta que se me pasa o él me acoge. El amor es precisamente la cancelación de toda representación, ¡qué tristeza y qué miseria cuando está mediado por ellas! Sin embargo, la filosofía —'amor a la sabiduría' —ha juntado ambas cosas, especialmente desde Platón, para quien el eros no era más que un medio para conocer la «belleza en sí» (*Banq* 211c etc): «cuanto más *goza* el alma de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más *conoce*», dice Espinosa (5 42), lo mismo que fray Luis:

«Allí, a mi vida junto,
en *luz* resplandeciente convertido,
veré, distinto y junto,
lo que es y lo que ha sido,
y su principio propio y ascondido" (*A Felipe Ruíz*).

El representismo considera que el espíritu es representación, igual que el eros, como hemos visto en Platón, y el arte; para él no hay más que representación. Pero los que viven la religión —y los que viven el eros y el arte— saben que son dimensiones vitales diferentes de la praxis y de todo lo representativo, que puede valer para acercarse a ellas, pero tiene que cesar una vez alcanzadas. Ni fray Luis ni Platón ni Espinosa eran místicos. Que los que saben de esto hablen: «Si alguno viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno. Porque Él sobrepasa todo ser y todo conocer " (Ps Dionisio 383).

Éntreme donde *no supe*
y quédeme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo" (Juan de la Cruz).

El conocimiento consiste en coger; y el amor, en que coja mi comunicante; y más todavía en el espíritu, donde hasta la más pequeña sombra de representación tiene que cesar para que se produzca; la oración no es otra cosa que el intento de lograrlo.

El amor es un alejarse de sí gozando al otro, mejor, la vida del otro; por eso el amor propio es desamor. Generalmente se piensa que consiste en dar, pero puede suceder que el otro no quiera recibir mi dar. El dar es sólo expresión, no es, por lo tanto, amor; éste empieza cuando él recibe lo que tú le das. El amor es fundamentalmente recibir, acogimiento; el dar es sólo medio para conseguirlo, y mientras no se logra, el amor no está hecho.

Por esta causa, el amor vital, que es un sentimiento que se hace en la comunicación, se opone al amor cristiano, que sólo es dar y, generalmente, un dar impuesto, caridad: «*Amarás* a tu prójimo como a ti mismo", es decir, serás bueno con tu prójimo, como eres contigo, le ayudarás. Este «amor» se cumple no perjudicando a los demás, o echándoles una mano, siendo bueno. El prójimo no es necesariamente mi comunicante; está cerca de mí, ni siquiera está conmigo y mucho menos en mí. Pero el amor es fundamentalmente vivencia, plenitud; todo lo que aumenta la vida es bueno, lo que la disminuye, malo. Es bueno lo que nos hace más vitales a los dos, a mi comunicante y a mí. Para el cristianismo, por el contrario, el amor es servicio, ayuda; para nosotros eso no es suficiente, si ese servicio o ayuda no es plenificante para los comunicantes. El cielo para nosotros está aquí, que no nos den ningún premio por amar, porque el amor mismo es el premio. La caridad es un deber que yo me impongo, enajenación: si no ayudo a mi prójimo mi conciencia me lo reclama. Es natural que el deísmo, que es desde arriba impositivamente, considere amor la caridad. Se nos ordena: «Esto os *mando*: que os améis» (*Jn*, 15,17); pero el verdadero amor es inmandable, pues brota de la comunicación, si no puedo comunicarme con alguien no podré amarlo, por mucho que me lo ordenen; el mugriento Manolito, por ejemplo, el muchacho loco que se sienta a mi puerta; estaba ayer por la noche, cuando bajé la basura, bebiendo cerveza. Me invitó a que me sentara con él y me ofreció la botella. Yo me disculpe le sonreí, le di unas monedas y subí. Él quería comunicación y amor; yo le di limpia caridad. Para que haya amor tiene que haber un enrolamiento de alguien en ti y de ti en alguien. La caridad torea mirando al tendido o al Cielo.

Ni la ayuda ni la caridad son amor. En don Bosco, jugando con los niños harapientos de Turín o en los misioneros que trabajan en África, no se trata de amor. Bosco se hacía amigo de los niños para catequizarlos, el misionero es un extraño que llega allí para ayudar y convertir, puede llegar a establecer un vínculo amoroso, pero siempre estará manchado por una segunda intención. Es siempre superioridad, el caritativo deja caer desde arriba el donativo. La caridad tiene el inconveniente de que enajena al donante y al recibiente: mi madre en Compostela, con mi padre enfermo de cáncer, en Caritas le prestaban alguna ayuda, iba en actitud mendicante. Qué le vamos a hacer, la caridad está bien, remedia males, pero no es amor.

La compasión, en cambio, puede llegar a ser comunicación profundísima: el cura Kolberg acompañando a los que iban a morir en la cámara de gas: no se trata de ayuda ni de caridad, no hay ninguna segunda intención, no deseo de catequizar, solo el ansia de convivir con aquellos desgraciados. Otro ejemplo es el siguiente: «Me mecía en sus brazos, consolando mi pena, pero no solamente consolándome, sino que se diría que mi tristeza laceraba su propio pecho. Entonces me di cuenta de que, si no podía soportar la sociedad del mundo, era porque el mundo representaba la comedia de divertirme para que olvidara. Eleanora me decía: 'Háblame de Deirdre y de Patrick'. Y me hacía repetir los dichos de mis hijitos, y me hacía que imitara sus gestos y que le mostrara sus fotografías, sobre las cuales lloraba Eleanora, besándolas. Nunca me dijo: «Deja de llorar», sino que *sufría conmigo mi propio dolor*. Por primera vez desde la muerte de mis niños, sentí que no estaba sola" (Isadora Duncan 299).

2.- odio

El odio —como el amor— se hace en la comunicación; es la otra pasión suya. En el amor te sientes recibido; el odio lo vives como rechazado, y es un intento de superar este rechazo.

Es comunicación, pues el odiador necesita del odiado, quiere decirle su odio para juntarse a él. A primera vista, el odio parece más expresión que comunicación. Pero el odiador pretende restablecer la comunicación perdida, no quedarse en la solitaria expresión. Yo le diré todo esto a ella, para que comprenda que se ha portado mal conmigo; ella me dirá también sus razones y entre los dos conseguiremos de nuevo el amor; así ha pasado otras muchas veces entre Carmen y yo: empezábamos con un altercado furioso, que poco a poco iba restableciendo la paz. El odiador está pidiendo a gritos ser acogido, busca la comunicación.

No consideramos ahora la agresión ni la venganza, enajenaciones que rebasan la comunicación, en las que la expresión es a costa de destruir al otro, el intento de liberarse de él destruyéndolo alcanza en ellas primacía. Nos quedamos en un terreno común a todos nosotros, el de la comunicación perturbada que quiere restablecerse. Puede entrar aquí la provocación, empleada mucho por los niños y también por los jóvenes en el galanteo; e incluso el insulto. Lo que sobrepase esto no podemos considerarlo vital, sino mortal, enormidades, que constantemente nos dan las películas pero que no nos suceden nunca a nosotros.

La comunicación 'odiosa' es más común que la amorosa, pero más precaria. «No me cansaré de repetir que lo que más nos une a los hombres unos con otros son nuestras discordias" (Unamuno 1 948). La comunicación basada en ellas está lejos de la profunda amorosa, pero podemos con ella ir tirando; más vale eso que encontrarse solo pensando mal. Si nos odiamos, prosigamos la comunicación aunque sea discutiendo; tal vez consigamos ahondarla.

Hay vitalidad en el odio; yo he experimentado muchas veces en mi trabajo docente y en la convivencia matrimonial su efecto catártico: estamos separados, nada puede juntarnos; sólo la explosión de odio nos hace vernos el uno al otro cara a cara, es nuestra única salida. Podríamos intentar caritativamente perdonarnos, pero el rencor permanecería soterrado; es más vital la solución del odio, nos purifica y, finalmente, nos reconciliamos, ahora con todo el rencor gastado. Lo malo es que conforme nos hacemos viejos, este recurso vital es evitado porque su violencia nos sobrepasa; y almacenamos el rencor, que nos va separando: estamos juntos, no nos enfadamos, pero pensando rencorosamente uno del otro.

El odio está formado por rencor y furor. Tiene siempre de precursora la enajenación, es una tormenta que ella ha ido fraguando —memorial de daños sufridos del otro: '*me* lo ha hecho a *mí,* a mí que tanto bien le hice'—; cuando alcanza la magnitud suficiente, estalla la tormenta catártica. El odiador es autocompasivo, no se ve más que a sí mismo; si dejase de mirarse, su sostén rencoroso desaparecería. Pero el rencor, que lo cierra a la comunicación y lo hace representativamente soterrado es, cuando llega a la intensidad suficiente, el que le hace reventar comunicativamente a borbollones, las palabras tienen una secuencia excesivamente lenta para su pasión, gestos y gritos. Y la enajenación, que era muerte, al expresarse y chocar con la otra, se convierte en comunicación, vida. Una doctrina de la vida tiene que hacerle un lugar a esta muerte y ver su vitalidad, que no es tanta como la de su hermano, pero no todo va a ser aquí perfección;

como un alumno que no es aplicado, habrá que dedicarle más tiempo, tener más paciencia, pero no podemos echarlo; porque el odio, en el fondo, es un amor tortuoso. Si lo obligas a esconderse se soterrará y, hecho enajenación —hipocresía—, parecerá dulce pero será alimaña; mejor es que salga fuera, aunque estropee alguna cosa.

El rencor es la impotencia desesperada. Mi vecina no puede soportar al hijo de su amante, que le ha sido impuesto; lo echaría de casa a patadas, no lo hace porque también se iría el padre. El suyo es un rencor quieto, triste; y el hijo también la odia a ella. Sería gozosa comunicación si ambos pudiesen hacer lo que desean: insultarse, pelear. Ella sacaría del armario sus cosas, le diría: '¡fuera de mi casa!'; él le llamaría '¡puta!'. Después quedarían los dos relajados, como tras un buen coito. El odio es enajenación dolorosa, encarcelada, que necesita abrirse camino a gritos, a insultos, a golpes. Es vital; como un torrente que aunque baja destruyendo, riega los campos.

Se afirma que amor y odio son contrarios, pero lo que se opone al amor es lo que nosotros consideramos rencor; en el odio busco al otro tanto o más que en el amor; coger al odiado por las solapas, gritarle al oído: ¡eres un imbécil! Ambos son comunicación y pasión. El odio se parece más al amor que al rencor: se dejan llevar por él más las personas amorosas que las rencorosas, encerradas en sí. Ortega hace parejos —no recuerdo ahora en qué obra— el abrazo del amante y el del enemigo en el combate; y hace bien, porque los dos —uno acariciando y el otro agrediendo— pretenden la comunicación. El odio intenta ser amor, pero la enajenación se lo impide; cuando consigue vencerla, lo uno se hace lo otro. Isadora nos lo demuestra en otra vivencia suya: «Era la primera vez que asistía a un baile público de máscaras. Fue una fiesta muy alegre. Para mí no hubo sino una sombra, que fue que la dama de los diamantes acudió también al baile vestida, como todos, de Pierrot. Cuando la miraba sufría torturas. Pero recuerdo que un poco más tarde bailé con ella frenéticamente —hasta tal punto es el amor contiguo al odio— hasta que el mayordomo nos tocó en el hombro y nos informó que no estaba permitido aquello" (238).

Hay religiones capaces de admitir el odio. La antiquísima de los sumerios tenía a Innana, diosa del amor y de la guerra. En el hinduísmo está la diosa Kali, de la creación y la destrucción:

> ¿Quién es esta Mujer que ilumina el campo de batalla?
> Su cuerpo oscuro fulgura más que la oscura nube de tormenta
> y de sus dientes destellan los cegadores resplandores del relámpago.
> Suelto, su cabello vuela hacia atrás mientras embiste por doquier...
> riendo su terrible risa (Ramakrishna 2 245).

Pero ni el judaísmo ni el cristianismo son capaces de esto; tienen un Dios que condena el odio —tan sólo se lo permite él— en aras de un mundo utópico de amor en el que es el guardián, y entonces nos condena a «amar». Es éste un deísmo que condena la vida: «Haré desaparecer de ellos los cantos de alegría, las voces de gozo, el canto del esposo y el canto de la esposa» (Jer 24 10). Y se complace en ir describiendo vitalidad, para destruirla: «Dice Yahvé: Ya que tan engreídas son las hijas de Sión, y caminan con la cabeza erguida, mirando con desvergüenza, *pisando como si bailaran y haciendo sonar las ajorcas de sus*

pies, el Señor afeitará la cabeza de las hijas de Sión y decalvará el Señor sus frentes. Aquel día quitará el señor sus atavíos, ajorcas, redecillas y lunetas, collares, pendientes, brazaletes, cofias, cadenillas, cinturones, polvos de olor y amuletos, anillos, arillos, vestidos preciosos, túnicas, mantos, bolsitos, espejos y velos, tiaras y mantillas. Y en vez de perfumes habrá hediondez, y en vez de cintura, un cordel, y en vez de trenzas, calvicie, y en vez de vestido suntuoso, saco, y en vez de hermosura, vergüenza" (*Is* 3 16).

Los que rechazan el odio, rechazan la mitad de la comunicación; sería muy aburrida la vida sin odio, mirándose embobados unos a otros, siempre acariciándose. Es lo que nos proponen las utopías cristiana y marxista; pero además es imposible, porque la comunicación será siempre así de imperfecta, a veces analéctica, a veces dialéctica. Por otra parte, el odio es un estímulo que nos hace mejorar, arrepentirnos. Algunos no se levantan y se consumen rencorosos, pero son los menos.

En el trabajo, frecuentemente, convertimos en enemigo aquello que se nos opone: 'este puto clavo que se ha doblado'; eso nos da energía; convierte el aburrido y penoso esfuerzo en una pasión. Pero la gente es ahora menos ardiente; disminuye el amor en el mundo y disminuye también el odio, nos estamos haciendo autómatas, como las máquinas que manejamos; ellas, verdaderamente, no saben odiar; tampoco amar.

El cristianismo rechaza el odio como opuesto a la caridad; el vitalismo considera que es más vital comunicarse con odio que hipócritamente con amor. La comunicación es vida, aun con odio. Los niños aman y odian más que nosotros, porque son más vitales.

§ 10. *Cuarto nivel*

La vida alcanza su mayor altura —y también su anchor mayor— en el cuarto nivel, cuya bilateralidad es unión/comunión, vivida como potencia/totalidad, respectivamente. Aquí se pasa del yo y el tú del anterior al nosotros; en los dos lados — opuestos y complementarios, como en los niveles anteriores— se es aumentado por el grupo. Veamos un ejemplo: Cuando estaba en la mili, un día decidimos ser libres juntos, ir a explorar la cueva que hay en lo alto del Pico Sagro. Cuando llegamos, comimos y descansamos, y por la tarde, con cuerdas, nos pusimos a explorar la cueva: esto es la unión. Por la noche, había fiesta en la aldea vecina y veíamos los fuegos de artificio, más bajos que nosotros. A mí me apetecía quedarme en la soledad de las estrellas, los demás bajaron al baile: comunión.

Que un caballo se tumbe al lado de otro, que un saltamontes no se asuste y salte, cuando a su lado se pone otro saltamontes, esto no es ni unión ni comunión; es previo a ambas. La unión lo supone, y es un lanzarse juntos, lo mismo que la comunión, que es un ponerse juntos a cantar. A eso otro podemos llamarlo «humanidad», «caballosidad», «saltamontidad» o *especie* que yo, en alguna ocasión he confundido con la vida, cuando profería en el bar que no había otro dios que ella.

La unión es dación, e implica la de los niveles anteriores: espontaneidad, acción y expresión; pero también la recepción. Igual que la comunión, que supone, sobre todo, adaptación, pasión y comunicación, pero también sus lados dativos; pues, como ya hemos dicho, un lado vital implica la vida anterior. Alcanza aquí su esplendor, por lo que nos parece que los niveles más bajos son para este superior.

Aunque independientes y opuestos, ambos lados no son excluyentes, por ejemplo, el combate y el baile juntos dan lugar a un desfile militar; pero este juntamiento cuando se lleva a cabo al mismo tiempo, los desvirtúa a ambos; en cambio es riqueza si tiene lugar en momentos diferentes: el guerrero que se entrega fieramente al combate y después se da igualmente al ritmo bailarín. No existe un corte neto entre la unión y la comunión, como tampoco entre los lados inferiores. Aunque en las dos hay entrega al grupo, es más autónoma la unión. En el recreo de mi escuela, es unión el fútbol, donde lo más importante es la jugada individual; es comunión el corro en donde la individualidad se disuelve en el ritmo colectivo.

Ambas pretenden restaurar, de manera diferente, el entrañamiento original del infante con la madre. Esta permanencia de la vivencia primigenia es debida a que la relación establecida fue la más vital, pues era en ella el infante dación y recepción y lo mismo la madre; no porque haya sido la primera, ya que si hubiésemos tenido una vivencia posterior mayor, suplantaría, sin duda, ésta. La madre acoge y potencia la acción del infante, es receptiva a sus solicitaciones y también es dativa al cogerlo en brazos, darle el pecho, 'hablarle'; y el bebé es dativo en el llanto, sonrisas, balbuceos, y también es receptivo al alimentarse de ella y abrazarse. Entre ambos se da una

armonía tal que algunos autores aseguran que sólo podemos entenderla si postulamos que ambos sistemas de conducta están organizados genéticamente. Por ello este entrañamiento es modelo y anhelo de todo otro y será el origen de todas las utopías —las más famosas, la cristiana y la marxista—; pero necesariamente no es permanente, tiene que seguirlo el extrañamiento. Ambas fases permanecen en el mito; veamos uno de los más antiguos, de la tradición sumeria:

a) Entrañamiento:

«La diosa Aruru.., concibió en su propio espíritu *una* imagen de Anu (dios del Cielo).
La diosa Aruru se mojó las manos, cogió arcilla y la arrojó a la estepa.
En la estepa modeló al valiente *Enkidu*... esencia del dios Ninurta.
Su cuerpo está todo cubierto de pelo, sus cabellos son como los de una mujer,
sus guedejas brotan como Nisaba;
no conoce a la gente ni conoce el país y va vestido como el dios Sumuquan.
Como las gacelas, se alimente de hierba;
con las bestias salvajes, abreva en las aguadas;
con los rebaños, su corazón se deleita bebiendo» (Anóm *Gilg* 116)

b) Extrañamiento:

«La ramera descubrió sus senos y su cuerpo, y él acercóse y poseyó su belleza.
Sin vergüenza la mujer aceptó su ardor; quitóse el vestido y sobre ella él descansó.
Mostró así, al salvaje, el trato de una mujer,
cuando su amor entró en ella.
Durante seis días y siete noches Enkidu se presenta cohabitando con la ramera.
Después que se hubo saciado de sus encantos,
decidió salir en busca de sus bestias salvajes.
Pero al verlo, las gacelas huyeron,
las bestias salvajes del llano se apartaban de su cuerpo.
Sorprendióse Enkidu, su cuerpo se quedó rígido,
sus rodillas inmóviles, al tiempo que huía su rebaño.
Enkidu no supo correr como antes lo hacía,
pero su espíritu era sabio, comprendía" (120).

Se dan, pues, dos nacimientos: en el primero la engendradora es una diosa, pero en él sucede lo mismo que cuando un niño nace, que todavía no es humano: ese infante escuálido y feo, como un viejo, áspero, parece alimaña, más que persona; la ramera es quien lo humana, como hace la madre con el bebé. Sabe hacerlo, como saben todas las madres, pues es su oficio. En siete días —número sagrado— aquel ser de la naturaleza se convierte en persona.

Varios siglos después, fue compuesta la versión bíblica:

a) Entrañamiento:

«Díjose entonces Dios: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... Modeló Yahvé Dios al hombre de la arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado.

Plantó luego Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, a allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yahvé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal... Y dio el hombre nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo; pero entre todos ellos no había para el hombre ayuda semejante a él. Hizo, pues, Yahvé Dios caer sobre el hombre un profundo sopor; y dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne. Y de la costilla que del hombre tomara, formó Yahvé Dios a la mujer, y se la presentó al hombre. El hombre exclamó:

'Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne'.
Esta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada.
Y por eso dejará el hombre a su padre y a su madre;
y se adherirá a su mujer;
y vendrán a ser los dos una sola carne.
Estaban desnudos el hombre y su mujer sin avergonzarse de ello" (*Gen* 2 7).

b) Extrañamiento:

«Y dijo la serpiente a la mujer: 'No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal. Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él la sabiduría, y tomó de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que también con ella comió.

Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores" (id 3 4).

Aquí el engendrador es un dios; el entrañamiento junta —respecto a Adán— a Eva y a la naturaleza; termina con un hermoso canto a la *unión* erótica. El extrañamiento no viene de fuera, como seducción para civilizar a un salvaje: dentro del paraíso está plantada la conciencia, la serpiente y todo lo demás es secundario; la lección es que en todo entrañamiento se halla en germen ella. Puesto que en ambos relatos, el primer hombre fue hecho a imagen divina, quiere decirse que en otros tiempos, también la deidad vivía inconsciente, que también comió del árbol prohibido y la conciencia se hizo su dueña. Así puede entenderse lo siguiente: «Díjose Yahvé Dios: 'He ahí al hombre *hecho como uno de nosotros* (unum ex nobis factus est), conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre. Y le arrojó Yahvé Dios del jardín de Edén" (*Gen* 3 22). Se nos informa también de que el fruto del árbol es la *conciencia:* «¿Y quién —le dijo (a Adán)— te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?" (3, 11);la conciencia es un mal, tiene que ser fruto de una transgresión, esta es la enseñanza. Somos, desde entonces, enajenados perecederos y la deidad, el enajenado eterno; muchos muertos que mueren y uno inmortal.

Si comparamos los dos relatos, vemos que son coincidentes en lo fundamental: el entrañamiento es la felicidad y se quiere permanecer en él, pero también se desea la conciencia; cuando esta sobreviene, aquél se va. Pero el paso de lo uno a lo otro en el texto sumerio es convincente y amoral: del entrañamiento primordial al erótico y de este al mundo; el judío en cambio es moralista y dogmático: copió la

tradición sumeria marcándola con su impronta inconfundible de amenaza y pecado, y de este pasto hemos sido alimentados nosotros en la infancia. En ambos textos es imposible el regreso al paraíso; el intento de esta obra nuestra es demostrar lo contrario. Viendo que es en vano su intento, Enkidu acepta la conciencia y el mundo y en *unión* con Gilgamés se entrega a aventuras inmensas; pero cuando muere maldice a la que se lo ha arrebatado:

> «Que la sombra de la pared sea tu paradero.
> Que las espinas y zarzas hieran tus pies.
> Que el tonto y el borracho golpeen tu cara" (190).

En el relato hebreo se produce también esta sustitución de la comunión sagrada por la unión profana enajenada también por el pecado en los descendientes de Caín, inventores del pastoreo, la música y la forja de los metales, y en los constructores de la torre de Babel, cuya unión es destruida por Yahvé:

> «He aquí un pueblo uno...
> Bajemos, pues, y confundamos su lengua" (*Gen* 11 6).

Aunque desfiguradas por el deísmo vemos así la dualidad de la comunión sagrada y la unión práctica: Enkidu y Adán anhelando el paraíso perdido, por un lado, y Gilgamés y Caín rebeldes contra el orden divino, por el otro. Los primeros son un género de hombres místicos, artistas, amadores y también 'salvadores'; el segundo, de constructores del mundo.

A-1) acción: unión/.

En la unión se pertenece a una mujer, a un amigo, a un equipo, a un pueblo, a la vida. Consiste en acrecentarla con la de los otros. La unión implica comunidad, con alguien o con lo más hondo de uno mismo. Nadie es toda la vida, no hay ningún dios viviente; la vida es siempre mi vida, pero en la unión está potenciada por la de los demás. La vida de los demás aumenta la mía, lo mismo que su muerte la disminuye.

La unión se halla en las cuatro dimensiones vitales; volviendo a la práctica, en la que estábamos, la unión no es sólo un sentirse, sino también un hacer: como ciudadano, maestro, padre, etc. Tenemos que decir de ella, en primer lugar, que es trascendente; no se concibe que alguien se junte si no es para algo: para jugar al fútbol, por ejemplo, y jugando unidos nos hacemos potentes en la lucha contra el otro equipo. Las uniones se diferencian por su objeto: vecinal, sindical, político, etc. La unión se da también en los animales: un grupo de hormigas transportando su presa; se da sobre todo en los primates y en los humanos, convirtiéndonos así en invulnerables, porque junta las acciones de varios. Mejor que educar a la infancia en la moral sería hacerlo en la unión: que el alumno se sienta de la clase, de la familia, del barrio, de su comunidad autónoma, que se sientan españoles, pues la unión se vive como potencia, en cambio la moral, como expoliación. Pero hay una que es esto mismo o casi, que se llama así en el deporte y en el ejército, que no podrán vencer si les falta 'la moral', y precisamente la labor más peligrosa del contrario es conseguir que disminuya. La unión hace la fuerza, pero no se vence sin moral, la primera está relacionada más con la acción misma y la segunda con su

resultado. La unión puede ser inmediata —en relación directa con lo unente—, por ejemplo, en mi trabajo en clase; y mediata o intermediada, como la escritura de este libro, que realizo en la soledad de mi cuarto y es unión, pues me sirvo de la lengua de mi patria y de las ideas de mi época y me he pasado años recogiendo los pensamientos de los que me precedieron; cuando trabajo estoy acompañado: Espinosa, Rousseau, Nietzsche, Unamuno... Yo no valdría nada solo, me desinflaría. Estoy más unido a ellos que a mis contemporáneos.

La unión se diferencia fácilmente de la comunicación, puesto que ésta es recepción y aquélla dación; la comunicación acoge el yo del interlocutor y lo convierte en un tú, el protagonista es él y la acción, yo soy la reacción; en ella yo soy tú, y en la unión el protagonista es el yo o nos— acrecentado en el —otros. Más difícil es distinguirla de la expresión, por el carácter dativo de ambas; en principio podemos pensar que la expresión disminuye la unión y ésta aquella, puesto que la una se refiere a mí mismo y la otra al conjunto, y que ambas cosas están en razón inversa. La unión es más plena: el gol marcado por un futbolista es el fruto de todas las jugadas anteriores de su equipo e incluso del contrario, sin embargo hay algún jugador que prefiere lucirse y se olvida del juego de conjunto; pero esta diferencia es de grado, puede decirse de él que participa menos. En rigor nada es sólo expresión, porque todo participa de todo, pero la expresión intenta liberar el yo personal y la unión el colectivo; inevitablemente en la expresión habrá unión y en ésta aquélla, en unos casos el agente es individual, por ejemplo, en un líder democrático a través de él se está expresando la nación, y en otros más: Picasso encerrado en su estudio, buscando su originalidad más íntima. En los extremos la cosa está muy clara, pero hay un campo común en el que no se ve tan bien la diferencia: «Inoro o que haxa no meu libro *dos propios pesares ou dos alleos*" (*Follas* pról), dice Rosalía Castro. En su libro hay poemas en los que lo hace desde su yo personal y otros en los que aparentemente se expresa un personaje inventado, por ejemplo, la mujer de un emigrante, con la que quería denunciar también la injusticia en que se hallaba en general su nación; puede, pues, decirse que esos poemas son unión. Pero ella vivía en una soledad y en un desierto todavía mayor, por lo tanto ese yo inventado era realmente el suyo; los dos están imbricados. Puede decirse que en esta caso el personal es medio para el nacional, pero incluso los poemas en primera persona hablan de algo que los demás desconocían hasta que ella no lo descubre, pero que es algo de todos, y el receptor puede hacer suyo aquello que lee si es capaz de ahondar en sí mismo suficientemente: también hay, pues, aquí unión. Si algo que trata de mí mismo atañe también a los demás, eso es garantía de que es verdadero, por eso toda expresión tiene que ser también en alguna medida unión. Cuando la acción es ajena puedo hacerla mía por la identificación: miro a ese drogadicto tirado en la calle, yo podría muy bien ser él, y le doy limosna. No es posible la unión sin la identificación: «Nihil humanum est mihi alienum», dijo el poeta latino, porque 'homo sum'; si no fuese hombre y como tal no pudiese revivir lo que te pasa a ti, no podría compadecerte; es lo que le sucedió a Kolbe y a la Duse: la identificación hace la compasión lo mismo que la unión, es más primaria que ambas y punto de partida para ellas. La unión es más fácil si puedo identificarme o cuando está cercana a la expresión. Rousseau habla de «la *voluntad* del pueblo o la soberana, la cual es general" (*Em* 371); lo dice desde fuera, desde el punto de vista representista, pero habla de 'voluntad' y eso aunque es personal, unión. Cumplo la ley por la sanción y porque me conviene, pues como también él dice, «la obediencia a la ley es la libertad» (*Cont* 12), no en el sentido kantiano sino

en el civil. Yo querría sacar mayor provecho no obedeciéndola, pero me lo impide el jefe, el qué dirán, tengo que alimentar a mi familia. A pesar de ello podría alienarme y gastar el dinero de otros, pero entonces viene también en mi ayuda la enajenación, me sentiría culpable, es mejor vivir tranquilo cumpliéndola. Todo esto no son más que apaños. ¿Por amor a los demás? Pero el amor es la vivencia de la comunicación, con los demás apenas me comunico y por la gente en general no puedo sentirlo. Por solidaridad, en abstracto, por humanidad, parece que hay gente que puede sentir así, aunque sean los menos, ésta sería la verdadera unión. En el líder democrático puede darse esta unión general, en la que «el egoísmo más personal y más vivo se viene a fundir *en un solo acto* con el servicio público" (Azaña 2 158); pero aquí no es difícil, como no me lo era a mí de maestro, velaba por el bien de todos mis alumnos, especialmente cuando podían hacerse daño, pero en ese acto desinteresado yo me expresaba, era el jefe; cuando no existe tal liderazgo, la cosa es más complicada. Nosotros creemos que teniendo como diosa a la vida, que es lo mismo que la humanidad, puede lograrse; el deísmo, con su premio y el castigo ultraterrenos, sirve sólo para personas más bien pasivas que necesitan del pan y la estaca, la religión de la vida no necesita de esa coerción. La solidaridad con el grupo, con el país, con la humanidad pueden alcanzarse si nos acercamos a la vida que está en nosotros; mas para eso es necesario profundizarse: en lo más hondo de lo mío estamos todos, cuando la unión es a la entraña, no a lo accesorio; nos separa lo superficial. La unión es profundización en mí, para encontrarme con lo de todos. Es esta una idea central en Unamuno: «Cuanto más soy *de mí mismo*, y cuanto más soy *yo mismo*, más soy *de los demás*» (2 984). En lo hondo está la humanidad que somos todos; entonces nos hallamos en la religión de la vida sin necesidad de intermediarios ni dogmas. Cuando siento lo del prójimo como mío y estoy dispuesto a luchar por ello, se trata de unión, no de amor, pues lo hago para plenificarme, es decir, a través de él, expresarme; alcanzar esta humanidad es posible, pero no en el deísmo sino en el vitalismo, teniendo como diosa a nuestra propia vida, que somos todos. Allí no hay diferencias, lo dice también Rosalía: «No íntimo solamente se da mel» (id). Está allí la humanidad que me junta a todos; parece que es al revés, pero el egoísmo es superficial. Se producen entonces al mismo tiempo la expresión y la unión —y la espontaneidad y la acción—, pues el nivel superior junta los inferiores. Cuando no es así, por ejemplo, cuando defiendo mis intereses al mismo tiempo que los de los demás, la unión es menos vital. La persona es la que prima en la unión, por ejemplo, el científico que entrega su vida a la ciencia, porque también aquí hay expresión; incluso el héroe que da su vida por su pueblo también pretende alcanzar la gloria. Es imposible separarlas; en mi caso, estoy todos los días incluso festivos y domingos, trabajando, lo hago por mi propia necesidad; lo hago también por dar a luz una obra que valga a los demás; hay además la unión de que me sirve para juntarme a los que me lean. Tal vez se podría concretar en un 'vamos a ver si la vida, que somos todos, al fin triunfa'.

nación La forma más importante de la unión práctica es la *nación*. Si caminamos un poco por la etimología, 'natio' es resultado de 'nascor', 'nacer'; las diferentes maneras de nacer hacen las diferentes naciones; pero nacer es darse y ser recibido, por lo tanto, las diferentes modos de vivir: vida original, un modo de vida con otros, una manera de vivir el nosotros, una forma de convivir, eso es la nación. Me recibe y me potencia, yo lo único que tengo que hacer es darme necesitándola, el naciente es un carente, de ella se alimenta y crece. Es las personas que rodean al nativo, con las cuales él se nutre y se hace a su vez nación, forma parte de ella,

tiene su lugar; si se marchase a otra tendría que buscarlo, aquí lo tiene hecho. Desde el nativo la nación es la unión con su pueblo, su dación en esta recepción. No es una comunidad que adquiere conciencia de su singularidad, sino antes, la unión en que viven los nativos. Es la más fácil, la manera más sencilla de salirse de uno mismo, la que engendra con más facilidad la solidaridad. Si no hubiese naciones no habría más que individuos y estado, como propone Rousseau, pero entonces sería muy difícil de alcanzar la unión que él propugna, por eso habla de un 'contrato'; como en el origen planetario de la vida, aquella célula primigenia para nacer tuvo que rodearse de una membrana y desde ella darse y ser recibida, si nos imaginamos un mundo sin naciones sería algo similar, no habría sino indiferenciación en la que sería imposible la vida. Uno nace a la nación como a una madre; no como los peces, a perderse en el mundo. Desde el naciente, la nación es esta unión que él va logrando con su entorno; como consecuencia —representativamente—la nación es lo que hace que un grupo de individuos sea un *pueblo*, que tiene una *cultura* y que tiende a organizarse como *estado*. La nación es el modo de vida de un pueblo, es antes que él, pues es ella quien junta a ese grupo: al ponerse a vivir juntos acabarán convirtiéndose en pueblo, pero cuando comenzaron todavía no lo eran. La nación es también el origen de la cultura, que es el resultado de la actividad que en sí misma es la nación. Una cultura puede estudiarse como un sistema, cada parte interrelacionada con las otras, pueden compararse unas con otras y estudiarse su evolución; lo que las origina es la nación. En ella me expreso en mi lengua, con ese humor, no necesito explicarlo todo, pues la nación es lo fácil, el estar en casa; el nativo se siente acogido en su nación más que en las otras, porque allí sabe darse de la manera adecuada o, mejor, su dación es sin más la adecuada; en otra recepción tendría más problemas, aunque también tendría la ventaja de tener que modificarse y modificarla enriqueciendo así su vida y la de ellos. Al ser gallego y español no es que tenga dos naciones, ni que por dentro sea gallego y por fuera español: desde el origen soy las dos cosas, estoy entreverado de las dos, desde al nacimiento me amantaron gallega y españolamente: para ser sólo gallego tendrían que amputarme: esto fuera, y esto, y quedar reducido. A causa de ello puedo vivir sin conflicto en otras naciones de España. No soy de ésta en la que habito desde hace medio siglo y precisamente estando fuera me doy cuenta mejor de la diferencia. A mí me gusta ser gallego y vivir en Castilla porque así me enriquezco con el ser castellano. Hablar dos idiomas es como tener dos manos y poder dar y coger con las dos; no es que esté partido en dos mitades, las dos se unifican cuando ejerzo una de ellas. Antes España era el estado y Galicia sólo la nación, pero ahora la nación ha tomado muchas de las instituciones del estado y éste se ha retirado un poco, casi hasta Madrid. Antes el estado era como una fuerza de ocupación sobrepuesta, que nos concedía ciertos derechos; esa escisión secular ha cesado, ahora la nación gallega se ha convertido en una parcela del estado español. Somos como un matrimonio que garantiza derechos, ella pone la dulzura. Mi nación no tiene historia, que ha sido siempre cosa del estado. Galicia ha vivido siempre hacia dentro devorándose: llegan los romanos y racionalizan la convivencia, después los castellanos, como en África respecto a Europa, antes éramos la Roma gallega, después en la edad media, la Castilla gallega, ahora la España gallega. Si Galicia fuese toda ella estado volvería a encerrarse en sus castros y a pelear los unos con los otros, mejor así abierta y acrecentada. Para ello es necesario que tenga un ámbito en el que decida. Si yo pongo sólo la nación y el otro pone todo el

estado, yo seré materia para que él se exprese con ella; pero si yo soy las dos cosas ese peligro no existe. Galicia y España en igualdad de derechos como corresponde a mi ser de gallego español. La diferencia que hay entre el nativo y el nacionalista es la que hay entre el vitalista y el deísta; el segundo adora a un dios externo, se sacrifica por aquella trascendencia, en cambio el primero se entrega a la nación y crece inmanente con ella. Los madrileños que se alzaron contra los franceses en 1.808 no era nacionalistas sino nativos; el nativo es el que, para bien o para mal, sabe nutrirse de su nación, en cambio los nacionalistas muchas veces son poco nativos y la prueba de ello es que suelen estar enajenados, miran excesivamente al poder central sintiéndose oprimidos por él, en lugar de vitalizarse con su nación y aumentar así su empuje. El nacionalista mitifica aquello que el nativo simplemente vive; están presos del pasado para encontrar allí unas raíces de las que carecen en el presente, manipulándolo; por el contrario, el nativo es del ahora. El nacionalista es un político y sólo ve de su nación el estado, pero en el estado la nación ha perdido la vitalidad del comienzo; las teorías del estado como fin de la nación son deístas, la nación no tiene como fin otra cosa que ella misma y el estado es su servidor. En el estado paso de hacer el amor con la nación a ser un ciudadano, fuente de deberes y derechos. Antes yo era nativo de Galicia y ciudadano de España, tenía bien delimitados los dos papeles, podía amar a Galicia y odiar a España, ahora estoy un poco confundido. El estado es un gestor, la nación una vivencia. Yo soy nación pero no estado; soy de la nación y voy al estado con la moral del que va a la tienda a exigir: es un dispensador de bienes; entre la retranca y el dispensario no hay ninguna relación. La nación es el pueblo y la cultura, pero no puede ser el estado, aunque lo necesite. La nación es la vida y el estado la administración; el estado es la consejería de cultura y la nación soy yo viviéndola. El estado gallego se extiende hasta aquí él solo, a partir de aquí lo hace en compañía, por lo tanto no hay ningún ámbito al que no llegue. No hay ninguna instancia superior de la que sea súbdito, está armonizado con los otros para hacer la política internacional, etc. Galicia en unas competencias es autónoma y en otras no lo es del todo, pero nunca es heterónoma. El poder central que ahora dispone al margen de Galicia, tendría que hacerlo en su nombre, como en el de las demás autonomías, pues no existe en ningún lugar 'España' a secas desde el que dar órdenes, España somos diecisiete. Si unas autonomías dan más al conjunto que otras, tendrán también que recibir más, independientemente de que sean más o menos nación, y algunas se acrecentarán y otros disminuirán; pero no es tan independiente lo uno de lo otro si la nación es unión y no asunto de museo ni tampoco enajenación separatista. Si Cataluña es auténticamente una nación lo notaremos los restantes españoles —no se trata sólo de empresas, que también— pues España se catalanizará, lo cual está muy bien si así es. El nacionalismo es hacia fuera, son absurdas las bombas que siembran la muerte para los dos bandos; en su lugar vitalizarse dándose y haciendo receptivo al otro: '«id y conquistadlos" (1 754), aconsejaba Unamuno a los suyos; no hay que dar excesiva importancia a las leyes restrictivas: la vida las hará saltar, en cambio la muerte las pondrá todavía mas coercitivas. De esta manera estarían vivas las naciones y el estado, sin ninguna piedra sustancial, todo en hermoso baile relacional. Una constitución flexible que recogiese todos estos aspectos; el problema es que se llegó al estado de las autonomías por el miedo; hagamos ahora de la necesidad virtud y saquémosle todo el fruto posible.

Se puede vivir unido en las cuatro dimensiones. En el eros el yo se siente parte

de un todo. Es unión vital, humanativa, no corporal posesión: puedo poseer el cuerpo de la amada un momento, pero cuando se alza, se me va totalmente; al contrario, con los cuerpos separados puedo sentirme de ella, potenciado por su amor, y a ella puede sucederle igual. «La verdadera definición de amor perfecto del hombre y de la mujer es la... *identificación* de un amante en el otro» (Hebreo 54). Sobrepasa la comunicación, en la que me siento acogido; aquí estoy acrecido por ese acogimiento. Diana estaba con nosotros veraneando, hacía el papel de hija vacilante, sumisa; ahora que ha llegado Mario, se la ve segura, radical: la unión afirma, completa y determina a cada amador. Yo sólo he empezado a trabajar en serio en el arte y en la filosofía desde que me uní a Carmen, y ella se ha hecho pintora.

En cuanto a la unión estética, hemos hablado de la potenciación del poeta por su pueblo; todos estamos condicionados por la cultura y la época. El creador recoge los sentimientos y afanes de su nación, de ellos se nutre, como un árbol por las raíces, y su florecimiento es un poco el de todos. Si el artista no fuese más que un componedor de formas sería sólo un artesano; pero además, con el fondo de la obra, llega a todos nosotros. Sólo entonces nos alcanza su arte: «Sin salir de mí mismo, noto que en mi sentir vibran otros sentires, y que mi corazón canta siempre en coro" (Machado 1309). Hay también unión después, cuando la obra ya no pertenece a su autor y tiene su público, que se sirve de ella como bandera o la hace suya y la recrea, encontrando cosas que el creador no sabía que estaban; lo cual es consecuencia de la unión primera. Habría que hablar también de la unión entre los cultivadores de una misma tendencia estética, que se produjo mucho en el Formalismo; ahora el pobre artista anda solitario, perdido, desunido.

La unión más honda es la mística, la que más se acerca al vivencia originaria. Podríamos decir que es este mismo entrañamiento redivivo, puesto que se nos dice que tenemos que hacernos niños para llegar a ella: «Quien no reciba el reino de Dios como un niño no entrará en él» (*Mr* 10,15). «La divina Madre me ha puesto en el estado de un niño» (Ramakrishna 2 99). Por eso es la más difícil de conseguir, pues somos carcamales enajenados, ¿cómo vamos a lograr la inconsciencia infantil? En la unión espiritual se encuentran fuerzas para que los afanes del mundo no le puedan a uno. Intento que el espíritu sea para mí lo más importante, pero frecuentemente me hallo enajenado. «Adquiere la convicción —dícele Abenarabi al novicio— de que en el mundo no existe más que El y tú» (Asín 173); es el secreto de la unión mística, más fácil para nosotros, pues estamos en la vida misma; ella y yo solos, como un niño con su madre. Parece que los que viven encerrados en un convento pueden conseguirlo mejor, pero aquel apartamiento es artificial y produce más problemas de los que resuelve. Andar con nuestras dificultades y pedir ayuda a nuestra diosa es también unión: yo le digo: no me abandones, no quiero que se haga mi voluntad, dame confianza. La voluntad es después, quiere las cosas acabadas, tal como me las represento; la confianza es antes: no quiere cosas sino la potencia para lograrlas; la voluntad petrifica, la confianza es libertad. Confianza en mí, en nosotros todos, que somos tú misma. Tampoco es fe en algo que me sobrepasa y de lo que dependo; en mí y en nosotros.

La unión es andar siempre con la vida, enfermo o sano, preocupado o en paz, siempre con ella, no siendo más que una ola en su mar. Y cuando estoy enajenado, intento que los problemas no sólo no me la dificulten, sino que aumenten mi unión, que sea la vida más que ellos, pidiéndolo en la oración.

Orar es tomar contacto con ella directamente, sin ningún fantasma interme-

diario. Muchos no se dan cuenta de esta separación; como los locos, no saben que lo están, pero la sufren. En la unión nos unimos a la vida, porque estamos alienados, enajenados. Hemos de buscar la intensidad vital para potenciarnos, como hacía el hombre arcaico, que «es el hombre de su dios o el hombre de su tótem, o el hombre de alguna otra potencia. Por estas potencias... él es poderoso» (Leenhardt 128). Nosotros sólo tenemos representaciones y conciencia, que nos debilitan; es cierto que «nos estamos muriendo de sed sentados a la orilla del más caudaloso río" (Vivekananda 105)

La oración es comunicación que profundiza la unión. Pero aquí no se trata como allí de dos personas juntas; parece que no cabe en ésta el nombre de unión. Los deístas tienen a su dios para unirse, pero nosotros no nos tenemos más que a nosotros mismos. ¿A quién me uno en la oración? Al espíritu, que es la parte más profunda de mí mismo, lo cual me capacita para juntarme también —en la comunión—a la parte más profunda de los demás. No puedo lograrlo con la voluntad, que se queda fuera en la superficie. El espíritu es una dimensión de mí mismo a la que sólo puedo llegar con la oración, pidiéndolo. Si durante tantos siglos se ha estado rezando a un dios, que es representación, ¿cómo no vamos a poder unirnos a la vida, que es nuestra realidad más real? Puesto que no se me da, y tengo que alcanzarla, la palabra «unión» es la adecuada para ello. Hubo un tiempo en que el dios era vital:

> «Tú me entregaste tu salvador escudo,
> tu diestra me fortaleció
> y tu solicitud me engrandeció.
> Me hacías correr a largos pasos,
> sin que se cansaran mis rodillas.
> Perseguía a mis enemigos, y los alcanzaba,
> y no volvía sin haberlos desbaratado" (*Sal* 18, 34).

Conforme nos fuimos enajenando, más y más conciencia fuimos haciendo a nuestro dios. Ahora, creer en él es una cárcel, de la que se necesita salir. Es un dios de ultratumba, para ganar el Cielo; la reificación o proyección de nuestra propia muerte. El vitalismo quiere volver al dios inmanente en mí y en los míos; que deje de ser norma externa y se nos haga vitalidad. La equivocación de los deístas fue adorar algo fuera de ellos; querían que les ayudase contra la naturaleza y la vida, pero los ha ido sometiendo cada vez más; ahora es cuando, finalmente, está dando la cara. ¿Por qué voy a adorar mi Conciencia, mi Muerte? La vida es lo único adorable. La religión de la humanidad es el vitalismo; el hecho de que las religiones deístas sean tan imperfectas no va a impedir que renunciemos a la vida religiosa, que es la más honda manera de vivir.

A-2) pasión: potencia/.

Cuando el yo nace del nosotros es un yo confiado y potente; la expresión es dolorosa por su soledad, angustiada, excitada. La unión se vive como confianza o sentimiento de poder, potencia. La confianza me hace potente y la potencia, confiado, pero de las dos, es más importante la primera. Yo ahora visito a mi madre los domingos: es una pobrecita loca que a veces no quiere abrirme y me vuelvo a

casa triste. Cuando estoy con ella sentado en aquel sofá desvencijado o cuando paseamos lentamente y me habla siempre de cuando mi hermana Aurora y yo éramos pequeños y ella tenía que ir al río temprano aprovechando que mi padre todavía no se había levantado, para no dejarnos solos: es la parte de su vida que más recuerda, la más plena, nosotros la potenciábamos. Y ella ahora a mí, tan anciana y loca, sólo con estar juntos un poco.

Que soy más potente dentro de un batallón que solo es perogrullada, pero no consideramos la potencia como fuerza, sino como sentimiento de fuerza, seguridad, confianza. La unión me hace confiado y potente; no estoy unido si no lo soy. Lo que hace al infante más feliz que el adulto es la confianza; el mayor es desconfiado, inquieto, preocupado; en nadie confía absolutamente. Más potente —por más unido— es el niño con su madre que el amante con su amada; el adulto puede más cosas, pero está menos seguro. Que mi acción valga 5 ó 20 no es lo importante desde el punto de vista vital; yo que valgo 5 puedo estar más potenciado que otro que vale 20; la potencia es el sentimiento del propio poder. Tiene una cara inmanente: confianza, y otra trascendente: poder; la vitalidad está en la primera. La potencia es sentimiento de poder: confío, siento que puedo; pero a lo mejor lo intento y no puedo. El resultado es importante, pues si constantemente fuese negativo se hundiría uno en la desconfianza. Pero hemos de tener en cuenta que la confianza y la potencia vital, no tratan con hechos objetivos, medibles y contables; quien se interese por este tipo de cosas no se basará jamás en ella, sino en la desconfianza y el poder: todo lo preverá y calculará. La confianza es potencia inmanente, no poder trascendente, sin que por ello sea ilusión, tiene que ver más conmigo y con nosotros que con hechos físicos externos. Si no tengo confianza en mi potencia erótica puede ser que no sea potente, aunque vegetativamente pueda. La objetividad de la potencia es relativa: ahora mismo en la radio han hablado de un cantante que tenía que terminar su intervención en *si bemol* y no se atrevía, y llegaba sólo hasta el *sol*; cuando tuvo confianza en sí mismo, lo consiguió. La confianza me hace entregarme y recibir enteramente, por eso me hace potente; la desconfianza interpone representaciones, me enajena y, como consecuencia, me debilita. La primera valora sobre todo la actividad, más que el resultado. Le pregunté al portero si era allí la biblioteca Washington Irving, y me miró con desprecio; se siente muy potente, respaldado por ese gran edificio. Yo, en cambio, entre tanto tráfago me siento un pobre diablo; mi potencia es en mi cuarto, con mis ideas. Sin embargo, objetivamente, es probable que no haya mucha diferencia entre los dos.

Tenemos que distinguir la confianza de la fe. Mis alumnos se fían de mí y ello les confiere seguridad: cuando me ven corren a mi encuentro, a contarme. Recuerdo una vez que llegué tarde, todos los cursos habían subido y ellos, solos en el inmenso patio, tenían miedo. Pablo dijo que había visto un fantasma; las niñas, especialmente Miriam que es tan sentida, lloraban. Cuando llegué y dije que eso eran tonterías se restableció la seguridad, porque tienen fe en lo que yo digo. La confianza en la palabra de alguien es fe; ellos y ellas harán lo que yo les diga, porque creen en mí, creen lo que les digo» y yo tengo que conseguir que tengan también confianza. En una clase de personas mayores, el profesor tan sólo inspira fe, la confianza se la reservan; tendrían que conocerlo bien a él mismo, no sólo ver que sabe la asignatura. La confianza me solicita por entero, no se queda sólo en el entendimiento como la fe. La educación debe consistir en hacer que los alumnos pasen de la fe deísta a la confianza vital, para que la educación no se reduzca a ins-

trucción.

En el relato evangélico leemos: «Jesús les decía: 'Ningún profeta es tenido en poco sino en su patria y entre sus parientes y en su familia'. Y no pudo hacer allí ningún milagro, fuera de que a algunos pocos dolientes les impuso las manos y los curó. Él se admiraba de su incredulidad" (*Mc* 6 4). Tendría más bien que haberse admirado de su propia impotencia, y pensar que el poder no le venía de ningún Ser trasmundano, sino de la confianza de aquella pobre gente. En la clase, yo como persona, soy poco importante, pues igual que tienen fe en mí la tendrían en otro. El abate Faría demostró en sus sesiones que «niños podían adormecer a adultos con la simple presentación de la mano" (Moniz 77), eran ellos mismos con su confianza quienes se adormecían; por el contrario, ni el mismo Jesús pudo hacer curaciones sin ella. Cuando un enfermo se cura invocando a un santo, a quien habría que canonizar, por su confianza, es a aquél, no a éste. La fe, por el contrario, es debilidad, pues es dependencia; nos hacemos potentes con la confianza, no con la fe: no siendo miserables y creyendo lo que nos dicen de la deidad. El deísmo valora mucho las palabras —»en el principio era la palabra" (*Jn* 1 1)—; y su fundamento es la fe; la confianza es en la vida, que somos nosotros mismos. El deísmo es cosa de palabras, un mensaje que está en un libro en el que hay que tener fe; se nos habla siempre de un pseudo pasado, en el presente no sucede nada: o sucedió o sucederá; en todo eso no cabe la confianza, tan sólo la fe. Dice el Evangelio que dice Jesús (*Jn* 7,38): «Quien tenga sed, que se acerque a mí" (*Jn* 7 38). Primero tengo que tener fe en que eso lo dijo Jesús y luego, que eso que dijo Jesús sucede. Una vez vencidos esos dos obstáculos, me pondré a orar a Jesús, tendré confianza en él y entonces me espiritualizaré. Es decir, que no es la fe la que me lleva al espíritu, sino la confianza. Porque la fe, más bien al contrario, es cosa de ideología: los naturistas, los comunistas; el creyente es más un adepto que un hombre religioso. La fe es asunto de la voluntad, y en el espíritu la voluntad es un estorbo. Se ha opuesto fe a ateísmo; el espíritu se queda al margen, no le atañen esas luchas. La fe es cosa de iluminados: «Todo el que confiese que no hay más Señor que Dios y que Mahoma es su siervo y su enviado obtendrá el paraíso" (en As 469); lo cual más que religión parece magia: si crees esto te salvas. Hacen su creencia de algo que está fuera de ellos, son como el jugador de bolos, que tuerce el cuerpo intentado cambiar el curso de la bola: está fuera de ti, seguirá su curso independientemente de tu creencia. Lo que está fuera de uno es asunto de la ciencia, que tiene sus asepsias, precisamente para que no se introduzca ninguna fe. Desde el principio, el cristianismo se basó en la fe, fue una religión más de salvación que de espiritualización; sin embargo, quien se pone a orar con esa fe puede alcanzar el espíritu, porque la oración consiste en hacerse niño confiando enteramente en la madre; pero esta confianza tiene que ser en algo irrepresentativo —pues el espíritu lo es—; no en una superficialidad como «el Cielo» o cualquier otra representación. En esa religión de creyentes puede darse el espíritu, así en el Islam, a pesar de la enajenación que la figura del dios provoca, pero con más dificultad que en una religión más vital. Pues la mayoría de estos creyentes están atemorizados por la muerte y lo único que les interesa es la creencia para 'salvarse'; la religión es de vivos, no se trata de un salvoconducto para después de la muerte. Tampoco de conseguir mercedes, nuestra confianza está en el presente, no en ningún futuro. Pues la actuación que mira al resultado pierde vitalidad, convierte la acción y pasión que es la vida en medio, lo hace todo praxis. Si rezo para curarme de cáncer, no estoy realmente orando sino haciendo una gestión,

intentando obtener un resultado; entonces ni me potencio espiritualmente ni consigo lo que pretendo. Los actos preocupados por el resultado —trascendentes— son objeto de la ciencia. En cambio, si rezo para que el cáncer no me enajene y aniquile la propia oración, estoy en la inmanencia y en el espíritu. Y tal vez así se fortalezca mi organismo para luchar con la enfermedad; no queriendo, tal vez consiga lo que no conseguiré jamás queriendo. Nuestra ventaja es que adoramos a la vida misma, que incluye vegetación y humanación; no dependemos de la fe en la existencia o en la palabra de nadie. Una vía intermedia entre la confianza vitalista y la fe deísta nos la propone Unamuno: «Creer en Dios es anhelar que le haya y es, además, conducirse como si le hubiese, es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción» (2 896); no hay ningún dios, pero yo lo invento con mi fe inmanente, que se hace entonces confianza. «La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y fe en Dios consiste en *crear* a Dios" (903); ¿cómo nosotros, que estamos creando la Vida? No, nuestra diosa es real, es mi dación/recepción, objeto de la filosofía, no de ninguna teología. «Por este camino de querer su existencia y obrar conforme a tal deseo, es como creamos a Dios; esto es, como Dios se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros" (904); sólo si ese dios es la vida, de lo contrario sería locura. La fuente de esa confianza está en mí, no es fe sumisa. Se trata de un deísmo que es ya casi vitalismo, como en esta otra afirmación de Ramakrishna: «Aunque fuese un ladrillo o una piedra lo que adoréis como a Dios, con tal de que lo hagáis con amor, por medio de su gracia podréis verlo a Él" (2 99); quiere decir que lo que importa es la oración misma, que el objeto es secundario. Pero es mejor adorar a la vida misma, sin ningún intermediario, sea un dios o una piedra.

El vitalismo no tendría sentido sin el concepto de 'potencia'. Fui fraguando esta filosofía porque era la que más me acrecía; pertenecía a un grupo artístico que juntaba a Marx y a Freud para que les diesen hijos; pero esa pareja era más bien estéril. Yo buscaba un pensamiento que me potenciase; no me importaba tanto la verdad como salir de la conciencia doliente en que me hallaba. Somos vitalistas porque queremos aumentar nuestra vida, no para saber lo que hay soterrado debajo de esto o de lo otro. Después me hice maestro y fueron los niños quienes me lo enseñaron todo respecto a la vitalidad que buscaba; ellos y los recuerdos de lo que yo pensaba de niño y de adolescente han hecho esta obra; los autores en sus libros me sirvieron después para comprobarlo y determinarlo. Mis alumnos además, han potenciado mi vida durante todos estos años, pero ahora pueden conmigo. Después de la pelea diaria en clase y en el recreo, llego a casa rendido; antes venía con la cabeza llena de jaleo y eso era un estímulo para el recogimiento de mi habitación. Voy a jubilarme dos años antes de la edad, para dedicarme a este libro, porque pasan los años y no avanza. En mi caso, la potencia y la fuerza van a estar en razón inversa, sé que me voy a encontrar con mas energías, pero menos potente. Intentaré buscar otra unión más acorde con mis años. Incluso los malhechores se juntan para darse la razón unos a otros y así poder hacer frente a la sociedad, despreciándola juntos, que los acusa. La vida no está compuesta de vivientes, es siempre mi vida, pero acrecida por la de los demás.

Necesitamos más la *potencia* vital que la *moral* representista; estando unidos tendríamos menos conflictos con nosotros mismos y con los demás. La moral nos hace conciencias, nos paraliza, no promueve la vida. Porque es enajenante, es debilitadora. Buscaremos, pues, una ética amoral. Algunas proposiciones de la espinosiana son vitalistas: «Llamamos '*bueno' o 'malo'* a lo que es causa de ale-

gría o de tristeza..., esto es,... a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra *potencia* de obrar" (IV, 29); la mía y la de los demás, pues si ellos se debilitan, también yo; no se trata da la ley del más fuerte. Por eso no estamos de acuerdo con la «voluntad de poder» nietzschiana, porque es *voluntad* y porque es p*oder*. En cuanto a lo primero, hay en este autor una escalada hacia la dominación, que nosotros no compartimos: «Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza" (*Gen* 51). Nosotros rechazamos esta concepción de la potencia como voluntad de dominio; por el contrario, creemos que la voluntad es más bien síntoma de impotencia, sólo un remedio, cuando la confianza y la potencia naufragan, para restablecerlas. El mismo Nietzsche lo dice alguna vez con su hermosa pujanza: «Se ha despojado de su *inocencia* al devenir cuando éste o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad" (*Cre* 68). En esa inocencia, en esa confianza y potencia queremos nosotros estar. Pero entonces, mejor que «voluntad de poder», sentimiento de poder, potencia, confianza. No sólo voluntad, sino un darse y recibir plenificante. La voluntad impide más que ayuda: quiero dormir u orar y, por el hecho de querer, el sueño o el espíritu no llegan. Es verano y estoy en la sierra, pero hoy no he dormido bien y no puedo poetar. Quería, y no puedo; pero sigo queriendo, y sigo sin poder. De todas maneras lo intentaré, subo la montaña, a ver si se da el milagro. No es posible; la vida no es voluntad. La vida más grande y profunda es el espíritu, en donde no hay ni una pizca de voluntad. Sin embargo parece que la vida quiere cosas, independientemente de mi propia voluntad: quiere sanar en esta gripe, quiere la paz y la felicidad. Sólo se puede pensar la vida como voluntad si se considera como voluntad suya, la mía no hace, generalmente sino estorbar; por otra parte, 'voluntad' implica conocimiento, idea, fin, que sólo la praxis tiene. Si al ver que no soy capaz de crear, en su lugar orase o filosofase, seguiría en la vida; no si continúo empeñado en mi intención primera, en debatimiento estéril. La voluntad es la criada: sólo sirve para restablecer la vitalidad, cuando se logra ha de marcharse. Mi yo-voluntad es como un navegante en la corriente; si puede algo es por su entrega. ¿Soy yo o es la vida el agente? Los dos no somos más que uno, nos pertenecemos a nosotros mismos, no somos propiedad de nadie ajeno. Me siento potente, no cuando yo-voluntad quiere, sino cuando vivo en unión; con la voluntad puedo conseguir dominio, mas no potencia. El poder es voluntad, no la potencia: «voluntad de potencia» no tendría sentido, porque la potencia nace en uno, es consecuencia; en cambio, la confianza sí es potente. Ayer por la tarde hubo una tormenta; esta mañana la naturaleza está llena de sol. Los pájaros cantan tranquilos y dulces. Sus trinos brotan de lo hondo, inmersos en la mañana serena; ellos son un elemento más de la dulzura de la mañana: así quisiera yo mi potencia, mera consecuencia. Pero actúo penosamente con mi voluntad, sirviéndome de medios, esforzado. Sólo a veces puedo entregarme a la alegría sin voluntad de crear y jugar y cantar. Entonces, la voluntad adormecida, es cuando realmente vivo.

Lo que más se parece a la potencia es el poder, pero aquélla es vital y éste mortal. La deidad es poderosa; la vida, tan niña, es potencia. El conocimiento, el dinero, el prestigio dan poder, no potencia. En clase es líder siempre el niño o la niña más vital; igual en el grupo de profesores y profesoras: los demás nos quedamos

encandilados en el que fluye mejor, y esta unión aumenta más su vitalidad y con ella se acrece la nuestra. El agonista nace del coro, sin él decae; es la comunidad quien potencia a sus hijos, aunque luego éstos se crean por sí mismos de la estirpe de los dioses. García Lorca no sería más que un poeta neurótico sin su Andalucía y su época de efervescencia estética; Jesús sólo pudo ser el Jesucristo que conocemos en la Palestina de entonces. La enajenación nos imposibilita para lo uno y para lo otro. Se queda en la voluntad el deseo de poder, que los reprimidos necesitamos, para simular que tenemos potencia o vida; y vamos también creando poderes alrededor nuestro, para alimentar nuestra enajenación: el médico, el policía. En lugar de considerarlos nuestros auxiliares, nos arrodillamos por dentro ante ellos. Incluso en nosotros mismos buscamos enajenarnos, nos partimos en dos como las amebas y hacemos a una mitad jefe de la otra: el alma y el miserable cuerpo. Finalmente inventamos un dios para someternos del todo.

Nosotros no podremos jamás ser autoritarios, como lo ha sido siempre el deísmo: 'vitalismo' es lo mismo que 'democracia'. En la dominación la comunidad es pasiva, la acción del líder no nace de ella, no es unión. Cuando la nación lo es auténticamente hace nacer en mí y en nosotros la vida: es nación porque en ella nazco o renazco o contranazco; no tiene otro objeto. Yo soy la nación, desde mí la vivo; ella en sí es un representismo. El líder es resultado de nuestra unión, no un dictador actuando desde sí mismo —expresión— sino de acuerdo con la conveniencia de la nación y de sus posibilidades, potenciado, pero también guiado. Es un gestor capaz, para eso lo elegimos, no para que nos conduzca a ningún cielo; están ya todos por los suelos. La vida no nace de él sino de nosotros; su misión es sólo administrarla. La unión de cada uno y de todos juntos hace la nación, que es consecuencia: España, consecuencia; diferente a otras: Inglaterra o Rusia, destinos diferentes por ser diferente la unión. Lo imprescindible para que la haya es la democracia, el gobierno que no parte de arriba, no impone desde fuera; deja que surja de cada uno en particular y que de los diversos conjuntos —no sólo deja, favorece las emergencias— nazca la vida. En cuanto a régimen político, la república es el ideal, pero no vamos a darle demasiada importancia al hecho de haya rey, como no se la damos a que exista todavía un dios en el que muchos creen, son un *rex* y un *deus otiosi*, el resto que queda de tiempos anteriores opresivos; si el poder está en el pueblo, son incluso un adorno o un trofeo. Por el contrario, la dictadura impide la unión, en ella no hay nación, que es «algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista» (Platón *Prot* 324e). La democracia promueve la vida; es la única forma vital de Estado. Por el contrario Nietzsche no sabe de unión; su filosofía, que en su primera obra alcanza hermosa y valientemente la comunión y la totalidad, se queda en la expresión. Por eso valora el poder solitario, no la potencia fruto de la unión. La expresión sola es impotente, es un desgañitarse, se ve en su Zaratustra.

Que la unión es vitalidad y la desunión, mortalidad se ve en un partido de fútbol: es menos potente el equipo que juega en campo ajeno, pues en el propio la unión con el público lo anima; en el otro intentan enajenar a los jugadores con insultos: «¡Chepa! ¡Cabezón!». Adler llama a la unión «*sentimiento de comunidad*, de identificación con la totalidad de la vida, de capacidad de colaboración y solidaridad humanas" (55). «Si esta capacidad falta podrá observarse entonces en múltiples variantes un acentuado *sentimiento de inferioridad* con su cohorte de consecuencias, en general representadas por una 'actitud vacilante' y evasiva. Al

conjunto de los fenómenos somáticos o psíquicos que aquí se manifiestan le he dado el nombre de *complejo de inferioridad*" (ib). Según este autor, «ser hombre equivale a sentirse inferior" (107), enajenación causada por la desunión. Ello implica que «el niño debe haber experimentado una *plenitud* de valor para poder llegar a un sentimiento de inferioridad" (ib): el entrañamiento y el extrañamiento primigenios. Si éste es excesivo, por el mecanismo referido anteriormente, puede dar lugar a sentirse conciencia dependiente de un ajeno. A pesar de toda mi enajenación, la unión me hará confiado y potente; no vergüenza ni odio ni miedo: confianza en ti, mi diosa, que eres todos nosotros. Nada de creencia en la providencia de un dios extraño y utópico —dios es azar—: confianza en la bondad de la vida: entonces todas las enajenaciones saltarán. Pero, consolémonos los enajenados, la inseguridad del extrañamiento es «sentimiento de inferioridad realmente *creador*" (113), pues como hemos dicho, intenta restaurar el entrañamiento primigenio, por ejemplo, con el arte y la filosofía.

B-1) acción:/comunión.

La comunidad se hace fiesta en la comunión.

Podemos comulgar como las hojas en el viento, la voluntad perdida; lejos han quedado las intenciones. En la comunión nos entregamos y acogemos, la vida no es una entelequia separada sino los comulgantes mismos; ellos y yo, como el niño pequeño en brazos de la madre, dándonos y recibiendo, vida total. Lo que hace gloriosa la comunión es que, en ella, salgo por fin de la cárcel de la conciencia. En la unión todavía permanecía; ya no en la comunión.

La vida es siempre personal, también en la comunión. Podemos pensar que el movimiento nace en mí, nadie me lo provoca; lo que hacen los demás es ayudarme a desembarazarme de lo que estorba y a aumentar algo que es fundamentalmente mi vida. Pero podemos pensar también que comulgamos entregados y recibiendo una vida única, que es la vida de todos esos comulgantes juntos, de manera diferente, según sea la capacidad de cada uno. Aun rechazando el representismo de que «el grupo piensa, siente y actúa" (Durkheim 85), es necesario admitir la vida común: «Puede ser que, a pesar de la sustancialidad personal de los espíritus individuales, la vida sea en todas las personas metafísicamente —en un *sentido* todavía por descubrir— *una y la misma vida* —aun cuando variadamente organizada en sus direcciones dinámicas" (Scheler *Simp* 137). ¿De qué sentido se tratará? Sabemos que hay dos: dación y recepción. Generalmente pensamos y decidimos desde el yo de la espontaneidad, la acción, la expresión y la unión. ¿No podría haber también actividad desde la recepción, desde el tú o desde la totalidad? Si nos juntamos varios para comulgar —tres, ocho, veinte— el yo o la dación está en minoría; la comunión es más recepción que dación, en ella recibimos más de lo que damos, como en la integración del recién nacido con su madre, que es casi todo recepción, pues ¿que puede dar el pobre, más que una sonrisa, un balbuceo o pataleo, además del llanto? La comunión vista desde cada uno mismo es recepción con algo de dación. Entonces esa «una y la misma vida» es, en la comunión, recepción. Pongamos un ejemplo: llego al patio de mi colegio y mis compañeros y compañeras están en corro charlando y riendo. Lo primero que hacen al llegar yo es abrirlo para que quepa —recepción que se corresponde con mi dación de acercarme—; la comunión sigue, y yo me hago entonces exclusivamente recepción hasta que sepa de qué va, el tono

etc. Cuando ya estoy dentro, cuando he sido alimentado por ellos, empiezo yo también a decir mis cosas, como el bebé que dice tata; si la mamá se fuese, callaría y se echaría a llorar. La comunión es básicamente recepción que, ocasionalmente, puede convertirse en dación; recepción siempre y dación a veces. Esa 'una y la misma vida' de que habla Scheler, es la que cada comulgante recibe. Es, desde luego, algo que no soy yo, aunque yo contribuya a crearlo. No estamos en la vida como los accionistas en una empresa, que cogen de ella pasivamente beneficios; estamos como trabajadores que son también los dueños. La empresa somos nosotros mismos, pero no cada uno; ni el presidente puede decir: yo soy la empresa, pues si no la hay tampoco lo hay. El deísmo dice que su dios es toda la vida y nosotros, miserables adherencias; pero este no es el caso. «Una y la misma», dativamente no es nadie, pero sí receptivamente. Nadie regala parte de su vida total, no hay un dueño de ella, pero cada uno de nosotros recibimos del todo. Ese todo es «una y la misma vida» para cada uno de los comulgantes, porque aunque es cierto que yo contribuyo a hacerla, recibo después también de la parte hecha por mí. Tenemos entonces en la comunión dos aspectos desde los cuales puede ser considerada: desde los comulgantes consiste en vivencias individuales diferentes, según la capacidad de cada uno; desde la comunión es una y la misma vida, consecuencia de los vivientes. Nosotros la hacemos, pero ella es más que cada uno e incluso que todos sumados uno a uno: «Agregándose, penetrándose, fusionándose, las almas individuales dan origen a un ser... que constituye una individualidad psíquica y de nuevo cuño" (Durkheim 85). Esta vida total es autónoma respecto a sus agentes. Es más que nosotros, y recibimos de ella más de lo que le damos; podemos, pues, pedirle, como hacen los deístas, puesto que de hecho nos da; pero no es un Caballero que nos manda mercedes, sino un estado; podemos pedir para entrar en él: a fin de cuentas es lo que buscan también ellos de su dios: el Cielo. Tiene un movimiento que pasa por fases —como veremos en el cap. cuarto— autónomo. Es, por lo tanto, inmanente y trascendente, pero de una trascendencia consecuente, nuestra propia trascendencia. La vida es mi vida y nuestra vida, como dice Unamuno de España, «mi madre y mi hija». El amor es recepción, pero no basta para lograr la comunión, se necesita algo también receptivo, pero que abarque al conjunto, la *totalidad*, que consideraremos la parte vivencial de la comunión, como el amor lo es de la comunicación. En la comunión cada uno haciendo por sí mismo, siendo feliz, hace felices a los demás. Es la vida en su máximo, donde no hay contradicción entre yo y tú. Al fin el solipsismo de esos filósofos que intentan justificar inútilmente con razones la existencia del otro, queda rebasado. En la comunión no hay yo ni tú —ese tú tan encandiladamente alabado por el cristianismo: el amor, lo más importante, lo único—; en la comunión todo eso es rebasado: la totalidad lo supera.

La *comunión* nace en la *comunidad*, que es una colectividad en cuyos miembros hay sentimiento de comunidad o *unión*. Si no hay unión no hay comunidad; la unión se hace en la *participación*, que es dación y recepción común. Tan sólo la participación hace posible la unión. Ni la familia ni el origen común serían capaces de formar una comunidad sin ella. Tenemos así relacionados los términos básicos de 'unión', 'comunidad', 'participación' y 'comunión'.

Estamos en clase, los niños y las niñas, dibujando y hablando: comunidad; en la de al lado se ha ido el profesor y los alumnos alborotan: comunión. Conclusión: una comunidad se hace comunión cuando la autoridad —el profesor, el presiden-

te, el dios— sale o es echada. Pero las revoluciones son sólo comunión al principio; en seguida aparece alguien que las organiza y vuelven a hacerse comunidad.

Me di cuanta da que la comunión implica comunidad después de haber pertenecido a una asociación mística durante muchos años: ellos se fueron haciendo cada vez más deístas y yo fui comprendiendo cada vez más claramente que mi religión era de la vida. Finalmente no estaba unido a ellos, no participaba en sus actividades; en cambio comulgaba místicamente sintiéndolos mis hermanos. Creía que con esto era suficiente, pero no. Me decía: les doy mucho más en la comunión de lo que podría darles participando en la comunidad. Pero ellos no pensaban así, se hacía silencio cuando yo entraba, se me discriminaba. No me importa, seguía yo pensando; cuando entramos a comulgar se sienten hermanados conmigo. Era gente ideológica, creyentes; les importaba más la fe que la religión. Yo con los ojos cerrados, me empujaban, me pegaban; creía que eran accidentes, pero me di cuenta después de su intencionalidad, cuando un día que salía —generalmente antes que ellos para no llenarme de conciencia, después de la gloria de la comunión— vinieron todos detrás de mí y me rodearon de pie, yo en medio agachado calzándome. Empezaron a acusarme de que alzaba mucho la voz. No, le dije a mi acusador, tú gritas mucho más; de todas maneras, si el asunto es de volumen, cantaré más bajo; y vosotros entregaos a vuestra comunión y dejad en paz la de los demás. Pero el problema no era de sonido, sino que mi adoración a la vida chocaba con la suya de arriba abajo. El deísmo es incapaz de comunión: acaba siempre en rezo, en alabanza, en reverencias; ese era el problema. Yo me dejaba arrullar por mi diosa —ellos eran precisamente quienes conmigo la hacían— hasta que me perdía, y entonces brincaba y exultaba; ellos mantenían su «Alá, Alá» durante toda la comunión. Eran dos maneras de oración opuestas y tenían que chocar; además había un problema de liderazgo. Les dije: «Yo, en la comunión, os amo; no soy más que una pequeña cosa vuestra. Os amo hasta el punto de que puedo llamar «Alá» a mi diosa niña. Os amo de tal manera que no soy yo, soy vosotros, y este amor mío transformará en amor vuestro odio». Ante mis palabras, que eran sinceras, me permitieron seguir, a condición de que mi comunión se adaptase a la ortodoxia. Pero cuando comulgaba, un grupo seguía gritándome «Alá» amenazante, me daban empujones para echarme a un rincón, guardaban silencio cuando yo aumentaba... Ahora que sabía todo esto intencionado, mi pobre comunión disminuía, me venían ganas de irme, abrir la puerta, y decirles a todos estos hostiles: adiós. Mi comunión cesaba. Pedía a mi diosa que me liberase del odio, esta inmensa piedra que me había enajenado. Madre, soy tu niño pequeño, no dejes que se apodere de mí y me aniquile, como a ellos. Y así me iba anonadando, me iba viniendo el amor, iba creciendo mi comunión, sólo de ella dependía; tenía prohibido levantar la voz, pero yo me abandonaba a lo que surgiese, a ella me entregaba. «Diosa, soy del todo tuyo; si me echan, me iré contigo». La comunión se hizo entonces inmensa y llenó de espíritu también a mis enemigos. Pero otras muchas veces, después de mi excomunión, no podía remontar el vuelo. Comprendí que no tenía otra alternativa que irme; bastante había aguantado. Estudiando retrospectivamente aquello me pregunto por qué mi comunión, más honda que la de ellos, no sirvió para que se juntaran conmigo y mis ideas vitalistas, y dejaran a su dios; pues siempre la comunión ha sido más importante que la comunidad. La causa era su adoctrinamiento y sus autoridades establecidas; con mi marcha, la enajenación, la muerte, ha sido la ganadora. Hace unos meses me

llamaron; no voy, aunque tengo unas ganas enormes comulgar, porque no quiero volver a las andadas. Me dedicaré a hacer más profunda mi unión; tal vez algún día pueda lograr en otro lugar una comunión más abierta. Mi permanencia de tantos años en este grupo muestra que es posible la comunión deísta y vital, si se es suficientemente amplio; la separación mayor aparece en la comunidad, por el adoctrinamiento, y contamina a veces la propia comunión. Sin la unión *práctic*a no era posible la comunidad —praxis—; sí lo era la comunión—espíritu—: porque había unión *mística*, pues el deísmo de ellos no era obstáculo para que comulgásemos juntos; es esto una demostración de que el espíritu no depende de la creencia, que puede haber hermandad entre ambas tendencias. Lo he comprobado también en los actos religiosos del colegio, en los que podía participar y considerarme uno de los suyos.

Así he estado viviendo años y años unido y desunido, vital y enajenado. Menos mal que tenía la mejor comunidad: en clase con los niños y niñas, y la comunión mejor de todas: con ellos ellas en el recreo; eso me resarcía con creces de todas mis penurias .

La comunión implica comunidad o unión; sin embargo, los niños y las niñas, juegan sin conocerse y en la comunión se hacen amigos y después alcanzan la unión. Una colectividad que no sea siquiera comunidad, puede, a pesar de ello, hacerse comunión, que fundará luego, sobre bases sólidas, la comunidad. También, aunque yo no lo haya conseguido, una comunidad puede ser transformada en otra por una comunión revolucionaria; porque la comunidad no es fin en sí misma; no sirve para nada si no es para la comunión. A nosotros se nos dice lo contrario: te dejamos comulgar si participas, la comunión como premio: el Cielo en otro mundo, el recreo de los alumnos. La comunión es más ancha, honda y grande que la participación, que es siempre, en algún modo, enajenada, pues hay que adecuarse a lo que se espera de uno; es enteramente vital, hay en ella una exaltación y alegría que la comunidad no puede ni soñar. A los infantes, que tienen más vitalidad que nosotros, cuesta trabajo a veces convencerlos de que en la clase se trata de comunidad, ellos quieren hacerla comunión: en la educación física, por ejemplo, se ríen, hacen ruidos como si les chirriasen las articulaciones, pretenden convertir el trabajo en fiesta. Yo, que tengo que reprimirlos, los comprendo, pues para mí siempre la comunidad ha sido sufrimiento. Desde niño he vivido enajenado en mi ciudad; después el cuartel, doce años; por eso me resarcía emborrachándome, antes de encontrar la comunión mística; desde entonces mis borracheras eran de religión, hasta que me echaron.

La comunión es unión común. En ella los demás me llevan en volandas sin que yo haga nada; en la unión tengo, desde lo hondo, que hacer yo.

La comunión de los desunidos, ¿qué comulgará? Es cuerpo sin alma.

Así como la expresión siente la comunicación como liberación y descanso, del mismo modo, y en mayor grado, sucede entre la unión y la comunión.

La unión es el niño que pierde a su madre, y la llama, y al fin viene. La comunión es el que juega con sus amigos. La primera, amarga, la segunda, plácida. La comunión debiera ser el premio de la unión.

Primero se nace en la comunión. Luego se ahonda en la unión. Después, de nuevo, se agranda uno en la comunión.

En la unión intento establecerme por mi cuenta con el dinero ganado en la co-

munión.

El peligro de la unión es que, como no crezca, disminuyo; en la comunión tenemos la garantía de que el fuego está siempre ahí.

Lo hondo se hace gloriosamente ancho en la comunión. Es bueno tener las dos, la una aumentando a la otra.

Son cualitativamente diferentes; no tiene por qué ser una más grande que la otra. En la unión llego a lo más hondo; en la comunión nos abandonamos y nos reconfortamos .

Nadie puede dar lo que no tiene; si los comulgantes no tienen hondor —ganado en la unión— no pueden dármelo en la comunión.

Empecé a crecer en la comunión cuando me ahondé en la unión. ¡Qué comuniones inmensas comulgarían comulgantes unidos! Sin unión, apenas hay comunión. La unión me hace hijo, la comunión, hermano.

A fin de cuentas, las dos son lo mismo: en la unión entro en la vida directamente; en la comunión, mediante los comulgantes. La unión es una experiencia que llega a lo mas hondo, pero que no separa, porque el espíritu al que se arriba es fondo común; la unión junta como la comunión.

La unión del toro y torero da lugar a la comunión de la Fiesta, como la unión de Jesús y su Padre da lugar a la comunión de Pentecostés.

Nadie tiene toda la vida. En el patio del colegio, lleno de bullicio, nadie es esta fiesta; ya quisiera algún dios serlo. Cada niño o niña es toda la vida que puede vivir desde sí mismo e incitado desde fuera. Hay tantas comuniones diferentes como comulgantes en esta única comunión. Cada uno vive esta fiesta de manera diferente. ¿Cada niño y niña es un cacho de vida? No, es toda la vida; nadie se siente parte. Es toda la vida vivida desde él o ella.

No puede darse una comunión impositiva. Con autoridad, cada uno tiene asignado su papel, es una pieza de la máquina, comunidad.

En la comunión la conciencia ha quedado allá lejos, en la orilla; aquí, sin su peso, soy vela al viento.

En la alienación la acción no parte de mí sino de los demás; en la comunión, de mí y de mis compañeros.

La revolución de los cuerpos: comunión. El cuerpo es lo externo; sí, pero mirado desde dentro —desde la conciencia— es lo más profundo.

En la comunión la vida juega y pasa de unos a otros. Es un juntarse y engrandecerse vitalmente, ancharse y ahondarse.

Es siempre fiesta, y no hay fiesta que no sea comunión; aunque en nuestra cultura representista se haya hecho casi simulacro.

En la comunión soy ola y, todos juntos, mar.

Es emerger desde los otros y es fluir desde mí con ellos. Mis compañeros aumentan mi grandor.

Es amor puro, pura acción y pasión.

Me alimento de la vida de los demás y ellos de la mía, «pués mi carne es verdaderamente comida" (*Jn* 6 56), y la de ellos.

Es algo que nace en mí y que se acrece juntos: que nace en nosotros y me engrandece .

Espontaneidad mutua, el agente se ha perdido en un *nosotros*

Somos melodías que se juntan; no tengo que preocuparme por el juntamiento, se hace solo.

Es la expresión y la comunicación juntas: siento que soy yo quien se expresa y

que soy también los demás.

Yo total, pues «aquello que es común a todas las cosas... y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular» (Espinosa 1 15 pr).

El entrañamiento del infante con la madre es el origen de todas las comuniones y uniones; el entrañamiento primigenio ha sido inmenso y además fue el primero y condiciona los siguientes, aunque estos lo mismo que aquél son la dación y recepción que es la vida desde su comienzo planetario, cuando la primera célula decidió relacionarse y completarse desde su individualidad con el entorno; la misma *necesidad* que dio lugar a la vida en el origen hace la vida en la cala humanada en todos sus niveles y sólo se alcanza enteramente su plenificación en éste cuarto: desde aquel origen a este final son los dos extremos de la vida. Reiteramos la comunión, más que por volver a la madre, por esta permanente necesidad en que consiste vivir. Entonces «nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir;... nos hemos unificado con el inmenso *placer primordial*" (Nietzsche *Nac* 17). Las religiones hablan de él con sus mitos, pero no destacan lo fundamental que es su vivencia placentera, sino más bien la situación en que nos hallamos después de ella; también lo hace desde antiguo la literatura: «*Dichosa edad y siglos dichosos aquellos* —peroraba esperpénticamente don Quijote— a quien los antiguos pusieron nombre de dorados... porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de 'tuyo' y 'mío'" (1, 11): en gozosa totalidad, que nosotros pretendemos también propiciar festivamente con esta obra.

Estamos varios amigos juntos y Antonio se ríe a carcajadas por una tontería, por que está borracho o está muy contento, y todos nos reímos con él. En esta sala del hospital hay la paz de la espera de que el organismo se recupere; la paz que yo, intruso, siento aquí y me invade no es una energía, como la libido freudiana sino el contagio de actitudes, parecida a la de la piscina de la Casa de Campo, cuando los cuerpos se abandonan al sol. Oigo un ¡ay! sin llamada, visceral. El que lo emite se encuentra en el dolor físico, no en el intencional, no pretende ningún auxilio; lo mismo sucedía cuando mi madre se desvanecía en una crisis epiléptica: emitía un sonido gutural, fuera de toda intención, y al oírlo uno corre a ayudar con más presteza que si fuese un grito de socorro: contagia mis raíces y las sobresalta. Hay acciones y pasiones contagiosas, como el coito y otras que no lo son, como la hemiplegia de mi amigo Carmelo: le ha venido a él solo y lo ha partido por la mitad, incluso el pene lo tiene dividido; puede empezar por un solo agente e irse añadiendo más, como en una fiesta cuando empieza el baile y uno se anima y los demás se contagian, sin quedar ni uno solo enajenado. Unas vivencias pueden ser compartidas desde ellas mismas y otras no, por ejemplo, la dormición: mi hija cuando no puede dormir se acuesta con su madre; a este contagio le llamamos *contaminación*. En la comunión no se da la identificación, que exige un modelo. La simpatía y la compasión no pueden confundirse con ella, pues son representativas; por el contrario, la contaminación es enteramente real o vital, te da la cosa misma de una vez —la vida misma— no su aproximación representativa, y sin necesidad de representaciones intermediarias, lo mismo que en una bandada de pájaros, uno de ellos se muestra inquieto y sintiéndose en peligro se echa a volar, el resto lo sigue sin dedicarse a investigar la causa. La contaminación hace el coro, del que un agonista nace; después decae y otro se

levanta; somos en ella vida única en la que emerjo: agonista, y cuando soy coro, otro emerge su torso coreado por el restante cuerpo. El agonismo depende de la espontaneidad, en un momento determinado, de uno cualquiera de los comulgantes; pero sin el coro no progresaría, pues es su sostén. La contaminación agonista/coro da también comuniones que tienen separados los papeles: El artista se potencia por su público y éste se contagia de lo que, en gran medida, es obra suya.

clases Hay tantas comuniones como dimensiones vitales: sensual o erótica, lúdica o practica o actuaría, estética o artística y mística o espiritual. La *fiesta*, que «es esencialmente paganismo" (Nietzsche *Vol* 493), es hecha con alguna o varias de estas comuniones, como sucedía en la época arcaica. El hecho de que yo sea éticamente bueno o malo no influye en la comunión; las representaciones tienen que irse, de lo contrario me enajenarán.

La *comunión erótica* es el eros en grupo. Es el más común, se produce en el juego de los niños y las niñas, es su único eros; por eso en ella siempre nos volvemos infantiles. Cuando crecen y ya la comunión no es suficiente, sirve de inicio a la unión, más seria: varias parejas que todavía no son novios, salen juntos y hay comunión erótica indiscriminada, leve en nuestra cultura, aunque ya no tanto; total, en otras (Malinowski 208). Hasta que se establecen las parejas; después en el rencuentro se besan de nuevo comulgativamente. Cuando Carmen y yo nos enamoramos, íbamos por la calle abrazados y nos besábamos descaradamente, como ahora se hace, nosotros fuimos adelantados. La gente no nos intimidaba; al contrario, nos servía para sentirnos más potentes; nos miraban con envidia y nosotros los compadecíamos o los despreciábamos: es glorioso hacer el amor en medio del mundo. Aquella potencia nuestra me hace ver que nuestra vivencia era unión, no comunión; en esta no hay oposición sino armonía, y el sentimiento no es de potencia sino de abandono, gozosa totalidad: todos entregados al eros triunfante, en la bacanal, desde el cortejo al coito común.

Llegué por deducción al descubrimiento de la comunión erótica: si hay unión y comunión místicas, ¿por qué no ha de haberlas eróticas, puesto que el eros y el espíritu son tan parecidos? Su fin es el mismo, alcanzar el entrañamiento primordial, y tanta inocencia y vitalidad habrá en la una como en la otra. En la cultura arcaica y en la pagana grecolatina esta comunión estaba institucionalizada, y en ella era virtuoso comulgar. El eros era sagrado:

> «¡Ven aquí, Cipria,...
> y en estas copas de oro vierte,
> graciosamente, adicionándolo
> a nuestro festival, el néctar!" (Safo fr 250).

Después ha venido el cristianismo con sus anatemas, y en la Edad Media se consideraba contubernio diabólico, se la convirtió en aquelarre y a los comulgantes se los quemaba vivos. Se decía que las presidía el diablo; no, sino la diosa de la vida, dulce y vital. Se ha convertido el eros promiscuo en pecado y ahora se nos hace difícil esta comunión. Nos hemos hecho temerosos, encerrados en nosotros mismos, neuróticos sexuales. La comunión es un anhelo jamás acallado de regresar a la inocencia, a la niñez sin prohibiciones, sin represión, todo apertura, franqueza, amor. Este deseo lo han intentado realizar en todas los tiempos sectas y

grupos de hombres y mujeres, que han sido condenados siempre, porque el mundo se considera amenazado, teme su aniquilación; el deísmo ha trasladado esta ansia a otro mundo, así defiende éste, que es el que más le importa. Que el eros inocente venga y nos calme, que es amor, no 'fornicación', es entregarse y acoger, vida plena, regreso a la infancia, a aquella indecencia cuando uno podía estar desnudo abrazado a su madre, no sintiéndose por ello pecador. Con esta comunión descansamos por unos momentos de la conciencia; volveremos a ella luego, nos está esperando, no hay ningún peligro de que se vaya, ni tampoco el mundo, su amo; pero, al menos, por unos momentos vivimos en la totalidad. Incluso el representismo no ha tenido más remedio que reconocer su valor catártico: «Siempre que se manifiesta una enérgica tendencia a la formación colectiva se atenúan las neurosis e incluso llegan a desaparecer, por lo menos durante algún tiempo" (Freud 2608). «La solución orgiástica sexual... en cierta medida, constituye una forma natural de superar la separatidad" (Fromm 22). En ella «el círculo de la vida conduce los términos de nuevo hasta sus comienzos" (Bachofen 95), hacia la comunión primordial con nuestra madre.

No se podrá comprender esta comunión si no se mira el eros como vida valorándola más por sí mismo que por la persona con la que se consuma, como se hace con el espíritu: «para los antiguos lo importante era el instinto mismo y no, como para nosotros, el objeto" (Freud 1180). Hay también que admitir que la dimensión vital erótica puede tener, como las otras en su cuarto nivel los dos lados, el primero más profundo, el segundo, más ancho, que se excluyen al mismo tiempo, pero son posibles y vitales sucesivamente. La comunión es más liviana, más fácil, compromete menos; más externa, carnal, más placentera, no involucra a la personalidad toda, como la unión, y lo mismo sucede en el espíritu. En la comunión no se puede estar siempre, porque, como toda comunión, tiene carácter festivo; diariamente vivo en la unión. Tiene sus peligros, claro, la autenticidad siempre tiene riesgos, puede dar lugar a otra unión, pero sólo si la precedente no lo era suficientemente. En lugar de «felicidad» nos han dicho «fidelidad». ¿Por qué no amar a más de una mujer o de un hombre, si somos capaces de ello?; quien pueda aumentar así su vida, ¿por qué no ha de hacerlo?. Somos como arpas con un solo arpista: sonaríamos de muchas maneras, no siempre el mismo único aburrido son. ¡Tan limitados somos, tenemos tanto miedo! Yo sé que mi generación está ya perdida para un eros libre, pero no lo estarán las sucesivas.

Ahora es Nochevieja, está con nosotros Manolo Carracedo, el amigo con el que vine a Madrid a los 20 años, a conquistarlo con nuestro arte; después él se fue a Barcelona. Ha venido a pasar estas fiestas con nosotros. La aburrida Nochebuena, lo es porque le falta la comunión mística; la Nochevieja es más interesante. Es tan sagrada como la otra: el rito de las uvas, de brindar todos con champán; pero ahí se queda estúpidamente. Este año yo hice, además del brindis general, otro particular con Carmen. Después Diana y Mario se fueron a pasar la noche con otras parejas, a aburrirse bebiendo y charlando: ¿por qué no se desnudarán y la llenarían de eros grandiosamente?; estamos estúpidamente petrificados. Nosotros tres nos hemos quedado recordando. Otros años Carmen y yo poníamos en el suelo un colchón en medio de la sala y las copas cerca y nos entregábamos a la mejor unión erótica del año. Con Manolo tendríamos que hacer lo mismo: desnudarnos los tres y erotizarnos y amarnos. Nos une una amistad de muchos años; habría tanta inocencia y tanta bondad como en la comunión místi-

ca. En lugar de esto, yo me voy a dormir y ellos se quedan pasando las páginas de un libro de Van Gogh.

El mayor opositor de la comunión erótica será siempre un marido celoso; cuando la intenté, con Javier y Azucena, encontré ahí la mayor dificultad. Tendría que decirle: "Jamás un acto de posesión ha podido ejercerse sobre un ser libre, tan injusto es poseer en exclusiva a una mujer como lo es poseer esclavos" (Sade 187). La comunión erótica tiene la cualidad de liberarnos de esa enajenación de los celos y la posesión, aunque la cura sea dolorosa. Hoy es más posible que antes, pues la autonomía de los cónyuges está protegida por las leyes; y es más necesaria, pues la soledad de la pareja en estas grandes ciudades, metidos en cajas en grandes panteones, la hostilidad de la ciudad abajo, se hace insoportable. A la unión, para vitalizarse, le viene bien la libertad y la catarsis de la comunión; no son enemigas. Aquélla es una conquista de la humanidad, que la comunión no pretende destruir, sino al contrario, profundizar. No podemos prescindir de la unión, hasta los polígamos tienen una mujer a la que consideran favorita o esposa; ha de estar afirmada y supuesta en la comunión, y así es en la práctica, pues se va siempre a ella con la esposa o la novia, a dejarla libre y serlo uno mismo; no es como el adulterio, a escondidas, sino de los dos, libertad para ambos, crecimiento mutuo.

El juego es praxis, pues se vale de actos y reglas mundanos: jugamos a las casitas, imitando a nuestros padres; o al fútbol, procurando no cometer faltas. El eros, el arte y el espíritu le dan completamente la espalda al mundo y se entregan directamente a la vida; el juego también, pero robándole algo, que convierte en juguete. Es trabajo hecho placer, sin fin ulterior; no es medio, sino fin. Estamos jugando en el patio del colegio, un niño viene a pedirnos la pelota, porque se le ha colado la suya en un árbol. Llevamos allí la nuestra e intentamos alcanzar aquella otra, hasta que lo logramos; como en el baloncesto, pero ahora con un *para*, no sólo por el placer de lograrlo; también hay placer en el trabajo, cuando se acerca al juego. En el patio de la escuela el ambiente es lúdico, y cuando conseguimos que la pelota baje del árbol, sale un clamor del corro que nos rodea.

Por su inmanencia el juego se diferencia de la praxis habitual, pues ésta es siempre trascendente, aunque también posea inmanencia, y sea más vital cuanta más tenga; en el juego, se olvida uno completamente de la trascendencia, que hace que la acción y la pasión tengan un fin fuera de ellas mismas, que el resultado sea productivo. A la praxis no se la podemos quitar nunca del todo, no podemos convertirla en juego. Si intento corregir bien los exámenes, no por una hipotética inspección que pueda llegar de fuera, sino por el bien de los niños, no por ello lo convierto en juego; lo he vitalizado, le he quitado la enajenación, pero sigue siendo trabajo, porque mantiene la trascendencia educativa. Sería juego si yo lo hiciese por la corrección misma; pero así no lo haría jamás. Nunca se podrá convertir el trabajo en juego, pues, aun dentro de la praxis, son contrarios: el uno inmanente y el otro trascendente.

La inmanencia es la condición más importante, como sucede en las otras dimensiones vitales: haber convertido a la más inmanente, el espíritu, en trascendencia es haberlo degradado en praxis, el pecado mortal del deísmo. Pero no podemos definir el juego por ella sino por su vitalidad, es decir, por la combinación de su dación y su recepción. Convertido solamente en dación el juego sería violencia o guerra; no estamos de acuerdo, con la afirmación de Nietzsche de que

«se ha renunciado a la vida grande cuando se ha renunciado a la guerra" (*Crep* 56), porque a lo sumo sería media vida; pero todavía es menos, enajenación punitiva, muerte. Tampoco lo estamos con los que reducen el juego a la recepción: «El juego es esencialmente *asimilación* o asimilación que prima sobre la *acomodación*" (*Sím* 123), que no son otra cosa que dos aspectos de la adaptación. En la praxis se actúa mucho mas sobre nosotros de lo que nosotros actuamos; en el juego nos liberamos de ese peso. Piaget nos lo convierte en el aprendizaje mismo del infante, que va dejando de ser egocéntrico conforme va asimilando y se va acomodando a lo exterior. «Se puede considerar el juego como el conducto *de la acción a la representación*" (9); no, todo lo contrario: el juego es el paso de la representación a la acción y pasión, que es la vida plena. Eso es lo que los niños en clase están intentando constantemente; y cuando el profesor sale, el jaleo que arman: guerra de tizas, se suben a los pupitres, gritan estruendosamente, se enzarzan cuerpo a cuerpo: todas, acciones no utilitarias, liberadoras, catárticas, irrepresentativas, lúdicas.

Como vida altísima que es, el juego alcanza el último nivel vital: es sobre todo unión y comunión. También se puede jugar solo, pero acaba uno dejándolo: yo jugaba con los niños y las niñas al baloncesto, ahora me he jubilado; Manolo me compró una pelota y estos días hemos jugado los dos en el parque, pero cuando se vaya y me quede solo —no creo que consiga convencer a mi mujer— posiblemente no sea capaz de seguir. Podría hacerlo como trabajo, como gimnasia, pero eso es triste y tonto.

Es unión cuando se parece más a la praxis, en el deporte, que mantiene la trascendencia del triunfo y de la derrota, para la cual se hace unitivo y emocionante. Pero se libera también de esta trascendencia cuando, perdida toda violencia y toda enajenación —como en el eros, el arte y el espíritu— se convierte en fiesta comulgativa. La praxis puede ser unión, pero para alcanzar la comunión ha de ser juego o arte. Incluso en las competiciones deportivas: los jugadores son sobre todo unión, pero ello es medio para la comunión con al público; lo mismo en la fiesta de los toros, pero aquí ya no se trata juego, sino de arte.

La comunión lúdica es entrañamiento, como la erótica y la mística: «El juego es la primera urdimbre que, después de la materna, se inventa el ser vivo" (Rof, 357). El infante pasa de una a la otra comunión, y se entrega y es acogido en ésta como en aquélla; el grupo es ahora la madre, con la que tan intensamente convive.

Las comuniones erótica, lúdica y mística son modos de algo único, que no es independiente de sus modulaciones; no existe independiente de sus dimensiones. Y las pautas que sigue esta dación y recepción son *estéticas*. Por ejemplo, en el eros: yo tenía un amigo que quería acostarse conmigo. Una noche nos fuimos de juerga y como no lo conseguía, cuando estábamos, sentados uno frente a otro en un café, pidió una cuajada y mientras con una mano la gustaba, con la otra se masturbaba: he aquí la antestancia o símbolo en acción y pasión estéticas. En cuanto a la praxis lúdica, en el fútbol, cuando un jugador hace una escapada y avanza hurtando el balón a los contrarios hasta marcar gol hay un crescendo que llega al delirio en la gradería, como en una sinfonía. En la comunión espiritual, los cantos de los comulgantes *se armonizan* unos con otros ellos solos y todos nos acrecemos. Por lo tanto, lo estético se imbrica en las otras dimensiones. Comulgando en cualquiera de ellas, nos valemos de las formas del arte; sólo cuando alguna o varias adquieren primacía se trata propiamente de comunión estética. El arte es dación y

recepción formal; trata con las otras dimensiones vitales, que constituyen su fondo, da forma a algo que no le pertenece: el eros, el espíritu o la praxis; el 'arte por el arte' es superficialidad, que tuvo su esplendor hace un siglo dando lugar a la época artística de los *ismos* o Formalismo, acreciendo el lado formal del arte; pero como no tenía fondo, está periclitado. La forma es algo sin meollo, cáscara vacía; para que el arte sea vital tiene que ser forma de un fondo. El arte coge el eros, el espíritu o la praxis y las modela, como hace el escultor con la arcilla, y alcanza en el nivel vital más alto: la unión, y también la comunión, que es antes fondo que forma: «Todo el teatro griego deriva del *como*: un coro que se desplaza para realizar una *acción cultual*, con procesión y danza" (Adrados *Fies* 17). El poeta se vale de esta comunión, no tiene que hacer otra cosa que formarla un poco más para alcanzar una belleza mayor; tiene ya forma sin el poeta, pues la belleza está en la realidad, no se la inventa el artista, que no hace más que destacarla. Artista vital es el que busca y aumenta estéticamente la comunión. Pero hoy no sucede como en el tiempo de los griegos, no hay comuniones eróticas ni místicas, para que el poeta se inspire en ellas; tiene que inventárselas visionariamente, como he estado haciendo yo estos últimos años por los veranos en la sierra de Gredos y las playas mediterráneas.

En la comunión estética se producen la embriaguez o encantamiento y la contaminación como en la erótica y la mística. Una maestra recitaba un poema a siete locos en un manicomio en U.S.A.: «Al principio su fracaso fue estrepitoso, pues los siete se escondieron debajo de un viejo piano de cola. Sin darse por vencida, la señora Smith se sentó cerca del piano y comenzó a leer el poema de Vachel Lindsay, «El sendero de Santa Fe»:

> 'Sobre los raíles vuela y rechina
> la carretilla,
> la luz se quiebra sobre el estaño
> de una escudilla'.

Los hombres escucharon, atraídos por la cadencia, y uno tras otro fueron saliendo de debajo del piano y se sentaron alrededor de Dorothi Smith. Ella continuó leyendo y finalmente preguntó: '¿Ha estado alguno de ustedes en Santa Fe?' Uno de los hombres respondió y otro le pidió que volviera a leer el poema" (McCormick, art. en el R. Digest). Mi colega se sirvió del encantamiento al revés que las sirenas que intentaban seducir a Ulises: él deseaba la praxis y ellas lo querían enrolado en el eros; aquí, mediante la comunión estética, se consigue arrancar a estos presos en la enajenación de la locura y traerlos a la praxis, mediante la catarsis estética. Pero esto nos plantea una cuestión: Decíamos antes que el arte se vale del eros y del espíritu para encantarnos, sin embargo aquí no hay ni lo uno ni lo otro. El encantamiento nos llega por la forma, y también por el fondo, que aquí es práctico; estos locos consiguen, mediante el poema introducirse en la praxis de la que estaban apartados. Nosotros pensamos que, puesto que lo común a todas las comuniones es la forma, ha de ser ésta quien lleve a la totalidad, pero no sola, sino acompañando al fondo. Pues la comunión puramente estética, como el flamenco, no es tan profunda como la erótica y la mística. Hay también fondo práctico en las canciones africanas y en el rock, pero es poco más que un adormecimiento de la voluntad; también los soldados van al combate al ritmo del tambor, que

los convierte en autómatas. Pero lo que se vive en la comunión erótica o mística es algo infinitamente más profundo, nos da paz y nos vivifica. La forma con fondo práctico da lugar a encantamiento; con el fondo erótico y místico es más profunda y se hace vivificativa.

Pasando a la última dimensión vital, nos encontramos con la *comunión mística*, de la que ya hemos hablado. En ella no nos juntamos para orar a la vida, que no se puede adorar como se hace a un dios, porque no está fuera de nosotros. La adoración es la misma comunión: «Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt* 18,19); es decir, Jesús es imagen de la comunión. «Rama dijo a Lakshmana: 'Hermano, dondequiera que halles gente cantando y bailando en éxtasis de divino amor, ten seguro que yo estoy allí" (Ramakrishna 1 309). Pero allí no hay más que comulgantes; Rama es también, para sus devotos, la comunión misma.

En el cristianismo se pasa de la unión de los *Evangelios*, a la comunión, de los *Hechos de los apóstoles:* «Al cumplirse el día de Pentecostés, estando todos juntos en un lugar, se produjo de repente un ruido proveniente del cielo como el de un viento que sopla impetuosamente, que invadió toda la casa en que residían. Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo; y comenzaron a *hablar en lenguas extrañas*, según el espíritu les otorgaba expresarse" (2 1); «aun estaba diciendo estas palabras, cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra, quedando fuera de sí los fieles de la circuncisión... porque les oían *hablar en varias lenguas*" (10 44). Este «hablar en lenguas» es el *balbuceo*, que se da frecuentemente en la comunión mística, como si hablásemos en un idioma desconocido. Se parece a los sueños de la dormición, también inconscientes y absurdos; probablemente responden a un motivo semejante. Pero más profundos, e inconscientes como él, son el canto y los movimientos. También es frecuente el llanto, los lamentos; gritos, que parecen de endemoniados, pero el que los lanza está en una gran paz; a veces el estruendo es como el del viento en una tempestad, como se dice en 2, 1-2.

La comunión mística puede ser tan honda como la unión: «Los devotos y el maestro cantaron y bailaron en un estado de divino fervor. Varios de ellos estaban en éxtasis. El pecho de Nitiagopal ardía con el brote de la emoción y Rakhal estaba tendido en el suelo, completamente inconsciente de este mundo" (Ramakrishna 1 37). Pero esto sólo puede suceder cuando al menos un comulgante se halla profundamente unido.

B-2 pasión: /totalidad.

La vivencia de la comunión es el sentimiento de totalidad o, simplemente, 'totalidad'.

En la comunión nos trascendemos, la vida es ahora una y total, porque en ella estoy viviendo la de todos *nosotros*. Respecto a un comulgante, «la afirmación de que la totalidad es diferente de sus partes es válida únicamente para los objetos, para lo muerto. En lo viviente, en cambio, una parte del mismo es igualmente... la totalidad" (*Escr* 350). Hegel enuncia reiteradamente esta verdad, pero no puede demostrarla, al no tener ninguna concepción de lo que en sí es la vida. Al ser dación y recepción, es al mismo tiempo lo que se da para hacerse todo y el todo

recibido. En el conocimiento y la representación no sucede esto, pues sus objetos están separadas por límites rígidos; ni se dan ni son recibidos: están ahí quietos, inermes. Por lo tanto, en ellos la totalidad sólo puede ser el conjunto, es imposible que uno de ellos alcance a ser total en la comunión; a «Javier», «Elías» y «Pepe» los junta en totalidad el género «comulgantes», que no es más que un concepto, la misma etiqueta colgada a los tres, y de la que ellos no se dan cuenta, pues están viviendo en totalidad real, olvidados de todos las especies conceptuales. En la comunión no podemos entender el todo como algo a lo que las partes llegaron perdiendo su individualidad, de manera que o hay partes o hay todo, sin que pueda haber al mismo tiempo las dos cosas: o hay máquina o hay esta pieza y ésta y ésta; en la comunión se dan *al mismo tiempo* la parte y el todo, no se aniquilan la una a la otra. Sólo aquí tienen cumplimiento las dos afirmaciones contradictorias de Anaxágoras: «todas las cosas están dentro del todo" (fr 4), sin confundirse en él, pues el todo no es vivido sino desde cada una de las partes; y además, «en cada cosa hay una porción de todo" (fr 12): la totalidad es vivida de manera diferente por cada uno, cada comulgante es un aspecto suyo diferente. Pero si se redujese a eso, podría ser vivida por los individuos separados, desde sus casas, mediante la tele, como sucede cuando ponen una película: todos estamos sintiendo lo mismo visto desde cada uno. Sin embargo, nosotros no hacemos la vivencia, estamos manejados desde fuera: ha sido previsto lo que voy a sentir, lo que voy a pensar; creo que soy espontáneo y estoy siendo manipulado. Lo único vital que puede hallarse en esto sucede al día siguiente, cuando hablo con mis compañeros de trabajo del personaje aquel o de aquella situación; pero no es más que refrito, comentar una pseudo vida. En la comunión es muy diferente, pues estamos viviendo nuestra propia vida, nadie ha preparado esta inmensidad, más grande que todo lo que se puede prever, que es siempre representativo y muerto. El proceso es nuestro, y es, no sólo sentir yo con los otros, que hace que la ola que sale de mí no se quede y trascienda, de manera que alcance a los demás; también las que vienen de ellos me llenan y me enriquecen. Mi canción, ellos la modulan y me la devuelven, yo recojo las de ellos modulándolas y devolviéndoselas, en mutuo y constante acrecentamiento. El pobre 'yo' se ha perdido, y también el 'nosotros', pues incluso esa palabra es enajenación, comparada con la pura inconsciencia en que vivimos.

Me encuentro en una totalidad que me mueve, yo voy a la deriva, ella reina. Pero este todo nadie lo vive desde fuera; como suma de las vivencias de cada uno sería trascendencia separada, que no se produce; no hay nadie, como cree el deísmo, que pueda estar viviendo nuestra comunión sin ser uno de nosotros; para totalizarse hay que ser uno más y estar aquí dentro comulgando. Se da una trascendencia, en cuanto yo vivo desde mi mismo la totalidad que me rebasa, pero es inmanente. Totalidad es, así, el yo trascendido, «la infinitud de la finitud" (405); es ponerse «a sí mismo fuera de sí, fuera de lo limitado, elevándose hacia lo viviente y unificándose íntimamente con él" (ib): yo siendo todo. Podríamos llamarla libertad total, pues el agente se encuentra sin nada enfrente que le limite, lo otro es su yo mismo extendido fuera de sí; ha desaparecido toda barrera, toda limitación, toda confrontación; los demás no coartan sino que aumentan mi expresión. Pierdo todo límite y me expando, aumentando con ellos. Realmente no estoy contenido en mi propio cuerpo, que se abre y hace cosas extraordinarias —las manos levantándose solas y juntándose en adoración, en mi garganta nacen cánticos extraños— que no decido ni pienso ni domino. Mi bilateralidad, mis pies,

mi cabeza, la posición erecta, organizar lógicamente desde mí el espacio, yo como centro... todo eso ha desaparecido, la totalidad es la única realidad.

La existencia humana es una porción del todo desde el comienzo, pues sólo hemos empezado a vivir —a darnos y recibir— en el entrañamiento primigenio. El recién nacido todavía no vive humanamente, mientras la madre no lo complementa, y él a ella. El niño hace regresar al adulto a su propia niñez, igual que en la totalidad comulgativa. El grupo me acoge y yo me doy; él me da y yo recibo su dádiva. Como madre mía, me atrae con sus brazos y me da sus pechos; yo, abandonado en él, me alimento.

Si en el principio era la totalidad, ¿por qué habitualmente soy sólo conciencia? El deísmo compara ambas situaciones y ve la desproporción; habla entonces de transgresión. Puesto que su dios tiene que ser infinitamente bueno, este pecado sólo pudimos haberlo cometido nosotros; y entonces la conciencia se nos convierte en culpa, y somos condenados a rezarle a ese dios para que nos perdone. Es su coartada, no tenemos derecho a nada, él puede hacer de nosotros lo que quiera, somos malos desde el vientre de nuestra madre, no nos queda más que arrastrarnos, a no ser que él nos perdone. Pero la conciencia no es ningún delito, no se trata de una historia desgraciada, de un pasado abominable enterrado en lo más hondo de nosotros que a veces sale y hay que aplacarlo, sino de la naturaleza de las cosas: el conocimiento da lugar inevitablemente a la conciencia, como hemos demostrado en el cap. primero. Aunque la escisión es dolorosa, nos hace crecer, el extrañamiento nos potencia, ¿a qué empeñarse en mantenernos siempre llorando aquella separación, aumentándola con la culpa? La conciencia en sí no es muerte, da lugar a la praxis y al mundo, y si miramos alrededor vemos lo que ha creado; decir que hay en esto pecado es una maldad.

Además la conciencia es positiva en otro aspecto, pues si no la tuviésemos no podríamos perderla en la comunión; si no nos tuviese encadenados no buscaríamos la manera de librarnos de ella. Los niños que son gemelos y se reparten el cariño de la madre no son tan queridos como el bebé que está solo y acapara él todo su amor. Parece además como si no tuviesen individualidad y conciencia completas, como si fuesen mitades de un todo, del que jamás se escinden completamente; es probable que tenga menos necesidad de entrañarse con su madre. La gloria de la totalidad sería imposible sin el extrañamiento y la conciencia subsiguiente; nos mantendríamos siempre entrañados como las ovejas en el rebaño: ya son totales, pero de una totalidad vegetativa, jamás podrán alcanzar otra mayor. La conciencia bien sufriente y separada es la que nos lanza a una totalidad más profunda; Jesús habla frecuentemente de que es más santo quien ha sido antes pecador.

La comunión o regreso al entrañamiento, es siempre transitoria, hay que volver de nuevo a la vida práctica; el mundo, después de la comunión nos está esperando. Pero entro de nuevo en él vivificado, sea cualquiera la comunión vivida. La experiencia de la totalidad me junta a los demás, no de una manera externa representativa, sino profunda y real, la experiencia de pasar del yo al nosotros me vale para la praxis. Las dimensiones vitales no son compartimentos estancos, lo vivido en una me sirve para la otra, no hay en mi interior paredes, soy darme y recibir de cuatro modos y cada uno puede engrandecer o pervertir a los demás. De ahí que la experiencia mística sirva para la praxis, como la erótica, la estética y la lúdica. Soy mejor después de comulgar, no por moralidad representista, sino realmente, por-

que la comunión ha sido un ejercicio de liberación del egoísmo, de acogimiento y de entrega. Sólo se hace uno más vital viviendo; otro tipo de ética es enajenación.

Santidad es la capacidad de vivir la praxis como unión y comunión místicas. Cuenta Vivekananda que un monje fue mortalmente herido de una puñalada por un mahometano. Los hindúes se apoderaron del agresor, lo condujeron ante él, le preguntaron si quería que lo mataran. Pero el santo lo miró dulcemente, le dijo: «Hermano mío, tú eres Él», y expiró (39). Más sencillo hubiera sido decir: tú eres Ella, pues realmente lo es; pero vale «Él» como intermediario entre la vida espiritual y la praxis. Esto nos hace considerar que el espíritu tiene dos caminos, uno que va por la derecha, o deísmo, y otro, por la izquierda o vitalismo; y los dos son válidos. Cada persona elige lo más acorde consigo mismo.

En lo anterior vemos que el santo concibe la humanidad mundana como la unión y la comunión místicas en que vive; hay en ello un santo error, pues tal vez pueda concebirse como comunidad de comunidades, pero es imposible vivirla como comunión mística. Puedo decirle a alguien que me maltrata: tú eres la Vida, y así intentar eliminar la enajenación del odio, como si estuviese comulgando con él, pero en la praxis eso no es real; es más adecuada la actitud de Gandhi intentando razonar con su agresor. Schopenhauer, influido por el pensamiento místico, dice: «El dolor y el mal afecta siempre a *uno y el mismo ser*, aunque en la forma fenoménica aparezca como hiriendo a individuos distintos separados en el espacio y en el tiempo" (274). Se refiere a la especie humana, y la contrapone a los intereses particulares. Todo lo que sucede a la humanidad me atañe a mí, porque yo soy una parte suya. Pero no me atañe, no directamente como en comunión. Porque yo no puedo estar en comunión más que con los cercanos, lo mismo que en unión. Puedo imaginar la comunión de los filósofos cuyas doctrinas se juntan para formar el pensamiento actual: Platón, Hegel, Nietzsche, cogidos de la mano girando en un corro que desprecia el espacio y el tiempo; pero es irreal, porque la relación entre ellos es sólo en una dirección, es unión de los posteriores con los anteriores. Como la de los científicos de diversos países que se comunican sus averiguaciones para combatir el sida. En la comunidad en general se da una cierta totalidad: «Llamamos comunidad a una relación social cuando... se inspira en el sentimiento subjetivo —efectivo o tradicional— de los partícipes de constituir *un todo*" (Web 34); pero ese todo es unitivo, no comulgativo. Lo mejor es enemigo de la bueno, me advertía el maestro de novicios de la cartuja; puede aumentarse el contraste, diciendo: lo mejor es amigo de lo malo, la utopía nos hunde en la miseria. Es mejor el cristiano amor al prójimo que el vacío amor a la humanidad; con la humanidad no puedo comunicarme, no puedo, por lo tanto sentir por ella amor sino un sentimiento más liviano.

La comunión siempre es de un grupo pequeño; cuando nosotros comulgábamos con más gente, que venía de otros lugares, los comulgantes se iban agrupando, dentro de toda aquella reunión, que hacía de ambientadora general: comunión de comuniones. La comunión no es masa; no puede llamarse comunión en, sentido estricto, al público vociferante de un estadio o a una manifestación multitudinaria. La masa es otra cosa, por sí misma no se da, se junta siempre en favor o en contra de algo. Sólo puede alcanzarse cuando las diferencias son olvidadas a causa de una motivación mayor; en ella «todos son iguales entre sí" (Canetti 24). Pero es una igualdad pasiva y negativa; no es creadora, sólo sabe rechazar algo, y algunas veces, vitorearlo; es siempre rebaño. En la masa todos somos pasivos y nos deja-

mos sugestionar fácilmente. Actualmente no hace falta estar juntos para estar masificados, tenemos otra más amorfa, más manejable, en los hogares, sujeta al televisor. A esto se añade que apenas tenemos comunidad ni comunión, no nos sentimos apoyados y reforzados por la comunidad; nos encontramos pocas veces para fines comunitarios, tales como ir a la iglesia, recoger las cosechas, etc. En pocas ocasiones estamos unidos en el trabajo o el placer. Nuestras reuniones son anónimas, no conocemos a las persona del asiento de al lado. La masa antes pedía un dictador, es lo que pasaba con las multitudes de las revoluciones; hoy nos conformamos con manipular. Masa y comunión tienen en común que en las dos la individualidad se pierde; pero el móvil de la masa es representativo, la comunión se ha librado de todo representación; la masa es trascendente, la comunión inmanente. No puede nacer un agonista en la masa, no tiene esa fecundidad, porque no alcanza la categoría de coro. Todos reaccionamos fácilmente como masa cuando nos sentimos perjudicados, pero siempre en actitud reactiva, de pataleo; no se busca ninguna causa, no se intenta resolver el problema. Hay contaminación como en la comunión, pero lo importante no es ella misma sino lo que contamina: odio generalmente, amenazas. Se da aquí contagio, pero no se puede llamar a eso totalidad, que es plenificadora.

Juntando totalidad, fondo y forma, pueden lograrse dos géneros de arte total: el erótico y el místico, «el *arte* como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una *unidad restablecida*" (Nietzsche *Nac* 98). Nosotros la concebimos como la unión de la poesía y el teatro, pero el resultado no es una mezcla de esas artes, que quedarán transformadas. La poesía ha tratado siempre de lo que —me— ha pasado, el *arte total* de lo que —nos—pasará; el poeta de este arte no pone su corazón a sentir ante un hecho, porque todavía ese hecho no existe, vuelve la poesía a su origen, se hace vate. El teatro siempre nos ha obligado a contemplar algo preparado previamente; en el arte total es imprevisible lo que pasará, siendo la obra sólo preparación para la comunión del público, que es el fin de este arte. En él no ha de haber ficción, de eso ya estamos bien surtidos por los medios audiovisuales; precisamente son ellos quienes exigen como contrapartida un arte que involucre a la persona toda —plenitud— con las otras —amor erótico y místico—. Que el arte deje ya de una vez la anécdota. Que salgamos de nuestras mentes, que bajemos a la realidad, que nos realicemos primero para después totalizarnos.

Ha de sobrepasar todas esas artes metidas en sí mismas, representativas, museales; ha de ser fiesta, puesto que la comunión y la totalidad en que se basa lo son. Las viejas artes formales quedarán sobrepasadas. El arte periclitado y la religión periclitada se convertirán en una religión artística con dos vías entre sí excluyentes: la erótica y la mística. Hemos de devolver al *eros* de la unión y comunión a la religión, como en las culturas arcaicas y en Grecia. El cristianismo lo convirtió en pecado y, depauperado, yace convertido en pornografía, es utilizado para manipularnos comercialmente, el psicoanálisis lo degradó en «sexualidad» y lo extendió a toda praxis, al arte y al espíritu; nosotros pretendemos devolverle la sacralidad que ha tenido siempre. En cuanto al *espíritu*, yace moribundo en el cristianismo, que es una religión de portarse bien; el espíritu, como el eros, es gozo, no una cosa que te espera allá en el Cielo, o que está dentro de ti mismo, que tu dios te concede si eres obediente. La moral es asunto de la praxis, el espíritu es otra cosa; aunque tengan relación, lo uno no podrá ser jamás condición para lo otro. Lo que

sucede es que al deísmo no le importa el espíritu, le interesa el mundo, que es donde esté el poder.

Somos los poetas quienes podemos acometer mejor esta tarea, no otra cosa eran los chamanes de las religiones arcaicas, y creación de poetas fue la religión de los griegos. Para ello es necesario que la belleza no sea meramente formal, que incluya el fondo inmenso del eros y el espíritu. La belleza del arte total es también total y alcanza la sublimidad. El representismo dice que ha de ser «pura satisfacción desinteresada» (Kant *Juicio* 210), pero esa es una belleza formal, externa. Hay otra que ha sido también entendida por la filosofía, solicitadora y ansiosa de ser poseída: «el deseo de poseer siempre el bien" (Platón *Banq* 206b). En el arte total tenemos que concertar tres cosas: la *forma* estética; el amor erótico o místico, que es el *fondo*; y la belleza, que es el ayuntamiento de ambos. Puesto que se trata de arte, es ésta lo más importante, pero gozosa, por totalizadora.

Nuestra cultura occidental es pagano-cristiana. Lo pagano es una herencia preciosa que nos ha legado el mundo griego. El cristianismo nació y creció en el seno del paganismo, y durante 700 años estuvieron conviviendo. Lo malo fue que la unilateralidad y el fanatismo hayan planteado esta relación como lucha, en lugar de hacerla colaboración y enriquecimiento mutuo. El cristianismo triunfante intentó destruir el paganismo, pero estaba demasiado dentro de él mismo, y resurgió en el Renacimiento. Entonces los artistas se expresaban eróticamente con lo pagano y místicamente con lo cristiano, especialmente en Italia; pero la dialéctica pagano-cristiana se perdió, ganada por un representismo inerte. Nosotros intentamos una vuelta a ambos, puesto que los dos son dimensiones vitales y en la comunión hacen nuestra vida plena.

Capítulo tercero
ANCHOR

§ 11. *Bilateralidad genérica*

Hemos dicho que la vida es *mía* o *nuestra*, que ella sola no existe, pues nadie la vive. Tampoco existe *la* mesa en general, sólo esta mesa concreta; pero en las cosas, podemos abstraer y generalizar, teniendo en cuenta sólo las cualidades que cumplen todos los particulares, sin ningún problema. En un tratado de filosofía, es lógico que se intente también lo mismo con la vida, y hablemos, de la vida en general, de las cualidades que cumple en cualquier viviente. Es lo que hacemos al decir que es dación y recepción, pues no se trata de mi vida sólo o de nuestra vida, sino de la de todos. Tiene que ser así pues, de lo contrario, sería imposible, ya no la ciencia y la filosofía, sino incluso la poesía, pues lo que dijera sobre mí mismo, el lector no podría hacerlo suyo; pero es distinta la actitud en cada una. Cuando el poeta dice: «Teño un mal que non ten cura, un mal que naceu comigo" (Rosalía *Fo*), está hablando sólo de sí; en cambio nosotros decimos en esta obra: la vida es bilateral. Un poeta jamás podrá decir que la humanidad tiene un mal que no tiene cura, un mal que nace con ella, a pesar de que verdaderamente es así. Aunque el poeta sepa que sus afirmaciones valen para los demás, e intente siempre de algún modo mostrarlo, no parte de ellos, sino de sí mismo. Los lectores, leyéndolo van haciendo propio lo que el poeta dice y, finalmente, resulta tan general lo uno como lo otro; porque la poesía y el arte en general, pretenden también la universalidad, pero partiendo de la experiencia particular. También la filosofía comienza en la experiencia particular, pero inmediatamente la generaliza; de todas maneras, el filósofo intenta comprobar antes que lo que él ve en sí existe también en los otros; el poeta no necesita hacerlo, sabe que está la humanidad toda en lo que él siente.

Que la vida consiste un algo único no es dudable, puesto que es la vivencia de un viviente. Nietzsche habla, respecto a ella, de lo apolíneo y lo dionisiaco: así, sin ningún juntamiento. Dioniso y Apolo suponen a Zeus, padre de ambos; como, en el panteón hindú, Visnú y Siva —el conservador y el destructor—, suponen a Brahma, el creador. Nos encontramos así con una trinidad, como la del Padre, Jesús y María —no hablaremos de la trinidad teológica, por demasiado alambicada y representista— o como la de mi madre, mi hermana y yo en una foto que tenemos en la entrada: la imagen de la vida, la de la recepción y la de la dación. Nosotros creemos que el dios es un suplantador: el que le reza a él es a sí mismo y a nosotros a quien está rezando. Entonces Zeus no es otra cosa que lo apolíneo y lo dionisiaco; el Padre no es otra que Jesús y María; mi madre no es otra cosa que mi hermana y yo. En el vitalismo tenemos tres cosas, que en cierto modo no son más que dos; pero sólo en cierto modo, pues la dación es vida, la recepción también y asimismo la dación/recepción. Zeus o la humanidad puede ser apolíneo, puede ser dionisiaco y puede ser ambas cosas, no sólo en la dimensión estética sino en las cuatro. Así consideramos nosotros la vida: estar en la dación, en la recepción y en

la dación/recepción. Trataremos luego de la barra o juntamiento; lo primero que hay que decir sobre los conceptos de dación y recepción es que muchas veces se los confunde. Lo vemos en la frase evangélica: «Nadie tiene *amor* mayor que el que da la vida por sus amigos" (*Jn* 15,13). Dar la vida se considera la mayor prueba de amor, pero lo primero es dación y lo segundo recepción, y aquí ambas cosas se hacen semejantes. Para nosotros esto es un contrasentido, pensamos que podría decir: «tanto amó a los suyos que se desvivía por ellos, que estaba siempre pensando en ellos, ocupado siempre en ayudarles»; o: «tan potente es o tan miserable es, que no tiene más remedio que darse», pues todo el que tiene da, aun el más avaro y sobre todo el que tiene penas, no tiene más remedio, explotaría. El dar no es prueba de amor, lo es de plenitud: puedo dar patadas, billetes de mil, guerra, llanto. Pero también pudiera suceder que el dador diese de lo poco que tiene, entonces diríamos: «tan espléndido es, tan poco interesado, tan desprendido que lo da todo y se queda sin nada», pero tampoco eso bastaría para el amor. «Tiene sólo un panecillo para comer y lo reparte conmigo», eso sí, porque aparece el otro al que hago tú y él a mí, pero éste no puede ser el caso de Jesús, al que se considera un Dios omnipotente. Podríamos tal vez decir: «tanto los ama que los defiende de todo peligro; hasta tal punto, que arriesga su vida y muere»; en este caso la muerte sería receptiva, al no ser más que una consecuencia del amor; pero ese no es el caso de Jesús y sus apóstoles. Dar no es amar, amar es recibir. Uno puede ser dativo y no receptivo o amoroso, espontanearse y no adaptarse, expresarse y no comunicarse. Esta confusión viene de que uno de los lados vitales suplanta frecuentemente al otro, y generalmente es el mismo el suplantado y el mismo el suplantador; se trata de lo que hemos de denunciar más veces como «ocultamiento de la recepción».

Dación y recepción no son conceptos meramente opuestos, lo contrario de dar y darse es pedir, tomar, o hurtarse, esconderse; lo contrario de recibir es rechazar. Hemos dicho que la dación y la recepción son complementarias, en sí mismas y en todos sus niveles, es decir, que juntas dan la vida íntegra. Pues dar y tomar o darse y retirarse, de su juntanza no puede resultar nada, porque el juntamiento es imposible, pues en este caso un miembro no completa al otro sino que lo excluye: no puedo juntar 'estar tranquilo' con 'estar furioso', o estoy de una manera o de la otra, pero no puedo estar al mismo tiempo de las dos; en cambio, sí puedo ser al mismo tiempo espontáneo y adaptativo, expresivo y comunicativo, etc. A pesar de que esto es así, ello nos hace considerar que la vida igual que es dación, puede ser no-dación, y lo mismo que es recepción, puede ser no—recepción; entonces no solamente habría dación y recepción, también necesidad de dación y necesidad de recepción: pero el no-algo es carencia de ese algo, no es. La necesidad de recepción no sería dación: el niño pequeño que llora porque quiere ser acogido parece que no está siendo dativo, estaría pidiendo acogimiento; la niña que quiere adornar la clase u ordenar los cajones de mi mesa, no estaría siendo receptiva, sino pidiendo serlo. El llanto del niño pequeño puede ser considerado tanto recepción solicitada como expresión, es decir, dación: no es otra cosa que dar, un deshacerse en dar, en llanto, en necesidad. Básicamente, ser madre consiste en acogerlo, responder a esa llamada que el infante en ese momento es. Da mucha pena, decimos: el es quien nos da la pena y nosotros la recibimos a ella y a él. La negación de un lado vital es vida que busca ser completada, ¿dación o recepción? Dación, en cuanto que él se expresa en su necesidad; no es recepción, porque no quiere recibir,

sino ser recibido. Por lo tanto, tenemos como al principio tan sólo los dos lados vitales de dación y recepción.

Lo anterior nos hace considerar de nuevo el error de la filosofía secular al dividir la vida en acto y potencia. Aun en su concepción menos dura, es un representismo deísta, cuyos miembros son el dios o acción pura y la materia o la muerta pasividad. «Digo que *obramos*... cuando de nuestra naturaleza se sigue algo... que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando... no somos sino causa parcial" (Espinosa 3 2). Aquí el hilemorfismo está, como si dijéramos, vitalizado; podríamos considerar así nuestra dualidad: la dación, en virtud de ella misma; la recepción, no enteramente en virtud de ella misma. El que da, saca de sí, el que recibe acoge en sí. Pero, según esto, la dación tiene un *status* superior a la recepción. Para comenzar, diremos que está aquí soterrado el *causa sui* deísta para definir a la deidad, que no puede estar contaminada de nada terreno; pero ese no es nuestro enfoque. La dación a lo que más se parece es al dar de un árbol o el manar de una fuente; ese dar no tiene porqué ser siempre impoluto, perfecto, límpido; puede el fruto ser insípido y el agua calentorra, como la de muchas fuentes que no son de montaña. *¿Causa sui* la dación? Sólo relativamente, todos andamos mezclados; por otra parte, eso no la hace mejor, sino muchas veces peor. Yo me he considerado estos últimos años el maestro de Carolina, pero ahora veo que ella quiere manar desde sí, piensa que así lo que salga de ella será personal; pero lo que le sale son cositas idealistas, bien poco auténticas, por cierto. Yo le proponía que fuese receptiva, que leyese a autores que yo sabía que la acrecentarían; se ha contentado con lo facilón ambiental. Por lo tanto el hecho de que la recepción sea de fuera adentro no la devalúa, no importa nada que en ella seamos causa parcial; si, a fin de cuentas, nadie puede ser completamente original, tenemos que nutrirnos de los demás o estaremos enclenques, el que da, de alguna manera tuvo que recibir la dádiva. Además, la dación no es necesariamente más potente que la recepción, muchas veces es desvalimiento, lo vemos en el niño pequeño. El que acoge, que me abre cuando llamo a su puerta, que me consuela cuando tengo un problema es más potente que el que se nos da para que le ayudemos. Y también el que recibe puede estar necesitando que el dador llegue, como es el caso del que necesita la dádiva, un mendigo, por ejemplo. Consecuencia de la dualidad anterior es esta otra: *trascendencia/inmanencia*. Toda dación es trascendente, porque pasa de un dentro a un fuera; toda recepción es inmanente, porque pasa de un fuera a un dentro.

Para mostrar cómo se entrelazan estos dos conceptos con los de alienación/—enajenación, voy a analizar la experiencia de anoche, con Carmen y José Luis, nuestro amigo y vecino. Era sábado y le dijo a Carmen que vendría por la tarde a estar un rato con nosotros, que traería una botella. Yo estaba aliñando mi bacanal *La fiesta del amor*, en la que llevo trabajando bastantes años y ha crecido demasiado, tengo que quitarle las malas hierbas. Nuestro amigo se puso a hablar de sí mismo, de su divorcio último y de su amor reciente; hablaba con Carmen, que le decía: 'es que nosotras las mujeres', implicándose, poniendo su cara más sugestiva, hablando con muchas de mis ideas pero con sus palabras; se estableció un coqueteo. Cuando yo decía algo no era tenido en cuenta, la comunicación era entre ellos dos, yo tenía ganas de irme. Entonces, de receptor pasé a enajenado; al comienzo no me dejaban darme, sólo recibía, era media vida, pero vida al fin; ahora me hallaba en la muerte. Cuando ellos lo notaron, disminuyeron su mutuo

encantamiento, su vida plena: porque ellos sí estaban dándose y recibiéndose, él decía sus lindezas y ella las recibía; ella decía las suyas y ponía sus gestos y él los recibía: comunicación por ambas partes, integración. Darse y ser recibido se complementan y completan, lo mismo que recibir y ser dado; pero no se implican ni hacen íntegra o cabal la vida. Van Gogh se dio fieramente y no fue recibido. «Vino a los suyos y no le recibieron" (*Jn* 11) dice también la Escritura, destacando la no recepción, pero escamoteando la dación: si quería darse es porque necesitaba darse, como Van Gogh; y si necesitaba darse y se dio, como nuestro pintor, se cumplió su dar; la dación es vida, aunque incompleta. José Luis subió a darse y nosotros lo acogimos, tuvo más suerte que ellos dos; pero eso todavía no es vida íntegra: darse y que alguien lo reciba a uno no está mal, pero uno también necesita recibir y que la otra persona se le dé; es lo que consiguió con Carmen, y ella como tampoco recibir sólo plenifica, se puso a darse; yo sólo quedé fuera. Tenía que haber aceptado mi no-vida, tenía que haberme ido y en paz; pero estaba enajenado y no quería que se me notara, por eso permanecí fingiendo y a veces mirando para otro lado, alguna vez levantándome. La enajenación es la conciencia que lo coge a uno y lo petrifica; se siente cosificado, pero no por sí mismo, por un ajeno: yo me sentía burlado por ellos, escarnecido, celoso. Ellos eran, para mí, los activos; yo, una cosa suya, que ellos a su placer podían escarnecer. Sabía que podría decir cosas más interesantes y tenía que aguantar sus tontadas: estaban en la fase de mutuo lucimiento. Cuando esto cesó, cuando les resultó inviable la vida íntegra, porque empezaron a sentirse enajenados por mí, José Luis me hablaba; de mí no le interesaba recibir nada, tan sólo seguir dándose él: podría haber establecido también conmigo vida cabal, si se hubiese interesado por mis trabajos y los comentásemos; pero estaba claro que la única recepción que le interesaba era la erótica, sólo a nivel de escarceo. Se comunica bien, lo mismo que Carmen, en cambio yo no, mi potencia está en la expresión. Si no hubiese estado enajenado me habría venido a seguir con mi bacanal, dejándolos a ellos con su integración, llegase hasta donde llegase, es vital ayudar a que los demás tengan la vida que necesitan; pero estoy demasiado cogido. Tengo que decir en mi descargo que él estuvo fumando porros y luciéndose desde las siete y media de la tarde hasta las doce menos cuarto de la noche, era una recepción excesiva y exclusiva; como en clase, cuando los niños estaban alborotados y yo sabía que tenía que estar recibiendo todo aquello, porque si me ponía furioso y los castigaba complicaría más las cosas. Tampoco en aquellas ocasiones me mantenía vital, porque también la recepción era excesiva y con sufrirla tenía suficiente; no era capaz de hacerme dativo encontrando recursos que, sin ser la dación bestial del castigo, consiguiesen, al menos, mitigar la recepción. Una vez, en una fiesta que yo mismo promoví con toda mi buena voluntad para celebrar el final de una evaluación, el escándalo era tan insoportable que exploté: «¡todos a clase, se acabó la fiesta!». Porque cuando la dación es excesiva se convierte en abuso, y entonces la recepción cesa. La dación está en una posición de preminencia y puede fácilmente propasarse, y ante el abuso la recepción se hace pasiva, a no ser que se sienta enajenada; entonces puede convertirse en punitiva.

En la sesión de anoche, a la enajenación celosa sucedió la de sentirme explotado: pensaba: 'yo mañana me levanto pronto a trabajar, ellos se quedan en la cama hasta la hora que les da la gana'. Carmen me miraba, mi cara estaba ya desencajada, porque aquello no tenía visos de acabar; cuando yo creía que José Luis se iba a

ir, encendía otro porro. Al fin se levantó; entonces mi enajenación se hizo culpabilidad, le di un poco de conversación y en la escalera, una palmada; y se fue él, mas no mi muerte, me encontraba incomprendido por Carmen, me encerré en mi cuarto, estuve una hora rezando, intentando hallar en mi diosa el acogimiento que no había encontrado en ellos. Ella me recibe siempre. Le decía: 'Madre, quítame la muerte, este odio'; lo hizo. 'Yo tengo la recepción en ti, ellos son más pobres', pude al fin decir. Encontré la paz y me dormí, pero a las cuatro desperté con una pesadilla: me veía sentado en el suelo en una reunión y mi compañero, más alto y guapo, me empujaba para quitarme el sitio; yo les hacía ver a los demás la situación y él se avergonzaba. En seguida que desperté me vino al recuerdo la explotación anterior, con lo que me enajené de nuevo, ahora por una oleada de celos. De nuevo me puse a orar, y al cabo de una hora mi diosa me confirmó que la recepción la tengo en ella, que aunque mi dación no sea recibida tampoco importa demasiado, lo importante es que no quede frustrada, que no tengo que sentirme enajenado por los demás, que no dependo de ellos sino sólo de ella, que yo soy su niño pequeño, que ella me acogerá siempre; mi diosa es la vida de todos, también la de Carmen y José Luís. Con esta nueva paz intenté dormir de nuevo, y después me puse a escribir esto. Podría ahora vengarme enseñándoselo a ellos, decir: mirad lo que me habéis hecho; pero entonces mi enajenación se alienaría en punición. Lo mejor es que esta escritura me sirva de catarsis, que lo olvide y que la próxima vez intente ser un poco más vital.

La vida, ya en la tesis había averiguado que es doble, pero no había visto que esa cualidad es también *bilateralidad genérica* y *dualidad sexual*. Dificultosamente había ido desgranando sus niveles, veía que eran complementarios, que unas veces yo me encontraba pleno viviendo en los dos lados, que otras me encontraba dolorosamente escindido o en conflicto; pero no sabía que estaban también fuera, que andaban por la calle; hasta que un día me asomé a la ventana y lo vi: hombres y mujeres. Entonces me di cuenta de que aquella dualidad era el género, que la dación era mi lado masculino y que la recepción era mi lado femenino; que mi lado dativo era mi masculinidad y se correspondía con la actitud general de los hombres, que mi lado receptivo era mi feminidad y se correspondía con la actitud de las mujeres. Entonces la vida se me engrandeció, dejó de ser una cosa íntima, para convertirse en la humanidad misma. De esta manera, quedó invertido el orden tradicional de los términos 'género' y 'especie'; la *especie* humana tiene dos *géneros*: masculino y femenino.

Resultó, pues, que la dación: la espontaneidad, la acción, la expresión y la unión son la masculinidad; y la recepción: la adaptación, la pasión, la comunicación, y la comunión son la feminidad. Desde entonces mi tarea consistió en comprobarlo en mi experiencia docente con niños y niñas y en los pocos autores que han tratado de esto; vi que era así, de una manera tan nítida, que me asombraba. Me pasó una cosa parecida a aquel astrónomo que dedujo que entre dos planetas tenía que haber un tercero, cogió el telescopio y estaba allí; pero yo no deduje: había comprendido, en mi mismo y en los demás, que la vida era bilateral, miré fuera y estaba allí la bilateralidad como sexo y, por lo tanto, también como género; se me dio más de lo que yo buscaba, lo cual es garantía de la verdad del resultado, puesto que vino sin pretenderlo; no se afirma: «los géneros son dación y recepción», y luego se intenta demostrarlo; resulta que la dación y recepción vitales se nos muestran ellas mismas como genéricas. Yo buscaba la vida, era masculinista,

la humanidad, para mí, era el hombre: buscaba *mi vida*, y me encontré con que era dual, sí, pero que uno de sus miembros nos pertenecía a nosotros, y el otro, a la mitad de la humanidad milenariamente olvidada, a la mujer. Yo no buscaba lo que me encontré, y la prueba es que en la tesis no se alude para nada al género ni al sexo; he estado hojeándola, lo que más se le acerca es esto: «¿Te imaginas a una mujer siendo Van Gogh, o Nietzsche o Cristo? Imposible. Ellas sólo son grandes en la recepción»; es una adivinación, pero no supe sacar de ella ninguna consecuencia; tan sólo ahora lo veo. No me sucedió como a Fleming, que se encontró lo que estaba investigando donde no lo esperaba, en un bocadillo enmohecido olvidado; yo no buscaba el género, buscaba la vida, y me la encontré genérica; lo cual me demostró que el camino emprendido era correcto, puesto que me llevó a su centro mismo, que yo desconocía. Permítaseme este desahogo, este consuelo, pues estoy solo trabajando años y años, nadie ve mis trabajos, nadie se gratifica de mis hallazgos; en la poesía, Carmen sí, estudia, mis poemas dramáticos y líricos, me hace crítica, ahora está entusiasmada con el libro, que trata precisamente de ella, *Amada*. Pero aquello no es trabajo, es vacación y descanso; el trabajo día a día es éste penoso, intentando que no se me escape ningún pensamiento que puede ser importante: tomar nota en seguida, después colocarlo en su sitio del fichero; de esto nadie sabe, mi mujer es pintora y todo eso le parece demasiado abstruso. Estuve veinticinco años trabajando de maestro; ahora, jubilado dos años antes para tener más tiempo, el trabajo adelantará. A ver si consigo ir arrojando a la papelera todas mis fichas. ¡Si pudiese, cuando me muriera no dejar ninguna!; pero no aspiro a tanto. Hay dos cosas que de las que tenía mucha necesidad de hablar; una es esta parte de la obra en la que estoy ahora; la otra es mi concepción de la intuición, fundamento del arte, a la que todavía no he llegado en mi interrumpida *Poética*.

Volvamos a nuestro tema. Lo primero que tengo que decir, para que no se malinterprete esta teoría, es que la dación y la recepción —como también la trascendencia y la inmanencia— no son los hombres y las mujeres —los sexos—, sino lo masculino y lo femenino —el género—; hacer esta distinción es fundamental. La masculinidad predomina, naturalmente, en los hombres, pero ellos también son femeninos; la feminidad predomina en las mujeres, que también son más o menos masculinas. Muchas veces hablaremos, por extensión, de «el hombre» y «la mujer», pero nuestra referencia será a lo —predominante en ellos— masculino, o a lo —predominante en ellas— femenino. La masculinidad y la feminidad son más los lados de nuestra bilateralidad, que los miembros de la dualidad sexual, aunque también sean sexuales.

He tomado la palabra 'género' de la gramática. Allí se dice que «se entiende por género el *accidente* gramatical que sirve para indicar el *sexo* de las personas y animales y el que se atribuye a las cosas, o bien para indicar la *carencia de sexo*. A tenor de lo dicho se clasifican los nombres en masculinos, femeninos y neutros. Sirve, pues, de base de esta clasificación un principio *sexista*, pero aplicado arbitrariamente muchas veces" (Bassols 1 15). Dejando de momento a las personas, en las que tendremos que distinguir qué es su género y qué su sexo, el *género gramatical* de las cosas no puede tener en cuenta el sexo del que carecen, sino su *género natural*; su datividad y su receptividad. «Todo lo fuerte, áspero, dominante es interpretado como masculino; en cambio, lo suave, débil y fecundo, como femenino" (ib). No hay duda de que lo primero es dativo y lo segundo, receptivo, por lo

tanto; no es que se interprete lo dativo como masculino y lo receptivo como femenino, sino que se le da el género gramatical que corresponde al género natural. Sin embargo, el género de las cosas cambia según lo que consideramos en ellas, por eso cada lengua las hace genéricamente diferentes. Así, en latín los árboles son femeninos, en cambio en español se han hecho masculinos: porque allí se tenía en cuenta lo acogedor de su sombra y su fruto, y aquí el empuje del tronco; sin embargo, la encina, tan abundante en España, tenía que ser femenina, su inmensa copa ha impedido hacerla masculina. Que las cosas masculinas son dativas lo vemos constantemente: tambor, bolígrafo —lo alargado penetra—, altavoz; las receptivas, femeninas: mesa, casa, tierra, patria, cama. Pero 'armario' debiera ser femenino, es masculino porque en lugar de lo que guarda, se tendrá en cuenta lo que hurta; igual 'marco', pues en lugar de ver en su significado algo que acoge el cuadro, se ve su limitación impositiva. Lo alto es masculino: 'monte'; pero 'montaña' es femenino, porque se tiene en cuenta la anchura, receptiva. Mas en la determinación del género gramatical de las palabras entran en consideración otros motivos de carácter lingüístico, como la atracción: el nombre propio de los meses es masculino, porque lo es el común que los comprende a todos *mes*; influye también la terminación de la palabra: la -o masculina, de ahí tal vez armario, etc.

«El hombre tiende a asociar, por una parte, todo lo que es luminoso, picudo, duro, alto, ligero, rápido, agudo, y así sucesivamente en una larga serie y, por el contrario, todo lo que es oscuro, cálido, blando, dulce, romo, bajo, pesado, lento, grave, ancho, etc. en otra larga serie" (Whorf, en Cohen 206). Se tiende a clasificar las cosas en los dos géneros en que nosotros —hombres y mujeres— nos sentimos divididos a nosotros mismos. Si ampliamos el concepto de género a las personas, sin tener en cuenta su sexo, diríamos que las fuertes, ásperas, y dominantes serían masculinas y las suaves, débiles y fecundas, femeninas; de esta manera nos encontramos con que todos nosotros tenemos sexo y género, dos conceptos relacionados, pero independientes. La gramática tradicional entiende el género como accidente, por su adscripción a la filosofía aristotélica; también el sexo es accidental para este representismo, pero sólo el femenino, pues el masculino se ha considerado siempre el sustancial. En cuanto al genero gramatical neutro, si lo consideramos como aplicable a las cosas que carecen de sexo, estamos en un sinsentido, pues también las cosas caracterizadas como masculinas y femeninas carecen de él; mejor sería decir que el género gramatical neutro se aplica a las cosas que carecen de género natural masculino y femenino. De esta manera, también podríamos tener personas de género neutro: una mujer neutra, la que ni es femenina ni es masculina. En un ambiente hostil una persona neutraliza su género, por ejemplo, yo en el Ejército: mis maneras suaves externas femeninas, —o la sonrisa, ya de niño— tenía que hacerlas desaparecer, y entonces, ni era masculinamente agresivo como me pedía el entorno, ni acogedoramente femenino; era neutro, se ve en las fotos que conservo de fiestas con ellos, tenía una cara terrosa, gris. María Zambrano habla de sí misma también como neutra: «Esto de decir 'el autor' es algo enteramente espontáneo, debido a que este 'autor' se me aparece como neutro y no como masculino. Neutro por más allá y no por más acá de la diferencia existente entre hombres y mujeres, ya que de pensamiento se trata. Y al pensar se olvidan las diferencias, estas y algunas otras" (10). Pero género neutro es el que no alcanza a ser ni masculino ni femenino, y aquí se intenta calificar una cualidad superadora de ambos; tendría que haber hablado de 'género común', pues éste sí

representa a ambos sexos. Pero como gramaticalmente no hay una terminación para él, lo lógico es emplear el que corresponde al nuestro y diga, en este caso, «la autora»; de lo contrario haríamos del masculino el género común, devaluando así el femenino. Estamos de acuerdo en que lo importante es lo que se piensa, se sea hombre o mujer, para lo cual tenemos en la cabeza una maquinita que no diferencia los sexos ni los géneros, la lógica nos es común. Pero aquí no se trata de operaciones matemáticas, sino de filosofía, en la cual «piensa el sentimiento y siente el pensamiento», como nos dice Unamuno. María Zambrano ¿piensa como 'Zambrano', olvidada del 'María'? Aunque olvida su sexo, él condiciona su pensar. No sólo había que decir 'la autora', habría además que decir «el Unamuno» y «la Zambrano» .

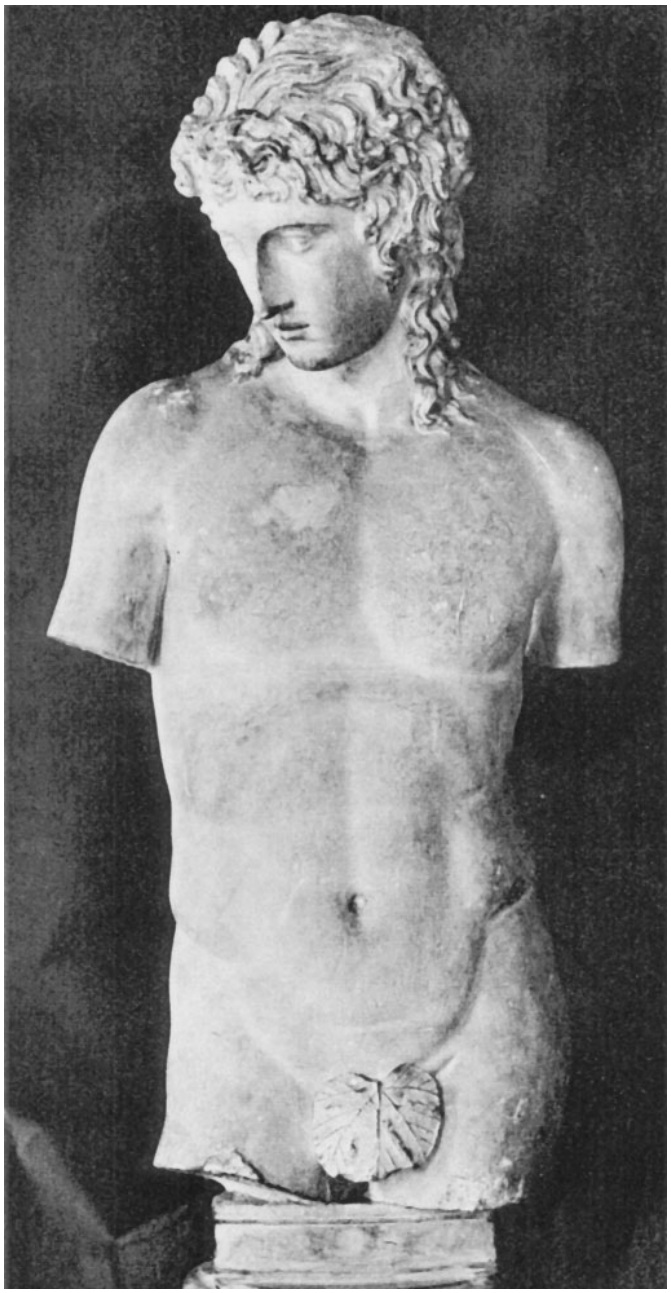
Ni el sexo ni el género son accidentes o atributos de la vida, que entonces sería una sustancia; los accidentes son como vasallos alrededor del rey, su corte; en cambio aquí hay, desde el principio, dos partes en relación de igualdad. La vida no manda en nadie, no es un dios; es nosotros mismos, cada uno de nosotros, dos, unos cuantos, todos. No es un coronel que nos pone firmes; el coronel solo no puede mandar nada, pertenece a la vida sólo si está con otros. Nadie puede salirse fuera y, tiránicamente, endiosarse; todos estamos metiditos en la vida, somos ella misma. Y, tanto la individual como la colectiva, está siempre partida en dos cachos en relación de igualdad; si la llamamos sustancia, es una sustancia bilateral o dual, sustancialmente es genérica, dación y recepción. La dualidad sustancial del sexo nos la muestra la fisiología: antes de que se constituya el nuevo individuo está ya predeterminado su sexo. En cuanto al género, nosotros pretendemos devolver a esta palabra su sentido 'originario' o 'genérico', que es lo mismo, pues en griego 'género' significaba igual que génesis. El género, la dación y la recepción, hace la vida, es antes que ella misma; ya hemos dicho que el niño pequeño no es humanamente viviente hasta que la integración con la madre no se produce; recién nacido es neutro: ella lo va masculinizando y feminizando; después es común, ladeado según el sexo y el género.

Nuestra naturaleza ambigua es el género: el lado *derecho* o masculino: espontaneidad, acción, expresión y unión; el lado *izquierdo* o femenino: adaptación, pasión, comunicación y comunión. Recogemos esta bilateralidad de la praxis política y la extendemos a la vida entera. «La *izquierda* pertenece a la potencia natural *femenin*a pasiva y la *derecha* a la *masculina* activa" (Bachofen 62). Hay que sustituir, como sabemos, «pasiva» por receptiva y «activa» por dativa; activas son las dos, pues pasiva sólo es la muerte. Es una lacra esto de la pasividad de lo femenino, incluso en pensadores francamente de izquierdas, como éste. Proviene del hilemorfismo aristotélico, que es una doctrina autoritaria; en sus esquemas conceptuales de sustancia/accidente, forma/materia, acto/potencia, el primer miembro mantiene petrificado al segundo. En lugar de poner los dos a la misma altura, siendo la vida su juntamiento, hace al uno superior al otro, uno se hace gordo a expensas de su compañero; al hacer a uno pasivo puede permitirse el lujo de hacer al otro agresivo. Lo cual no quiere decir sino que el pensamiento secular europeo ha sido siempre no de derechas, pues la derecha tiene igual razón de ser que la izquierda, sino masculinista; incluso los que han sido considerados de izquierdas: Espinosa, Rousseau, Marx —la dictadura del proletariado—, lo son. ¿Y en España? Azaña, el único, y con reservas; el pensamiento de izquierdas esta por construir y, cuando se haga, tendrá que estar basado en los dos géneros vitales. Cuando se dice

que la feminidad es pasiva pienso en mi madre y en mi padre. El trabajo profesional, desde el de juez al de peón, es automático, no consiste más que en aplicar la regla correspondiente, es trabajo de autómatas, aun antes de los ordenadores, francamente pasivo; mi madre en el hogar tenía que responder en cada momento a incidencias nuevas, no aplicando una regla, sino desde el amor; aparte de que mi padre no hizo bien el suyo y lo echaron y ella tuvo además que profesionalizarse. La actividad de la recepción femenina está todavía por descubrir. Esta tarde en el lago de la Casa de Campo, tuve yo una vislumbre de ella: un pato intentaba conquistar a una pata, le clavaba el pico, le arrancaba plumas: ella, en lugar de defenderse o huir, no solamente se dejaba, lo cual sería la actitud del macho que reconoce que el otro es más fuerte: esta sería la actitud pasiva; ella abriéndose, lo invitaba. Pues recepción no sólo es dejarse: es echar los brazos al cuello, besar, atraer hacia sí, hacer gozar de las propias riquezas gozando de las ajenas, dejando entrar hasta lo más hondo de uno o una. Y yo comprendí entonces por qué, hace muchos años, en Menorca, una chica cuando estábamos abrazados, de pronto se echó a llorar: porque, a su pesar, me estaba aceptando; no quería y estaba siendo receptiva a mis caricias. La actividad femenina va por ahí, no sólo en el eros; está más cerca del corazón, por eso es de izquierdas; la derecha siempre ha sido dativa. Esta bilateralidad no quiere decir que automáticamente todas las mujeres estén en la izquierda —erótica, práctica, estética y religiosa—, ni todos los hombres estén en la derecha, pues las mujeres masculinas son y seguirán siendo de derechas y los hombres femeninos somos y seremos siempre de izquierdas; sin embargo, al escribir 'dación/recepción', nos encontramos con que la dación queda a la izquierda y la recepción a la derecha; hay que advertirlo, como se hace en los dramas: «la derecha y la izquierda son las de los actores, no las del público». Para aquéllos —véase la lámina— la dación con todos sus niveles cae a la derecha y la recepción con los suyos, a la izquierda.

Hemos dicho que la *masculinidad* es dación y la *feminidad* recepción, pero podría pensarse que su extensión es mayor, pues también en los animales se dan los dos sexos y ellos no son dativos y receptivos plenamente, se quedan en los niveles elementales. Nosotros, como hemos dicho, consideramos la vida sólo en la cala humanada, que es la única que la filosofía puede tratar, por lo tanto, en esta obra se consideran sólo la masculinidad y feminidad humanas. Para aclarar otras objeciones posibles nos ayudamos de d'Ors: «El famoso Ervig-weibliche, el Eterno Femenino, ¿tiene tan sólo aquella significación, por decirlo así, galante, con que se contenta la interpretación general? ¿o bien traduce en símbolo *una constante categoría del espíritu* y, por consiguiente, de la historia humana? ¿Se limita su alcance a la suma de las mujeres del pasado, del presente, del porvenir? Existen indudablemente otras realidades en la realidad total susceptibles de ser incluidas en esta especie de *gineceo abstracto*, aparte, inclusive, de cualquier determinación sexual y hasta de cualquier metáfora del mismo orden" (31). Esta cita, ampliada también a la masculinidad, puede ayudarnos a concretar un poco más nuestro concepto de género. En primer lugar, estamos de acuerdo con su autor en que no se reduce al eros; la vida es genérica también en la praxis, el arte y el espíritu. En segundo lugar, no se trata de «significaciones de 'ser'» (Aristóteles *Met* 1017a). Si los géneros fuesen categorías o esencias, habría dos: ser masculino y ser femenino, extensibles además a la vida vegetativa y a la naturaleza. Así sería el género desde una filosofía entendida como ontología; pero a nosotros no nos inte-

BILATERALIDAD GENÉRICA

DERECHA, DACIÓN O MASCULINIDAD		**IZQUIERDA, RECEPCIÓN O FEMININIDAD**
UNIÓN Y POTENCIA		COMUNIÓN Y TOTALIDAD
EXPRESIÓN Y LIBERTAD		COMUNICACIÓN Y AMOR
ACCIÓN		PASIÓN
ESPONTANEIDAD		ADAPTACIÓN

INTEGRACIÓN

resa *ser* sino *vivir*. La masculinidad es vivir masculinamente; la feminidad es vivir femeninamente, lo cual sólo puede hacerlo la humanidad; lo demás, tan sólo metafóricamente. No se trata de un androceo y un gineceo abstractos, dos ideas platónicas, dos universales; sino de un vivir ladeado, a izquierda o derecha. Pero hay una relación entre vivir y conocer o dar el ser, pues conocer es también vivir: ¿de qué lado? «Juzgar es darle a algo validez de ser" (Husserl *Ló* 125), actividad trascendente y por lo tanto dativa, que ha de corresponderse con otra receptiva o inmanente, si el concepto de género es válido también para la inteligencia. Nos encontramos entonces con la *intuición*; así pues, una inteligencia discursiva y razonadora o masculina y otra intuitiva y sensitiva o femenina. Veámoslo un poco más inteligiblemente, pues el tema lo merece. Conocimiento: veo fuego y digo: *es* una fogata de los leñadores para quemar la maleza; intuición: veo fuego y me regalo contemplando las llamas. Lo primero es trascendente: a eso que veo lo junto con otra cosa que no esta ahí, el concepto de 'fogata'; lo segundo es inmanente: me quedo en el fuego mismo contemplando sus llamas y las relaciones entre unas y otras llamaradas. Aquel es el reino de la ciencia; éste de arte. Aquel nos da esencias: 'fogata', 'castaño', 'me ha hablado así, *porque* está enfadado conmigo'; lo segundo, estancias: esta llama que sube con esta otra que se arrastra, ¡qué inmensidad arbolada!, cuando me hablaba enfadado parecía que le salían culebras de la boca. En el conocimiento hay siempre tres elementos: *esto*-es-una-fogata; en la intuición, dos: *esta llama* con *esta otra*. En el conocimiento el *es* me dispara fuera, por eso es trascendente; en la intuición no hay ningún *es*, por eso es inmanente. El conocimiento es aprehensivo: yo me voy sabiendo o llevando en el bolsillo que aquello es una fogata; en la intuición no me voy con ningún conocimiento, sólo con el gozo de haber contemplado. El reino de los sueños en la dormición es el paraíso de la intuición. La intuición no es cognoscitiva, sino estética; es el mundo de *esto* que queda bien con *esto otro*, del *me gusta*; en ella vivimos constantemente, es el mundo de los modistos, de los peluqueros, de adornar en casa, de ponerse un sombrero; el mundo inmanente de lo femenino; en él la lógica tiene menos importancia que la belleza; es el reino del arte y el del espíritu, en los que el verbo ser o cópula no tienen ningún sentido. Nosotros creemos que la intuición es antes que el *es*, el *está*, el *est*; el arte y la religión, antes que la ontología; la belleza, que el ente. Nos encontramos así con un abismo entre el conocimiento trial y la intuición dual, lo uno para saber y lo otro para contemplar; nosotros creemos que no era ésta la situación del comienzo, pues la humanidad ha sido siempre menesterosa, en peligro de aniquilación, y sólo en momentos o situaciones culturales prósperas pudo permitirse el lujo de regalarse con la contemplación artística desinteresada. Antes del conocimiento deductivo que hemos estado contraponiendo a la intuición hubo un conocimiento intuitivo; cuando el hombre todavía no había aprendido a deducir, se servía de la intuición como conocimiento; durante milenios no tuvo otro, y ese estadio primitivo permanece en los sueños. Este conocimiento intuitivo se nos muestra en la magia: dibujar un animal con una flecha clavada *era* tener ese mismo animal en las manos: dos elementos, *animal* y *es*. Es conocimiento, porque tiene un *es*; es intuición porque relaciona dos elementos. Este conocimiento persiste en nuestra cultura en islotes «salvadores» como el naturismo, la astrología; y sobre todo, en la mitad de la humanidad que se considera mas primitiva, la femenina. Creemos que la mujer se sirve generalmente de la intuición en la estética y también en el conocimiento; el hombre, en cambio, gene-

ralmente es más razonador. El conocimiento intuitivo femenino es también el del arte; el razonamiento, el de la ciencia. Vemos así la razón y la intuición como masculinidad y feminidad, y de este modo, los dos pilares básicos de nuestra filosofía, la *recepción* y la *intuición*, milagrosamente, se nos juntan.

comprobación por niveles

En el *primer nivel vital* la masculinidad es espontaneidad: de ello he tenido comprobación constante en mi trabajo docente: los niños se dejan llevar más fácilmente de su primer impulso, premeditan menos, se enajenan menos, son más nobles y también más arbitrarios e impositivos; no hay mucha bibliografía sobre el tema a causa del sustancialismo masculinista, que ha entendido la persona como masculina; lo diferencial, lo que resalta, es lo femenino, por eso hay estudios sobre la mujer y no sobre el hombre, que es como el elemento no marcado de una dualidad lingüística estructuralista; además, al menos hasta hoy, los estudiosos han sido los hombres, y a ellos les resultan más interesantes ellas que sí mismos. Esto hace que sea difícil hallar apreciaciones directas sobre la espontaneidad masculina; pero sí los he encontrado sobre la mayor adaptación femenina, lo cual puede valernos también de prueba indirecta. La mujer «tiene siempre una incomparable capacidad de adaptación" (Kreis 10); y si la inteligencia, como a veces se dice, consiste en esto, no hay ninguna duda sobre su superioridad. «El mundo, tal como es naturalmente, es un mundo mejor para las mujeres que para los hombres" (Ellis 1 469), porque ellas se adaptan mejor. Además tienen más capacidad para incorporar lo ajeno y progresar con él, por eso ellas han adoptado tan fácilmente el modo masculino, y a nosotros nos cuesta tanto adoptar el suyo. Esta recepción y otras las comprobaremos en un interesante estudio de Gina Lombroso, que hemos de citar más veces: «Ella *ve y observa* a través de todos los poros de su piel. Con ver cinco minutos a una persona tiene más que suficiente para darse cuenta de los detalles de su indumento, de su rostro y para penetrar en sus sentimientos más íntimos... Ver que el pájaro esta cambiando de plumaje, que el capullo está a punto de abrirse o que ha surgido un brote nuevo, significa para ella un placer, como para el hombre jugador, ganar una partida de naipes" (216); aquí es opuesta la inmersión femenina en lo concreto con la expresión masculina: ganar; podría oponérsela a otras, también masculinas, más epontáneas, como inventar o el mismo jugar. Con esto se relaciona la mayor capacidad de la mujer para lo *práctico*: «La razón de las mujeres es una razón práctica" (Rousseau, *Em* 295). La feminidad se adapta naturalmente, no necesita esfuerzo; la masculinidad, en cambio, se resquebraja: «Las mujeres se dejan frecuentemente influir o, por mejor decir, impresionar... Hacen suyo lo ajeno, aceptan las opiniones de los demás ... La mujer no siente esa influencia del hombre como una desviación de la línea de su propio desarrollo, no se defiende de ella como un obstáculo extraño, no intenta libertarse de esa especie de asalto a su vida interior, no se avergüenza de ser *receptiva*" (Weininger 262). Esto podría parecer masculinista, pero es corroborado por mujeres: «A la mujer corresponde la más amplia participación en la tarea del ajuste. *Deja la iniciativa al hombre*, y por su propia necesidad renuncia a la originalidad, que experimenta a través de la identificación" (Deutsch 181). La feminidad soporta mejor las adversidades, puedo verlo en mis alumnas, en mi madre; en el hogar, ellas han sido siempre el sostén, tanto por lo que respecta a los hijos —la abnegación materna—, como al marido. Una última modalidad de la adaptación femenina es la intención de gustar: «Parece que el hombre trata más de servir y más de *agradar* la mujer" (Rousseau, *Emil* 294); tal vez la adaptación femenina pudiera resumirse en este concepto: «Este deseo de

agradar, aspiración lógica e irreprimible de un alma *alterocéntrica*, condiciona toda la vida de la mujer... es más general y constante que la del amor, con la que suele confundírsela erróneamente... La aspiración a gustar es fundamentalmente un deseo de recibir" (Lombroso 50)

En cuanto al *segundo nivel vital*, la masculinidad es acción y la feminidad, pasión. Por eso nos cuesta a veces comprender a la mujer, al no ser activa de la misma manera que nosotros y, en cambio, necesita sentir más. Ambos sexos reaccionan de manera diversa ante lo que sobreviene: el hombre se estimula hacia delante con una imprecación; la mujer se queda quieta chillando o llorando. Lo vi ayer por la mañana, Carmen y yo íbamos al museo del Prado, y en Atocha, hablando de arte, se nos puso rojo el disco en un paso de peatones y empezaron a pasar los coches: yo los insulté y la cogí del brazo; ella se puso a chillar. La fragilidad va unida al sentimiento, por eso las mujeres, más débiles físicamente, son más pasionales. Este verano vi un ave rapaz persiguiendo a un pájaro. Al grande no se le oía, iba detrás del pequeño, que chillaba como una criatura. Se refugió en un árbol, su perseguidor, detrás; salió de nuevo a meterse en otro; intentaba protegerse, pues en el aire el grande le podía; y piaba, en cambio, el grande, silencioso. Es también lo que pasa con los niños, mas sensibles que los mayores; los hombres no lloran, somos un poco máquinas, aumentados por la educación masculinista que recibimos. A la feminidad le es más fácil padecer que actuar, lo reconoce el psicoanálisis, aunque confunde esta actividad pasional con la pasividad: «una *pasividad* relativamente grande, por ejemplo, presta al hombre un carácter *femenino*" (Deutsch 258); el psicoanálisis degrada la feminidad haciéndola pasiva. A la acción masculina, puede ella oponer la pasión, que es tan vital o más; comparada con la pasión la acción sola es externa y representativa, apática. Somos siempre activos, bien vitalmente o bien enajenadamente; lo que se llama pasividad, o es pasión o es enajenación. La feminidad tiende más a este extrañamiento que la masculinidad, sepultada más fácilmente en la alienación, pero decir que es pasividad es no entender el problema; incluso la enajenación es actividad, desangelada y sufriente.

Vueltos al lado masculino, es indudable que su aparato cognoscitivo está preparado para mantenerse en la acción, descartando la pasión, por eso son los hombres generalmente más representativos; la feminidad se vale como antes hemos sugerido y ahora podemos comprobar, de la intuición: «La mujer no podría situar el centro de sus pasiones en un objeto externo si no estuviese dotada de la facultad de conocer rápidamente el objeto mismo y penetrar *súbitamente* en sus aspiraciones y problemas. Para eso le sirve maravillosamente su *intuición*, que es inconsciente, pero que está en contacto directo con la realidad" (Lombroso 105). La intuición es estética: un niño se asoma a la ventana y mira cómo alguien va echando botellas dentro del recipiente semiesférico que hay en la acera: un sonido cristalino vibrante, otro opaco, otro de estallido, otro claro, en el silencio de la madrugada, recién despertado. Ni le importa quién es el que echa las botellas ni qué harán con ellas los que se las lleven. Esto es la intuición, que tienen los infantes y los artistas y también las mujeres: la capacidad de relacionar unas cosas con otras sin intentar sacar ninguna conclusión, quedándose en la belleza de la relación misma; el reino de la intuición son los sueños y el arte, las culturas arcaicas intentan hacerla conocimiento, y también la mujer. Pero el conocimiento, o es inducción o es deducción, jamás intuición, aunque ésta pueda emplearse para conocer,

en cuyo caso no hay mucha garantía de su resultado. Utilizada como conocimiento acierta de chiripa, es un dar palos de ciego, es el conocimiento de los niños y los pueblos arcaicos, que nuestra cultura evolucionada hace milenios que ha desechado. Sería mejor llamarla 'adivinación': con lo cual se mostraría su carácter de realidad al mismo tiempo que su falsedad frecuente, e incluso el carácter casi de revelación que tiene. La intuición no pertenece al ámbito del conocimiento, sino del arte, en el que la feminidad con tanta facilidad se mueve. Le interesa la belleza, más que la verdad: aquel sonido cristalino juntado a aquel otro opaco y luego aquel de ¡chaf!: ahí se queda, en la belleza de esa relación. El hombre es más razonador, por más actuario; la mujer menos, por más pasional, su pasión implica un razonamiento menor. Si en los hombres es más importante la acción, ello exigirá que esta acción tenga sentido, la acción exige el razonamiento; la pasión se guía mejor, como en el arte, por la intuición. Tenemos así juntos la pasión, la intuición, el arte y la feminidad, por un lado; la razón, la praxis y la masculinidad, por otro.

«Las mujeres prefieren las emociones a la razón" (Stendhal 110). Al ser receptiva y no dativa, la acción femenina es hacia dentro, es decir, pasión. Físicamente, el hombre está más dotado para la acción y la mujer para la pasión. Él es un instrumento hosco, tosco y serio; ellas tienen el rostro suave, constantemente matizado por el despecho, el afán, la sorpresa, la ira; y sobre todo, la sonrisa: la mujer sabe sonreír aun entre las lágrimas, aun en su mayor dolor. Que la pasión es más propia de ellas se ve también en la poesía lírica. Las 'canciones de amigo' puestas en boca de mujeres son más bellas que las quejas de Garcilaso; Juan de la Cruz, como esposa, supo trasladarlas a lo femenino. La pasión de la mujer se muestra en su gritar: cuando coita, cuando pare, cuando le sucede algo a alguien. Las niñas en el deporte alaridan —emplearé este verbo, que ahora no se usa, para representar esos gorjeos femeninos—: María en el baloncesto, y aquella otra niña del año pasado, que gritaba—cantaba como un ruiseñor; ayer en la casa de Campo vi a una atleta que se esforzaba corriendo y gritando transida. El tono musical agudo de su voz indica la altura de su sentimiento. Cuando estamos calmos, hablamos en tono grave, la acción va hacia fuera; cuando viene hacia dentro, nos excitamos y nuestro tono sube. El encanto mayor de ellas es su pasión. Nosotros sabemos hacer cosas, pero como eso no nos satisface, caemos de rodillas ante ellas para que nos contagien un poco de ella. Sucede esto muy claramente en el coito, ellas nos hacen sentir, por eso necesitamos que sean felices, para serlo nosotros. La mujer, en la vida diaria y, sobre todo, en la fiesta, es siempre la que da el sentimiento: la Dolorosa, bailando, riendo: son incomparables. Tiene también la pasión femenina aspectos negativos que hay que asumir: «La afectividad de las mujeres las expone... a manifestaciones en extremo diabólicas. Es también el origen de lo más angelical de la mujer, sus impulsos de ternura, su compasión, sus maneras de divina niñez. Los poetas se han torturado haciendo esfuerzos para expresar y explicar esta mezcla de cielo y de infierno. Vemos que la clave del problema es realmente muy sencilla: el cielo y el infierno de las mujeres no son sino *aspectos* de la misma *afectividad fisiológica*. Al considerar esto podemos ver también que aquellas personas de tanto valer que ansían cortar la cola del diablo, observarán, si a lograrlo llegan, que también han dejado sin alas al ángel" (Ellis 370). Es cierto, la moral deísta nos está aniquilando la vitalidad femenina; pero la «afectividad fisiológica» no explica su causa, es como decir: «este aparato mide mejor, porque es más sensible»; habrá que decir en qué consiste esa sensibilidad. Pues bien, nosotros sí lo

explicamos: al ser la feminidad, en la que ellas fundamentalmente están inmersas, de fuera adentro, hace que queden más cogidas que nosotros, que tendemos a echarlo todo fuera; y la recepción juntada con la representación las hace más susceptibles a la enajenación, que la pasión exacerba.

En el *tercer nivel vital* es la masculinidad la expresión, y la feminidad la comunicación. Veo lo primero en mi escalera: no hay nunca grupos de hombres y en cambio si lo hay a veces de vecinas: se juntan y se cuentan sus cosas y las de los demás; nosotros andamos solitarios o, si vamos al bar, necesitamos jugar la partida, expresarnos ganando; que varios hombres juntos se paseen por el parque charlando de esto y aquello no es fácil, tal vez más los viejos. Ellos son la aventura, la emoción; ellas prefieren abrazar. Porque el hombre es expresión, tiene mayor fuerza física que las mujeres, que no la necesitan para su plácida comunicación. De niñas gustan también de la emoción masculina, pero cuando son mayores les aburre todo lo que no es sentimental. El tempo rápido nuestro y el lento de ellas muestra también esta la diferencia. Para la mujer el hombre será siempre un niño travieso, igual que cuando era su hermana y hacía a veces de madre. El feminismo considera a la mujer expresión reprimida, y es cierto que lo está más que la del hombre, como también lo está la comunicación y el amor de ellos. Es más dura la represión de un hombre, como una fiera enjaulada, porque le quitan lo que es suyo; la represión en la mujer al no dejarla humanarse completamente es una maldad, pero no tan dramática; salvo excepciones, la mujer no necesita tanto la expresión como el hombre, se realiza más en la comunicación. Generalmente la mujer se expresa mostrándose, enseñando su cuerpo adornado, pero la expresión no es tan fácil, tiene que romper, es dolorosa; ella sabe poco de eso, es bella y tranquila. Ésta del adorno es de fuera adentro, no es en realidad expresión sino adaptación, gustar. Las mujeres como los niños lloran fácilmente y fácilmente se les pasa; su expresión es más fácil, lo mismo en el arte. La masculinidad es más profunda y dolorida. El hombre vive reconcentrado, se expresa en sacudidas, la mujer fluye como un río. Si grita en un altercado, el hombre lo hace más fuerte; en ese terreno siempre gana él; si ella quiere vencerlo tiene recurrir a la razón, que no reconoce género ni sexo, o a la comunicación y el amor y a la pasión. En este terreno ella es campeona, él ve cómo ella padece y cesa en su prepotente expresión: es el camino de la no-violencia, que Gandhi aprendió de su madre. En mis altercados con Carmen con frecuencia pasa esto: ella se pone a chillar, yo la desprecio, grito más fuerte, doy un portazo; en cambio cuando razona o se siente dolida, me gana. Una diputada cabreada en el parlamento, o una mujer radiando un partido: en ambos casos, se trata de una expresión superficial y, por ello, chillona; el hombre se expresa mejor, en el parlamento y en el fútbol. Naturalmente la mujer puede expresarse cuanto quiera, pero por ahí no llegará nunca a lo que alcanzará con la comunicación, el amor y la pasión; si a la expresión de ellos opusieran su comunicación tranquila o su pasión, alcanzarían mucho más. El expresarse menos aumenta la comunicación; ellas no necesitan tanto expresarse, por eso se comunican; o: nosotros no necesitamos tanto la comunicación, por eso nos expresamos más. Sois más egoístas, me dice Carmen; mejor, «yoístas»; la mujer es, «tuista» o receptiva. «El alma de la mujer se diferencia de la del hombre por su *alterocentrismo* en antítesis al egocentrismo masculino" (Lombroso 43). 'Recepción' significa lo mismo y lo explica mejor, pues no es verdadera esa diferenciación tan radical, ellos ocupados de sí mismos y ellas, de los otros. La masculinidad se ocupa de

sí para darse a los demás: el albañil, el amante coitando; ellas se ocupan de los demás para atraérselos a sí: la madre, la amante en el coito. Esta autora es parcial respecto a la masculinidad: ¿egocéntrico quien tradicionalmente ha estado trabajando para mantener a la familia, que coge para sí las tareas más duras, que se ha dado en obras de todo tipo? El mundo de la cultura es creación masculina. Cuando ha habido que defender la patria o la casa o a la misma mujer ha sido el hombre el que arriesgó su vida. No es egocéntrico el hombre sino la mujer: ella es quien se reserva y se guarda. Entonces, ¿cómo se entiende que sea alterocéntrica? Es las dos cosas, porque es de fuera —altero— adentro —céntrica—; del hombre habría que decir, al revés, que es un centro —un yo— que se altera —que sale de sí. En la palabra 'egocentrismo' hay una repetición de lo mismo; nadie puede vivir como ego que se queda dentro, porque eso sería inmovilidad, que sólo se da en la mortalidad de la enajenación, a lo cual es más proclive la feminidad.

Lo femenino, tanto en la madre como en la compañera, es ensimismamiento, que el hombre siente como parón, cuando no enajenación; el mundo de la mujer le resulta a veces asfixiante, ellas están siempre en sí mismas hablando siempre de sí, el mundo acaba en ellas y en sus afectos; por eso él tiene que salir de la madre y también de la compañera. El niño se va con otros a crear juegos y salirse de tanta intimidad que le agobia. Ellas ven como alterocentrismo lo que nosotros vemos como inmersión, y tienen razón, para ellas lo es. La feminidad es abrazo, ellas lo sienten como un salir, nosotros como un entrar. Esta plasticidad de la mujer sólo es posible porque no hay en ellas un núcleo duro como en nosotros. Como no tienen *dentro*, lo buscan fuera; el suyo está habitado; el nuestro es fieramente hostil. Naturalmente, esto no es del todo sostenible referido a las mujeres, pero sí a la feminidad, que es nuestro tema. La masculinidad se resume en dos palabras: expresión y libertad; la feminidad en otras dos: comunicación y amor. Es 'el hombre' el que está condenado a ser libre, no 'la mujer'. El feminismo, que quiere vivir en el lado masculino, ve esta bilateralidad como una desgracia; la expresión exige anhelo constante, es estar en una perenne incompletitud; más placentera es la comunicación que, sin ningún riesgo, nos completa. «El hombre... tiene de sociable lo que tiene de femenino y de antisocial, lo que de viril" (Caba 95). Generalmente es demasiado dura la actitud masculina, para que ellas se mantengan en ella. El lado izquierdo es el del corazón. La feminidad es comunicativa y amorosa: «La mujer tiene necesidad de amar y de ser amada, de crear vida y de cuidar la existencia de los seres que la rodean. Estas son sus pasiones, estas las fuentes de sus goces y penas" (Lombr 34). Si esto nos suena a cristianismo es porque la doctrina cristiana no ha hecho otra cosa que copiar a la mujer. Los que dicen que no ha influido en la sociedad no tienen razón; tal vez no personalmente, pero sí su feminidad; lo malo fue que se la supeditó a la masculinidad.

La diferencia entre masculinidad —unión— y feminidad —comunión— en el *cuarto nivel vital* puede verse con sólo mirar el recreo de una escuela: ellos jugando al fútbol, a ganar, ocupando casi todo el espacio; ellas, antes a la comba o a la pídola o a un juego de corro, ahora en un lugar tranquilo del patio. Ellos compiten en unión; ellas se recrean en comunión. Convertir el juego en competición es convertirlo en medio, hacerlo trascendente. A veces yo juego con ellos, pero tanta ansia de ganar me fatiga; me voy con las niñas. Cuando el juego se convierte en guerra pierde el carácter vital y se hace representativo: es más importante la idea de ganar que el juego mismo; la deformación es tan enorme que hay algunos como los de azar, en

los que ya no se trata más que de la ganancia. A ellas, en cambio, les interesa el juego por sí mismo. El de ellos se desarrolla linealmente, se ponen en un extremo y el primer equipo que llegue al otro, llevando algo que es fácil que el equipo contrario le arrebate, gana; por eso es imprescindible la colaboración y la combatividad. Las niñas aman los juegos circulares como el boleivol, no necesitan mucho espacio, porque no pretenden alcanzar ninguna meta. Una hace su exhibición en medio y las demás la corean, mientras lo haga perfectamente es agonista, en el momento que pierda vuelve al conjunto y la siguiente la sustituye; pero lo importante no es ganar —no hay aquí esa emoción de la victoria o la derrota—, sino jugar. Aquél, sí es un juego emocionante, cuando tú o un compañero consigues el gol, o la pelota sale fuera, hay un clamor, se ve bien cuando radian un partido. El de las niñas es gratificante, estar ayudada por el canto o los gritos de las compañeras, bailando, corriendo o saltando. No puede existir mayor diferencia: ellos nítidamente unión; ellas, comunión. A veces algún niño intenta jugar el juego de ellas, pero no dura mucho, hay que ser demasiado hábil, y no se va en él a ninguna parte, se aburre uno; se marcha. Alguna niña siente a veces necesidad de emocionarse y juega con ellos, pero se va pronto, porque hay que hacer un esfuerzo excesivo, y no comprende cómo marcar un gol puede ser tan importante. Cuando un grupo de amigos se convierte en pandilla, sienten la potencia de ir juntos, son capaces de hacer gamberradas, hacen un refugio, hay un líder que organiza. Las chicas juntas ríen mucho, charlan, bailan, pero ni se meten con nadie ni realizan pintadas. Así pues, ellos potentes, ellas gozosas; es decir, unión y comunión.

Las mujeres son promiscuas, se cogen del brazo, van juntas al lavabo, se peinan entre sí, se ponen unas los vestidos de las otras, se desnudan entre ellas, tanto por fuera como por dentro, sin ningún pudor, se cuentan todos sus secretos, cuando se encuentran se besan. Para nosotros, si no hay algo qué hacer o jugar que nos una, no tiene ningún interés juntarnos. Entre ellas, siempre que una tiene una pena o alegría, se le acercan las otras para compartirla, haciendo de coro; nosotros no tenemos esta necesidad. Lo vi muy claro el día que murió la madre de Azucena: ella, llorando desconsolada, y sus amigas alrededor bebiendo todo su dolor, compartiéndolo, propiciándolo, aumentándolo ávidas. Pasaban las horas contando todos los detalles de la enfermedad y la muerte, lo buena que era, qué va a ser ahora de su padre; sus compañeras contaban situaciones similares vividas por ellas y las demás escuchaban incluso la agonista, que estaba en un diván, con el rostro traspasado: las mujeres en su dolor compartido; a mí me parecía sagrada aquella inmersión de ellas en una vitalidad de la que nosotros carecíamos: estábamos de pie junto a la ventana, hablando de cosas externas, despistados, sin lugar propio.

En los hombres hay un yo duro allá dentro que puede convertirse en un nosotros para aumentarlo, pero que no se abandona placenteramente con los demás para perderlo, complaciéndose en esa pérdida. El hombre puede hacer con su líder y sus compañeros un yo más ancho, un nosotros de sentido dialéctico y trascendente, pero no se complace como ellas en ponerse en pelota todos juntos sin más, eso le parece inmoral y estúpido. La mujer no separa bien lo erótico de la maternal o lo amistoso, a todo es ella receptiva sin apenas fronteras; por el contrario, el eros masculino es muy determinado: abrazar, encender, desahogar. La mujer no tiene tensión erótica como el varón, es sólo dulzura amorosa, que a veces se inflama en el eros, pero que generalmente no pasa del amor. En ellas es más fácil la comu-

nión, porque no tienen una personalidad dura que las aísle. El hombre distingue siempre su sí mismo de la comunidad a que pertenece, aunque esa comunidad sea su propia familia; la mujer, solamente en esa comunidad se siente vivir. Pero su recepción no quiere decir carencia de forma, como desde Aristóteles se afirma: «La mujer... no es otra cosa que al ansia intensa de obtener una forma; es la espera de la mayor cantidad posible de existencia" (Weininger 293). Según esto la mujer no sería más que materia informe, no tendría vida por sí misma, dependería para hacer su vida del hombre. ¿No será que es diferente a nosotros y no lo sabemos ver, por eso la consideramos informe. Los que hablan de 'indiferenciación' tendrían razón, si no la considerasen negativa. Si la mujer es recepción, no puede ser algo determinado; tendrían además que añadir que esta indeterminación femenina es complementaria de la determinación masculina, como dice Aristóteles del entendimiento; la feminidad es recepción, opuesta y complementaria a la dación —en este nivel, comunión, opuesta a la unión— y no menos activa sino, al menos, igual que la masculinidad. Así pues, la feminidad —positiva, no negativamente— es recepción comulgativa; pero en el eros no se sabe verla así, se la opone a la unión autoritaria, posesiva masculina; incluso las mismas mujeres piensan así, se sienten comulgativas y lo consideran una deficiencia: «Si estas tendencias no hallasen un freno en la naturaleza *exclusiva* del amor... toda mujer sería tan *coqueta, mundana o 'flirteadora'* como si el serlo fuese el objeto de su vida" (Lombroso 52). Lo positivo aquí es que, al menos, se admite que la mujer es comulgativa y el hombre no; lo negativo, que se considera la comunión femenina como una tendencia que debe ser corregida. ¿Por qué no pensar las cosas al revés, que es una riqueza para nosotros y para ellas? Pero eso las elevaría a nuestra altura —¡tal vez, incluso mayor!— y se iría al traste el hilemorfismo autoritario que tan bien nos va. En lugar de decir: 'la mujer es promiscua, aprendamos de ella'; se piensa: 'hay que sujetarlas': «El quebrar la mujer a su marido la fe es perder las estrellas su luz y caerse los cielos, y quebrantar sus leyes la naturaleza y volverse todo en aquella *confusión antigua y primera*» (fray Luis 250). Esto es precisamente la comunión y es positiva, y ellas pueden ayudarnos a entrar, a liberarnos de tanto orden autoritario masculino y ser con ellas gozadores.

§ 12. *Diferencia sexual y genérica*

«El sexo está en la *raíz de la vida*, a la que nunca podremos reverenciar en tanto no sepamos como entender las *cuestiones sexuales*», dice Ellis en el prólogo de sus *Estudios*. Nosotros, que estamos absolutamente de acuerdo, pensamos que no se les da la importancia que merecen, porque se desconoce o peor todavía, se hace todo lo posible por seguir manteniendo una postura unilateral empobrecedora. Para acercarnos un poco más e esta cuestión que, igual que Ellis, consideramos la más importante para la humanidad actual —es el fondo del terrorismo islamista—, partimos del concepto de 'género', difuso y móvil, que vamos a intentar determinar diferenciándolo del más estático de 'sexo'. En cuanto a éste: «Para empezar, damos por aceptado que cuando un complejo de glándulas, en el cual el predominio central corresponde al testículo, estamos ante un individuo del *sexo masculino*, y si el dominio en el complejo lo ejerce el ovario, el individuo pertenece al *sexo femenino*. De este modo, están asegurados normalmente, los *caracteres primarios sexuales*, y asociado con ellos está el desarrollo de los respectivos órganos sexuales. Finalmente, la madurez sexual se establece con la adquisición completa de los *caracteres secundarios* manifiestos, a los que van asociados a título de *caracteres sexuales terciarios* ciertas diferencias que no están manifiestas, pero que se hacen visibles merced a la investigación estadística" (*Psi* 22). Aquí, lo primero que tenemos que destacar es que el sexo clasifica a las personas teniendo en cuenta los caracteres sexuales primarios, secundarios y terciarios; no solamente los dos primeros, como se suele; es de obsesos sexuales el confundir los órganos eróticos con el sexo; la misma palabra 'obsesión sexual' es obsesa ella misma, pues tendría que decir 'obseso erótico'. Se considera sexo el sexto, los dos con x; pero como vemos el sexo es muchas más cosas. La ampliación que se hace así del concepto de 'sexo' es una ganancia; pero el avance se detiene aquí. Desde nuestra perspectiva, hay confusión entre 'sexo' y 'género', pues los sexos son 'hombre' y 'mujer'; no 'masculino ' y ' femenino', que son los géneros; no existe 'sexo femenino', puesto que femeninos pueden ser los dos, y lo mismo masculinos. Ellis viene a decir que el hombre y la mujer se diferencian sexualmente por tres clases de caracteres, lo cual es una determinación representista; una vital tendría que hablar de mi vivencia de la hombredad propia y la mujeridad ajena, involucrando en ello no solamente el sexo sino también el género. Recuerdo una vez en Barcelona, iba con Tere y ella se rió de mí porque cuando pasó una chica alta, yo me estiré: estaban en ello involucrados elementos sexuales y genéricos que habría que ir desgranando.

En cuanto a Freud, hemos hallado en una de sus últimas obras este texto que nos parece que resume lo fundamental de su actitud ante el problema del sexo y del género y añade otras aseveraciones importantes cuya discusión nos ayudará a determinar mejor nuestra posición:

comparación con Freud

«A) En el psicoanálisis... 1) *dos temas* se presentan con especial importancia... los dos se hallan enlazados a la *distinción entre los sexos*... 2)son: en la mujer, *la envidia del pene*».. 3) y en el varón, la lucha contra su *actitud pasiva o femenina frente a otro varón*. B) 4) *Lo que era común* a los dos temas fue aislado en una temprana época de la nomenclatura del psicoanálisis como una actitud hacia el c*omplejo de castración*... 5) Pienso que, desde el comienzo, *'repudiación de la feminidad'* habría sido la correcta descripción de este notable hecho de la vida psíquica de los *seres humanos" (Term* 3362).

En A) se habla de unos hechos que el psicoanálisis ha descubierto; en B) se trata de su interpretación. Nosotros estamos de acuerdo con lo primero y vamos a intentar justificarlo; no lo estamos con lo segundo e intentaremos explicar las causas. En 1) se admite la importancia crucial que tiene la diferencia sexual en la doctrina psicoanalítica; pero además podemos aportar otros textos en los que se diferencia claramente el sexo del género, a pesar de la limitación que supone la concepción de la feminidad como pasividad: «Lo que acaso sucede en *la mujer*, y emanando de su papel en la *función sexual*, una cierta preferencia por la *actitud pasiva y los fines pasivos* se extienden al resto de la vida" (3166). La mujer y la feminidad se consideran dos cosas diferentes; lo mismo que el hombre y la masculinidad; ella en su actividad en el coito es 'pasiva', que aquí se acerca receptiva. Los dos sexos pueden enfermar tanto masculina como femeninamente, pues existe la «dualidad de las formas neuróticas" (1239), que «armonizan muy bien con el carácter polar de la sexualidad (masculino y femenino)». Se acepta también la heterogeneidad: «Las reacciones de los individuos humanos de *ambos sexos* están integradas por *rasgos masculinos tanto como femeninos*" (2900). Un hombre (a) es masculino y femenino (b); lo primero es el sexo; lo segundo, el género. Como 'un sexo, dos sexos' es imposible: 'un sexo, dos géneros'. «El masoquismo es, pues, así, auténticamente *femenino*. Pero cuando, como sucede con frecuencia, encontramos el masoquismo en *sujetos* masculinos, ¿qué podríamos decir si no es que tales hombres integran *precisos rasgos* femeninos?" (3166). ¿Cuáles?, habría que estudiarlo a fondo. En cuanto a mí: mi suavidad, mi sonrisa, mi voz atenuada, mi sensibilidad, mi intuición: esto es lo que constituye mi feminidad; si viene alguien a mi casa, yo le hago sentar, le pregunto cómo está, soy más receptivo que Carmen, que no se da cuenta de que está de pié; mi recepción no es del otro sexo, es del propio, es mi feminidad. ¡Si Freud hubiera continuado su investigación por aquí, en lugar de dedicarse a amasar ese fluido libidinoso masculino que apesta a semen...! Pero, como nosotros, quiere que ellos sean femeninos: «una *actitud pasiva hacia los varones* no siempre significa la castración y es indispensable en muchas relaciones de la vida" (3362); y que ellas sean masculinas: «Muchas cosas dependen de que una cantidad suficiente de su *masculinidad* escape a la represión y ejerza una influencia permanente sobre su carácter" (ibíd); por lo tanto, ¡hombres, realizaos en la feminidad; mujeres, a la masculinidad! Esta es la doctrina final de Freud respecto al sexo y al género, similar a la nuestra.

Sin embargo, en 2) se afirma que el problema más grave de la realización genérica de la mujer es su complejo de masculinidad y en 3) que el más grave del hombre es su complejo de feminidad. Reduciéndonos a lo primero, la mujer no está muchas veces de acuerdo con el papel femenino que le asigna la sociedad, ha sido en el comienzo tan masculina como el niño: «La fase preedípica es totalmente idéntica en el varón y en la niña... La niña despliega frente a la madre una activi-

dad sexual (fálica)" (3088). Que sea masculina en su origen es una necesidad del surgimiento de la vida, que tiene que separarse y hacerse dativa y necesitante de la recepción, como sucedió en la primera célula que emprendió esta aventura. La niña igual que el niño es al comienzo dación necesitante y la madre la recepción acogedora. Después —sin necesidad de ninguna libido de carácter masculino, no se trata de ninguna fuerza o energía sino de masculinidad o dación— la niña ha de pasar a la recepción y este paso, como demuestra el psicoanálisis es complejo. Pero la deficiente interpretación freudiana de la integración primera vicia su comprensión. Dice que «a la peculiaridad del psicoanálisis corresponde... investigar cómo *de la disposición bisexual infantil* surge la mujer" (3166). Pero la disposición 'bisexual' de la niña no es el origen sino el resultado; él pretende partir de un principio más sólido que el entrañamiento primero, de la roca viva de la biología, pero el psicoanálisis no puede tener otro objeto que la actividad vital, que al final será masculina y femenina pero que al comienzo todavía no existe. «El hecho *biológico* de la dualidad de los sexos se alza ante nosotros cual un profundo enigma, como un *término final* de nuestro conocimiento, resistiendo a toda reducción a nociones elementales" (3406). El hacer tan redundante afirmación es como considerar los sexos intangibles, que no existen nociones más elementales; nosotros creemos que los géneros lo son, y los que inician, independientemente del sexo, la dialéctica vital entrañadora. Le gusta afirmar que siempre es la biología la que manda: el que yo sea hombre o mujer y el que tenga hormonas masculinas y femeninas y que todas mis células sean XY son hechos biológicos que me indican el proceso que seguirá mi masculinidad básica y mi feminidad anexa; pero la biología no es ni siquiera el punto de partida, pertenece a la otra cala, es otro mundo al que sólo puedo llegar por la representación. El infante sale de la biología y entra en la vida ayudado por la madre, la biología no puede vivirse y no puede ser por lo tanto punto de partida que, en cambio, sí lo es el entrañamiento primordial; del que podemos decir que es el 'término final' del psicoanálisis. Que el infante que va a comenzar el entrañamiento sea una niña nos indica que el proceso ha de ser —desde el lado de ella— dación/recepción, al comienzo, y recepción/dación, al final: desde la masculi-nidad/feminidad hasta la feminidad/masculinidad, primero dominando la dación y después la recepción. Por lo tanto el proceso es al revés de lo que Freud indica, la 'bisexualidad' es una conquista de la actividad genérica, que parte de la masculinidad, la vida es un hecho masculino en su origen, lo lleve a cabo un hombre o una mujer; por lo tanto, ella ha sido masculina, y Freud afirma que todo lo que sucede en las primeras vivencias deja una huella indeleble. Por lo tanto, ya siempre sabrá de masculinidad; por su experiencia siempre podrá comprender mejor ella al hombre que él a ella, porque su vivencia primera la ha hecho más ancha. Ahora tiene que adquirir la feminidad; lo cual hace el proceso genuino de la mujer más complejo, pero también más amplio, la mujer es vegetativamente igual de ancha que el hombre, pero vitalmente lo es más, pues ha tenido que vivir la experiencia de los dos géneros. El que la generación de la mujer sea más problemática trae consecuencias positivas, pues hace que la plenitud que no logró en el papel de hija lo logre más tarde en el de madre. Para compensar esta deficiencia tiene después otro entrañamiento, esta vez desde el otro lado; en medio se halla el erótico. «Experimentamos la impresión de que el amor del hombre y el de la mujer se separan en una diferencia de fases psicológicas" (3177): son el *niño* de la madre, que se hace *amante* de la amada, y el *niño* de la madre. El amante de la

madre es el amante de la amada, pero la amada es amada del nuevo niño, que amará en ella a la amada, que amará al nuevo niño. La mujer pasa del amante al hijo, y el anterior hijo se encuentra desvalido ante el nuevo. Lo compensa como puede, incluso convirtiéndose en el dueño de la madre, pero realmente el dueño es el niño. «El marido es siempre por decirlo así, un sustituto" (2450); también la compañera erótica es para el amante una sustituta, la infancia primando sobre la edad adulta. A las mujeres les cuesta pasar de la masculinidad a la feminidad. La dación es más lucida, más aparente, de un estatuto social más elevado; entonces la niña cuando se ve femenina envidia la dación masculina en aumento, figurada en el pene: el modo de orinar echando ostentosamente el chorro es una bella imagen de masculinidad, de no quedarse ensimismada, de no guardarse, de apertura. Alguna quisiera continuar dativa aunque la biología la vaya llevando hacia la recepción; la manifestación más llamativa del deseo de persistir y progresar en la masculinidad es la envidia del pene; pero la dación es lo que ella quiere, el órgano no es más que una manifestación, la más explícita, clara, afirmativa; eso es lo que envidia la niña, cuya vida más recogida le parece sórdida: ellos son atrevidos, se lanzan a la acción, recorren grandes espacios, aventura. Eso es lo que la niña envidia. No puede desear realmente tener un pene que la haría monstruosa, lo que desea es la actividad masculina. Creemos que en esto consiste esta famosa envidia freudiana, puesto que nuestro autor concibe crudamente el sexo desde la biología. Yo he tenido alguna alumna que no podía mantener la masculinidad deseada, se confrontaba con los chicos y su organismo no le respondía, por eso intenté encauzarla dentro de las propias niñas. Fui el primero que formó en mi escuela un equipo de baloncesto de niñas y organizamos una competición —por cierto, ganaron las de mi clase— y disfruté enormemente no sólo de su emoción sino también de su gigantesca pasión. Así es como ellas podían desarrollar su masculinidad sin agotarse en una inútil rivalidad con los niños biológicamente mejor dotados; después la competencia con los hombres ya no tendrá esta traba. Puesto que la sociedad actualmente le permite a una mujer masculina optar incluso por la homosexualidad, ¿dónde está el problema que señala Freud? Como hemos visto, en que alguna mujer reprima este deseo intentando una feminidad de que carece. «Cuan a menudo encontramos que el deseo de masculinidad ha sido *retenido en el inconsciente* y a partir de su estado de represión ejerce un influjo perturbador" (3362). Por lo tanto el psicoanálisis le ayudará a asumir su género, a ser una niña encantadora masculina. Freud le muestra los tres caminos que tiene ante sí: uno negativo enajenado y dos positivos: si no puede pasar a la feminidad, lanzarse resueltamente por la masculinidad anhelada; si puede, haciéndose en lugar de dativa, receptiva, se anchará recibiendo la masculinidad primero del padre y después del amante y finalmente del hijo; ésta es la solución más vital por más integral: de la masculinidad suya a la de su compañero, de tener un falo ella a recibirlo en su seno; es la más ancha, la más feliz, la plácida. La de ancharse con la masculinidad propia es la aventura, un mayor sufrimiento, la realización en la expresión más que en la comunicación y el amor. Pero creemos que Freud da excesiva importancia a la envidia del pene, que es ya consecuencia; la no asunción por parte de la niña de la feminidad, si es esencial, tiene que partir del entrañamiento mismo. La niña no cesará de darse hasta que no sea suficientemente recibida, por lo tanto la envida del pene tiene que deberse a un mal entrañamiento con la madre; sólo cuando sacie la dación, ella misma pasará a la recepción. Por otra

parte, a nosotros nos parece una limitación de la técnica psicoanalítica el que sólo atienda a uno de los dos lados, el del infante; tendría que psicoanalizarse también a la madre, entonces podría hacerse una idea del entrañamiento mismo, de la vida que lograron, no de las reminiscencias de uno solo. El psicoanálisis me permite juzgar en mí, está muy bien y en caso necesario puede ser de gran ayuda, pero tiene el inconveniente de que convierte vivencias en representaciones y conciencia, me sepulta en mí mismo, hace todavía más lejana la integración en que consiste vivir; por lo tanto, que el conocimiento de uno mismo y el saber las causas de mis limitaciones, suceda en la misma integración, en el eros, la praxis, el arte y el espíritu mismos, no aparte en la conciencia; viviendo.

En cuanto a 3) la actitud pasiva frente a otro hombre proviene del extrañamiento edípico, que es una transgresión erótica —se dice que también el del mito de Adán y Eva lo es, que la manzana es símbolo—, el pecado original: «Es el complejo de Edipo el que ha sugerido a la Humanidad, en los albores de su historia, la conciencia de su *culpabilidad*, última fuente de la religión y de la moral " (Intr 2330). Así pues, el extrañamiento o muerte en que penamos es debida a que deseamos a nuestra madre y nos sentimos culpables de ello ante nuestro padre, por eso inventamos a un dios y le ofrecemos sacrificios, para que nos perdone y dejemos de sentir esa culpa; inútilmente, porque la enajenación no cesa. En el extrañamiento edípico andan juntas la libido y la culpa, Freud plantea así esa relación: «Originalmente, la renuncia instintual es una consecuencia del temor a la *autoridad exterior*; se renuncia a satisfacciones para no perder el amor de ésta. Una vez cumplida esa renuncia, se han saldado las cuentas con dicha autoridad y ya no tendría que subsistir ningún sentimiento de culpabilidad. Pero... *el deseo correspondiente persiste*... En consecuencia, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida" (*Malestar* 3056). La Autoridad prohíbe lo improhibible: yo podría aparentar ante ella, pero me hallo enajenado; por eso, sintiendo en mi interior esa pulsión imposible de domeñar, me siento culpable. En esto consiste el extrañamiento edípico: vivo a mi padre como al Represor. El problema es que en esta concepción, *la vida humana misma* no aparece por ningún lado. Se habla de instinto vegetativo y de conciencia: lo primero todavía no es vida y lo segundo ya no lo es. Se depaupera el eros en instinto y se lo intenta sepultar con la conciencia; no se comprende por qué Freud buscó uno de muerte, aquí está ya, es su propia concepción de la vida. El eros, una dimensión vital inmensa, es expresión y comunicación, es unión y comunión, ¿cómo puede reducirse a esa miseria?; no tiene nada que ver con la autoridad ni con la conciencia. Las sociedades autoritarias lo reprimen, no por él mismo, sino como medio para limitar la praxis, como pasaba en la España de la dictadura. Y en la escuela, el maestro no permitía nada más que la seriedad y el trabajo: cuando un niño se echa a reír nos está perdiendo el respeto. Se cultivaba la autoridad por ella misma, el Principio de Autoridad; pero eso no sucede ahora, que estamos en una sociedad democrática y dos chavales pueden besarse en la calle sin que nadie les reprenda. Estas consideraciones nos permiten definir el extrañamiento edípico como el extrañamiento autoritario o deísta, pues en la Biblia se dan también juntos esos dos elementos: la reducción del eros a instinto y la prohibición. En «no adulterarás" (*Éx* 20 14) —'mejorado' por: «pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró" (*Mt* 5,28)—, bien juntos están ambos elementos; y en «no desearás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey,

ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece" (*Éx* 20,17), en donde ciertamente la mujer es un 'objeto erótico', y se prohíbe desearlo. Ésta es la argamasa con que Freud lo fabrica todo: «En el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte" (*Tót* 1847). La represión del instinto es muy rentable, aunque traiga problemas: «El precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de la felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad" (*Malestar* 3060); lo cual también es bíblico: «Conoció Caín a su mujer, que concibió y parió a Enoc. Púsose aquél a *edificar una ciudad*... También Seal tuvo un hijo, Tubalcaín, *forjador de instrumentos cortantes*" (*Gén* 4,17). Pero no es verdad que la cultura exija la represión; aunque siempre haya sido sospechosa para el deísmo, por eso se la consideró propia de malvados. Deísta también es la única religión que Freud concibe, pues desconoce el espíritu. Es la suya una religión, no inmanente y entrañable como la nuestra, sino postedípica y extrañable, puesto que está basada en el padre. «La investigación psicoanalítica del individuo nos ha evidenciado que el mismo concibe a Dios a imagen y semejanza del padre carnal, que su actitud personal con respecto a Dios depende de la que abriga con relación a dicha persona terrenal y que, en el fondo, no es Dios sino una *sublimación el padre*" (*Tot* 1841) Por eso todos los deísmos no hacen sino elevar a la categoría de símbolo el extrañamiento edípico. El fiel se siente culpable ante el dios, porque es imagen de su padre, ante quien se enajenó de niño; por eso le reza y le ofrece sacrificios. Freud habla de un crimen prototípico, ideal, mítico, germen de la culpa, de la que toda religión es recuerdo: «La general importancia adquirida por el sacrificio, depende de que otorga al padre satisfacción por la violencia de que fue objeto, precisamente con el mismo acto que perpetúa la memoria de tal violencia" (1843). Ese gran crimen primordial arcaico o de nuestra infancia ha hecho nacer en nosotros la culpa, y la religión para aplacarla; se intenta que el odio al padre se convierta en amor al Padre, y de esta manera el fiel recupere la paz. Nosotros creemos que Freud acierta plenamente al describir así el deísmo; el extrañamiento edípico es la única manera de explicar la culpa que acompaña siempre a esta religión, inexplicable sino: Edipo y deísmo se exigen el uno al otro, pues hacen un estupendo círculo: el primero diviniza al padre y el segundo culpabiliza al hijo, el cual cuando, a su vez, sea padre, descargará toda su culpa en el nuevo hijo; no otra cosa es el deísmo, la religión de la culpa, del pecado y de la muerte. Pero hay otra religión placentera, sin esta tragedia, que es la de la Madre. Volviendo la mirada sobre mí mismo, pienso que, puesto que he conseguido librarme del deísmo, mejor que el extrañamiento edípico me cuadra el adánico, documentado en la Biblia y no tan duro como el otro. Después del pecado original: «Oyeron a Yahvé Dios que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yahvé Dios el hombre y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Yahvé Dios al hombre, diciendo: '¿Donde estás?' Y éste contestó: 'Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí' '¿Y quién, le dijo, te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?' Y dijo el hombre: 'La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí'. Dijo, pues, Yahvé Dios a la mujer: «¿Por qué has hecho eso?' Y contestó la mujer: 'La serpiente me engañó y comí'" (*Gén* 3, 8). Según el análisis que hace Freud en *Tótem y tabú*, aquí se dice simbólicamente que Eva pertenece a Dios y Adán ha coitado con ella a sus espaldas; por eso no tiene sólo vergüenza cuando oye a Yahvé sino miedo, naturalmente a la castración, sólo entendido así podría

explicarse la saña del dios, los celos lo devoran, y no se contenta con castigar a Adán, la repudia también a ella. Y Yahvé «expulsó al hombre y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino al árbol de la inmortalidad" (3,24); y se quedó solo, normativo y eterno. Prefiero esta interpretación, porque tiene la ventaja de que mi madre se viene conmigo y no me castran ni me matan, como al pobre Edipo, que le arrancaron los ojos —psicoanalíticamente, los testículos— y después lo desterraron y le dieron muerte, pues en la tragedia siguiente, *Edipo en Colono*, el pobre no habla más que de su sepultura. Mi extrañamiento ya no es edípico, aunque sí adánico, pues todavía la deidad tiene en mí demasiada presencia; algún día no la tendrá, y si yo no alcanzo esto, otros lo lograrán.

Pasamos a 4); el Edipo me deja 'castrado' respecto al mundo, pero no respecto a mi amada, por lo que este término no es válido. El niño puede permanecer entrañado con la madre y enajenado ante el padre, por considerarlo un rival. El entrañamiento primordial es pre-erótico —masturbarse deseando a la madre es una construcción posterior neurótica—; el niño no tiene por qué avergonzarse de su amor por su madre, pero sí tiene motivo para enajenarse ante el padre, pues siente que le arrebata a la madre, y que puede más que él, y es también más que la madre, pues la ve supeditada a él, es el Amo. Cuando llega, él pasa a un segundo lugar, sobre todo en la sociedad masculinista que está periclitando. Se acostumbra a cederle a la amada, como si fuese una puta y él un cliente de segunda clase. Aprende a renunciar con dolor, con odio y entonces piensa que como es tan poderoso, puede castigarlo y se siente culpable; se queda sin su amada y enajenado. El dúo primero se ha convertido en trío y él se queda fuera: además de que me quita la amada tengo que quererlo a él, lo tiene todo y yo nada; de esta manera la vida entrañable y el mundo paterno se hacen enemigos, el primero tiene la preeminencia. El entrañamiento se hace doloroso, es mejor dejarle a la madre; lo haces, te conviertes en un pobre diablo; te dejas arrebatar a la madre, y lo mismo después a la compañera erótica y, por extensión, tu máquina de escribir, tu documento de identidad, y esta situación desesperante se hace de intimidación ante los hombres y de sacrificio ante un dios. Nos parece que ésta es una manera más convincente de entender el complejo de Edipo. No estás castrado de tu dación, podrías volver a escondidas al entrañamiento materno; estás enajenado, y es a esto a lo que llama Freud 'complejo de castración', pues dice que es ante el padre: pasividad enajenada, imposibilidad para recibir de él ninguna ayuda, me someto pero me reservo, no tengo más remedio que fingir que le amo, es mi amo y el de mi amada, pero nuestra relación es de rivalidad: un perro grande y uno chico mutuamente gruñéndose. El edipo es el resentimiento ante la Autoridad que ha sojuzgado mi vida, y no sólo la erótica, también la práctica, la estética y la mística. De esta manera se evita la afirmación increíble o meramente anecdótica de que el niño se masturba y le amenazan con cortarle el falo. La castración es real, pero más profunda, eso que Freud dice es sólo una consecuencia, como sucede con la envidia del pene de la niña. Es de mis cuatro falos, miradme visto bragas en las cuatro dimensiones. No es sólo por la ingle, hay otra más arriba que me ha rebanado la corteza cerebral, no tengo más que miedo, el mundo me atenaza, eso ha hecho de mi la autoridad. Edipo era un cobarde, está bien que se haya acostado con la madre, todos los infantes lo hacen, la madre es para eso, ¿por qué ha de atemorizarle el padre? Pues a pesar de su poder, es exterior al entrañamiento mismo, lo impide desde

fuera, es el amo pero es ajeno. Por lo tanto en el edipo el entrañamiento no se perturba, el infante tiene celos del padre pero sigue amando a la madre; a fin de cuentas el ser pasivo ante otros no me impide ser dativo con mi mujer. El niño no tiene más remedio que llegar a una componenda, tal vez me permitan unas migajas; al menos cuando él no está, me convierto en amante subsidiario, esto es el complejo de castración del niño: siempre que llegue él le cedo el puesto. En apoyo de esta interpretación puedo aportar mi experiencia de la excomunión anteriormente relatada. Mi edipo se ponía al rojo vivo en aquel grupo de liderazgo autoritario, lo cual muestra la raíz entrañable de la dimensión espiritual. Me entregaba a la comunión, en la que comulgábamos el jefe y yo con otros, allí cesaba toda autoridad, pero fuera la relación me resultaba dolorosa y me comunicaba con él con mucha dificultad, y este conflicto unido a lo ya relatado hizo imposible mi permanencia en el grupo. Entonces comprendí que la autoridad y el espíritu son incompatibles, que no puede haber jerarquías en la vida espiritual, que todos tenemos que ser iguales para que en lugar de vida no recibamos sino muerte, que no hay religión posible con un Padre, que la única religión viable es la de la vida.

El problema fundamental de la niña que no logra pasar de la dación inicial a la recepción y se queda masculina y entonces tiene que reprimir la masculinidad y respecto a la madre se queda pasiva y enajenada es pre-edípico. El complejo de Edipo de la niña, que desea al padre y la madre la culpabiliza, es un suceso fuera del entrañamiento materno, por lo tanto secundario. «La mujer no sufre gran pérdida si permanece en su actitud edípica femenina" (3410); no hay ninguna amenaza de castración si ama a su padre y se lleva mal con su madre, en tal caso «elegirá a un marido de acuerdo con las características paternas" (ib) y eso es todo. Por lo tanto la castración no le viene del edipo, pues siempre es el padre el que condena y la madre la que entraña; esa figura simétrica a la del niño que Freud pretende hacer con la niña es irreal, pues la condena es siempre del padre y si lo hace la madre es por delegación; no hay mas edipo que el paterno, imagen del divino, la doctrina del Padre es la causa de todo el extrañamiento mundano. No se puede confundir esta castración edípica fuera del entrañamiento con la eventual masculinización pre-edípica entrañal, en donde Freud dice que sucede lo más importante para los dos sexos; ésta sí es traumantizante. Freud tiene que explicar la causa de que la niña, a diferencia del niño, pase del entrañamiento de la madre al del padre, y lo considera una expulsión: «El desprendimiento de la madre resulta del efecto que el complejo de la castración ejerce sobre la pequeña criatura carente de pene" (3081); según él la niña huye horrorizada de la madre castradora y castrada como ella misma. Sin embargo dice también que el niño puede sacar del entrañamiento la hostilidad inherente a una relación tan íntima dirigiéndola contra el padre y la niña no puede, consideramos que esto es motivo suficiente para el cambio de entrañamiento. Por su biología ella necesita la recepción y con la madre no puede ejercitarla, por eso va hacia el padre; aunque puede suceder que el no haber conseguido la masculinización con la madre sea la causa del reproche dicho, y busque entonces homosexualmente la dación paterna. El complejo de castración en la niña consiste, pues, en su dificultad de feminación, que podría traducirse en el entrañamiento erótico posterior en frigidez: la amada no es capaz de recibir al amante, tan sólo alcanza a soportarlo pasivamente. Según Freud tanto el hombre como la mujer se consideran castrados de la masculinidad. Puedo decirle a una mujer: hermana, los dos estamos sin falo: ella pasiva —le quitaron la actividad— y

él enajenado. Castración: pasivación, enajenación, ambos lo mismo. «Algo que los dos sexos tienen en común ha sido forzado, por la diferencia entre los sexos, a expresarse de distinta forma" (3363). Sólo considerando la feminidad como enajenación pueden considerarse iguales el extrañamiento de él y el complejo de masculinidad de ella. Pero nosotros consideramos, al revés, que la 'castración' —si puede emplearse este termino feroz— lo es de la feminidad. Ella se considera castrada porque no puede ser femenina. Por lo tanto, él no puede ser masculino y ella no puede ser femenina, los dos ante los hombres pero en él en la dimensión práctica y en ella también en la erótica. Él puede ser eróticamente masculino en el entrañamiento con las mujeres y ella no puede realizarse femeninamente ni en el erótico ni en el maternal: esta es la gran diferencia, ella queda detenida en la primitiva dación, lo cual le impide ser del todo amante y madre. Él no admite el entrañamiento paterno, pero se halla entrañado maternalmente, su problema es sólo mundano; ella se halla extraña en el mismo entrañamiento y su problema es más profundo. A la mujer le viene la 'castración' de un entrañamiento que no promociona su feminidad, por lo cual sale de él masculina, es enajenación porque desea ser femenina y no puede; el de él, porque desea ser masculino y no puede. Entonces ella —si fuera sólo masculinidad— quedaría reducida a un hombre castrado: complejo de castración de ambos, de inferioridad ante la masculinidad hipostasiada como lo supremo, deísmo; ambos desconocen la vía de la feminidad. En el niño hay también una rigidez al cohibirse ante el padre, al no saber imponerse dativamente a otro niño. Si al primero le llamo complejo de masculinidad al segundo habría que llamarle de feminidad; pero así como es verdad que la niña es femenina, no lo es que el niño sea femenino, sólo se puede entender así teniendo un concepto devaluada de la feminidad, la feminidad como pasividad. El niño acomplejado ante el padre o ante otro niño, tímido, no está siendo femenino sino enajenado; ella ejerce su masculinidad positiva y él sólo la negativa; ella pretende ser dativa y él no pude serlo. Por lo tanto no son lo mismo estos dos eventos, tal como Freud afirma. El del niño es enajenación mundana; el de la niña, enajenación vital. El niño puede luchar contra él esforzándose en recuperar a la amada, por lo tanto ello puede ser incluso un estimulo; es la niña que no es capaz de pasar a la feminidad la que se queda vitalmente parada; no el niño que tiene el mundo entero para campo de lucha contra su padre.

5) Se afirma aquí que la feminidad es indeseable para los dos sexos; podría tratarse de una moda, pero el problema, según Freud, es mucho más grave: «La repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho *biológico*, una parte del gran enigma de la sexualidad" (3364). ¿La humanidad echando la mitad de sí misma, y no va a la hecatombe? Nos recuerda a Yahvé, arrepentido: «Voy a exterminar al hombre que creé" (*Gen* 6 6). A la feminidad no se la puede convertir en un cero a la izquierda así: 1/0 (vistos desde ellos mismos) llamándole 'pasividad', porque sólo son pasividad las piedras. Parece que lo que se le quite a la feminidad lo ganará la masculinidad, si la hago a ella pasiva mi masculinidad obtiene toda la actividad, pero tal astucia se vuelve contra el hombre, que está compuesto de ambos géneros y por lo tanto, de 'actividad' y de 'pasividad' en lugar de dación y recepción; pasa lo mismo con los musulmanes integristas que al rebajar a la mujer degradan lo que ellos mismos reciben de niños y de mayores: todo el daño que le hagamos a ellas nos lo hacemos a nosotros mismos; como la feminidad hace necesariamente la masculinidad, la vida con una feminidad pasiva quedaría convertida

en alienación/enajenación. Si la feminidad no está en la doctrina de Freud, la falta es de ella, pues la vida sin su lado receptivo es imposible. El psicoanálisis tiene dificultades para comprender la feminidad, y no tiene medios para entender la maternidad, su culminación. Freud hace de la mujer un varón castrado y cuando ya no tiene nada más que masculinidad habla de su repudio por los dos sexos. Si no es para él algo positivo —es pasividad—, ¿como se puede hablar de 'repudiación' de algo que no existe? Pero las niñas no son niños castrados, yo lo veía en clase, eran delicadas y reservadas, de una dulzura que jamás los niños alcanzan. La recepción es incastrable: 'podéis castraros entre vosotros — podría decir una mujer— porque tenéis falo y podéis cortároslo: yo tengo vagina, soy la que lo recibe. El problema del castrado es que no puede ser recibido por mí, a quien no atañen en absoluto esas amenazas; yo no tengo nada que perder respeto al falo, ni lo tuve ni lo quiero: yo lo recibo plenificándolo, esa es mi —desconocida por vosotros— integradora feminidad'. Al considerar Freud a la feminidad como pasividad o ausencia de actividad masculina niega la actividad femenina tan móvil y rica o más que la masculina. Su opositor Weininger sabía captarla mejor, porque la vivía en sí mismo, aunque la despreciara: «Una *mujer* se halla en mejores condiciones para captar a su opuesto cuanto más puramente *femenina* sea" (66). La recepción y no la dación es la que capacita para ello; en clase las alumnas me conocían mejor que los alumnos, y en conjunto todos me sabían mejor que yo mismo, porque me recibían en sí y yo tan sólo me daba. La niña masculina es niña verde, que no ha podido madurar a causa o de la madre o de ella misma o de ambas; no es que eche de sí la feminidad, por el contrario, no la alcanza. El deseo de persistir en la masculinidad, de no pasar de la dación a la recepción, de mantenerse en la masculinidad no es lo mismo que rechazar la feminidad, que es consecuencia. Si la niña se mantiene masculina es porque hay en ella una cierta rigidez que le impide pasar al otro modo de actividad, que es la que la realizará plenamente. El complejo de masculinación, es decir, el querer ser masculina despreciando la feminidad, el sentirse hombre deficiente, la maestra autoritaria —más que el maestro—, la esposa del puñetazo en la mesa, todo eso es carencia, pues si una mujer es ejecutiva femeninamente alcanzará los dos géneros, no quedará reducida a uno en el que siempre es intrusa; no se trata de repudiación de la feminidad sino de sujeción a la masculinidad. Tampoco la masculinidad puede repudiarse: si el infante no fuese activo en dirección a la madre no se entrañaría. Ya masculino, se feminiza, ellas más. Se nace hombre y después se va uno amujerando, yo lo veía en la escuela, a los seis años jugaban juntos niños y niñas y poco a poco se iban distanciando, porque el niño sigue su proceso masculinizador y la niña comienza a feminizarse, hasta llegar a la adolescencia. Entonces los dos sexos se encierran en sí como la célula originaria y ellos saltan al campo de ellas. De pequeños no hay barreras entre los sexos, porque están juntos en los dos géneros. No es que ellas hayan perdido la masculinidad y se hayan hecho pasivas, es doctrina freudiana que todo lo conseguido en la primera infancia no se pierde ya más; el proceso es positivo, dejan de seguir estando todos juntos y ellos toman el camino de la derecha y ellas el de la izquierda; los dos sexos se hacen unilaterales para poder después complementarse.

En el hombre enajenado ante otro tampoco se trata de repudiación de la feminidad, puesto que la enajenación no lo es; sí de una ausencia tanto de masculinidad como de feminidad. El resultado del complejo de Edipo es un hombre a la

defensiva, está herido y se protege, necesitaría quitarse la coraza para poder tanto darse como recibir. Con ella puede ejercer la masculinidad a lo bestia, pero la feminidad es imposible. Su actitud es de rechazo tanto de uno como del otro género, y más del femenino. Cuando de niños mi hermana me daba su muñeca para que yo la durmiera, mi padre decía: «este rapaz é parvo». Freud dice que la mujer es un hombre castrado, podría decir también y con igual derecho, que el hombre es una mujer castrada. Yo he sentido esta castración como un desgarramiento, mi sonrisa de niño me la arrebataron; de casi niña a militar: voz, gestos, disciplina. Este ha sido el mayor expolio, más que el sometimiento a la deidad masculina, que se me haya obligado a discurrir sólo por el cauce estrecho de la masculinidad. En el masculinismo la feminidad es despreciable, rastrera, infame; sólo es positiva la dación, la recepción es lo oscuro, lo amorfo, lo viscoso, lo astuto; como la serpiente del paraíso, lo diabólico; en estas culturas la feminidad toma un carácter siniestro, es el mal. Weininger fue una víctima del pensamiento masculinista de la época, que chocaba con su propia heterogeneidad, era muy joven y no tuvo tiempo de elegir una filosofía que respondiese a su manera de ser: lo que yo veo en mí, a eso es a lo que voy a intentar dar forma filosófica, y todo lo que se ha pensado antes me servirá de ayuda, en lugar de coger a un filósofo como guía que tal vez sea lo opuesto a lo que uno necesita. Esta ha sido mi ventaja, llegar a la filosofía ya tarde, cuando sabía un poco lo que necesitaba: ir a la filosofía para entenderse uno y en uno los demás, no para juzgarse desde fuera y condenarse. Con el psicoanálisis me mantuve siempre a distancia, tan sólo ahora que mis ideas van asentándose me atrevo. Aparentemente es un masculinismo, una manera de deísmo simbolizado por el falo, del que ya el niño pequeño teme ser privado, de cuya carencia se duelen ellas durante toda la vida; Israel y su dios, es el mismo tema: el protagonista es el pueblo del dios masculino, que no acepta más que el sexo de los hombres, el gran Falo reinando. Es una visión unilateral en dos sentidos, pues es la visión de los dos sexos desde la masculinidad y sólo de la masculinidad, pues la feminidad se considera como inexistente haciéndola pasividad. Pero conforme uno va entrando en la obra de Freud se va dando cuenta de que el protagonismo en él es de la feminidad, tachada como pasividad, pero es ella y de la mujer de lo que más se trata, y la integración es lo fundamental: «El niño no presenta tan sólo... una elección tierna de objeto con respecto a su madre sino que se conduce *al mismo tiempo* como una niña presentando la actitud cariñosa femenina para con su padre" (2713). Ninguna doctrina ha habido jamás tan ancha.

Vamos a continuar la investigación delimitando la relación entre el género y el sexo estudiando la teoría de la dif*erenciación sexu*al de Marañón, para lo cual nos valdremos del tomo VIII de sus obras completas. Dice este investigador que «tanto se diferencia el hombre de la mujer por caracteres anatómicos... cuanto por caracteres *funcionales*, es decir, por *el distinto modo y calidad de muchas de sus actividades*" (2 70); nos parece éste un enfoque más cercano al nuestro que el de Ellis. Ambos investigadores han sido grandes, éste alcanzó la altura de un dios por su teoría de la bipolaridad de la vida, pero aquél, a pesar de sus errores debidos en gran parte a la época y al país, es osado y comprometido y tiene adivinaciones geniales. Propone dos clases de estos caracteres funcionales; los anatómicos no nos interesan—: *primarios o genitales* y *secundarios o sexuales*. En ambos se mezcla la cala vegetativa con la humanativa: entre los primeros se habla de «orgasmo sexual lento y no preciso para la fecundación»,

comparación con Marañón

en la mujer, y lo contrario en el hombre; entre los segundos, de la «mayor sensibilidad a los estímulos afectivos y menor disposición para la labor abstracta y creadora», en la mujer y lo contrario en el hombre (513). Nos preguntamos si se tratará de la dación y la recepción, es decir, del género; pPero hallamos que hay caracteres que corresponden a un sexo y nos los encontramos a veces en el otro, por lo tanto no son consecuencia de él; esto nos obliga a desglosarlos del sexo y considerarlos, si bien relacionados con él, al mismo tiempo independientes. Lo positivo de esos caracteres funcionales es que se considera que cada sexo tiene los suyos, diferentes en «modo y calidad»; lo negativo es que se los hace depender excesivamente de uno de los sexos, con lo cual se da pie a que le digan a alguien: 'eso no es de hombres', porque sonríe demasiado, como me pasaba a mí, o llamarle marimacho a una mujer porque le gusta el boxeo, como le sucedía a Paca, mi suegra. Es pues lícito llamar a algunos de estos 'caracteres' 'género', para poder decir: es que ese hombre es femenino o esta mujer, masculina, sin que ni para él ni para ella sea ningún desdoro. Hay además otras razones: «Por caracteres sexuales se entiende... aquellos rasgos *anatómicos y funcionales* que nos permiten distinguir ante un animal dado, cualquiera que sea su especie, si pertenece al sexo femenino o al masculino" (268), lo cual no sucede en el género, pues una mujer puede ser general sin perder por ello su sexo. Además el autor no está de acuerdo con nosotros en esta diferencia al no proponer como base de la diferencia sexual la cualidad sino lo cantidad: «lo masculino y lo femenino *no son dos valores terminantemente opuestos*, sino *grados sucesivos del desarrollo de una función única*, la sexualidad, que entre la niñez y la ancianidad —en las que está apagada— se enciende durante el periodo central de la vida, con *diferencias puramente cuantitativas* y cronológicas" (507). Dice nuestro autor que la sexualidad está apagada en la niñez y la ancianidad. ¿Es que el niño y la niña pequeños no son ya sexuales en todas su actividades, también en las eróticas? Por su punto de partida —la endocrinología— y por el influjo del psicoanálisis, confunde la parte con el todo, una dimensión vital con la vida tetradimensional; este reduccionismo —que es la concepción más vulgar de la sexualidad, la de «tener cojones», típica del masculinismo— como en el caso del psicoanálisis, vicia toda la teoría. Cuando yo andaba por el Ejército, un capitán invocaba a nuestro investigador para prometer a unos soldados «el injerto de glándulas de mono" (610), a ver si así ponían más empeño en la instrucción. En esto se ha basado siempre la pretendida superioridad del macho, dar tanta importancia al aspecto glandular de la sexualidad lleva a valorar al tío por su pelambre, por su voz potente, beber y fumar, palabrotas. Esta es la creencia fundamental de Marañón, que la sexualidad es exclusivamente asunto de hormonas: «La hembra desprovista de sus ovarios... se hace fuerte, musculosa, decidida y apta para la actividad varonil" (310); «Si un hombre 'parece' una mujer, como no se haya disfrazado o finja deliberadamente esta *actitud*, lo parece porque un número significativo de sus caracteres sexuales... están ligados, seguramente, a una secreción interna específica y distinta de la viril" (603). Según esto, parece que es la segregación cuantitativa de las glándulas lo que decide el género de vida, masculino o femenino; tal vez esto sea verdadero en la vida vegetativa, mas no en la humanada, que depende del sistema nervioso central. «Hoy sabemos que... la sexualidad del hombre responde más a su cerebro que a las hormonas" (Rof, pról a *Amiel* 44). Pero el masculinismo militar —

podríamos decir, el de toda aquella época sin libertad— era glandular y Marañón su santón. Yo, con mi timidez y mi voz escasa, aparecía como poco tío, probablemente aquel capitán pensaba que tampoco a mí me vendría bien un injerto. Mi masculinidad estaba matizada de feminidad, mientras que él era exclusivamente masculino; Marañón hubiera dicho que yo estaba poco diferenciado, que él era más perfecto.

Hay una tercera distinción entre el sustancialismo sexual de nuestro autor y nuestro vitalismo genérico. Los métodos científicos tratan de lo humano, lo mismo que la filosofía, pero se quedan en el individuo, bien en la cala vegetativa, bien en la humanada. La filosofía no se interesa por el individuo, no es sustancialista; la psicología trata de las facultades o capacidades que tiene una persona, y la fisiología, de su estructura y funciones corporales; por el contrario, decir que somos dación/recepción no es decir que tenemos dos capacidades, como tenemos dos brazos. Las ciencias biológicas parten del hombre —son masculinistas— normal y hablan después de las patologías; intentan volver a la normalidad lo anormal, por lo cual les vale ese esquema. En cambio, la dación no es una capacidad que yo tenga, como la sensibilidad o la inteligencia; es una actitud, que no se queda en mí, que engloba el entorno, no está en un lugar determinado de mi cerebro, todo yo soy mi dación y también los que me rodean. He hablado de la génesis de mi concepto de 'recepción', pero no del de «dación»: leí esta palabra por primera vez en las *Investigaciones lógicas* husserlianas, como 'dación de sentido', unida a la 'intencionalidad', rebasando al agente para juntarse a lo otro; aquí no se la reduce a este ámbito práctico, pero conserva el sentido de salir de mí, de dentro afuera, como el de recepción es, complementariamente, de fuera adentro. El género rebasa, pues, la fisiología y la psicología, ya que igual tendría que ser sociología, mística, etc., lo cual no quiere decir que desprecie o contradiga a estas ciencias; más bien es previa a ellas. La filosofía es más sencilla que la ciencia, se pregunta qué es la vida que vivo yo desde mí mismo, e intenta responderse. No es verdad que las ciencias vayan de lo particular a lo universal y la filosofía al revés; las dos parten de lo particular, nadie es dios para saber en abstracto de la vida. Pero tienen cometidos diferentes: las ciencias son técnicas para resolver problemas; solamente la filosofía es sabiduría. Estas discrepancias están acrecidas por nuestra concepción opuesta sobre el progreso humano, que nuestro autor considera hacia la diferenciacion y nosotros hacia la integración. Ya hemos visto que afirma que la sexualidad es cuantitativa; continuemos la cita: «Este concepto... no había logrado su apogeo porque suponía el reconocimiento previo de un hecho que repugnaba a los puntos de vista habituales en el conocimiento de la sexualidad. Me refiero a la necesidad de admitir *una fase de sexualidad indiferenciada, como punto de partida normal de todos los seres humanos*. Cuando se decía 'la hembra es un organismo intermedio entre el organismo infantil o adolescente y el organismo viril; y éste es la fase terminal de los anteriores', se presuponía una misma raíz, sexualmente *neutra o bivalente*, sobre la que después habría de sobrevenir el auge de cada una de las *dos sexualidades*, con ritmo e intensidad distintos en cada sexo" (508); son las ideas de Freud llevadas a la endocrinología. Como antes dijo que en la infancia la sexualidad estaba apagada —se refería a la sexualidad erótica— y ahora dice que es indiferenciada, suponemos que ambas cosas son para él lo mismo; esta sexualidad es neutra o bivalente —términos antónimos— entendemos que por ser esa ambivalencia —para él— ilusoria. Nosotros creemos que ambas

fases se dan en momentos diferentes, la neutra al comienzo, cuando el niño nace; la bivalente —nosotros preferimos llamarla bilateral—, a partir del entrañamiento primordial, que es integrador; y la diferenciada— que para nosotros es unilateral—, más tarde. Habría, pues, tres fases, la neutra, la bilateral y la unilateral; dejando aparte la primera, que no es más que carencia de vitalidad, tendríamos que la mayor se alcanza en la bilateralidad y después se decrece a la unilateralidad; para nuestro autor, en cambio, el progreso va desde la bilateralidad a la unilateralidad: son, pues, contrarias nuestras posiciones. Yo sé que la vitalidad es mayor en la niñez y la juventud que en la madurez. ¿Una prueba? Me he jubilado hace unos días y antes de irme le dije don Elías, el administrador: 'vuelvo a la vida gris', porque los niños son un bofetón de vitalidad y ahora estoy de nuevo encerrado en mí mismo, pensando en estas cosas. Entonces, se me dirá, '¿echa usted por tierra el progreso, es mejor ser niño que ser hombre?' Yo hablo de la realidad que vivo; tal vez el término 'progreso' no valga para la vida y sí para la ciencia y la tecnología; en el eros, en el arte y en el espíritu no existe. Volviendo a nuestro autor, dice que en la evolución biológica la mujer se halla entre la niñez y la hombredad, que es la fase terminal, —lo muestran sus rasgos duros, más parecidos a los de los viejos de ambos sexos—; llegamos así a la conclusión de que la mujer es más vital que el hombre; él mismo tiene que reconocerlo: «La feminidad, por ser una fase intermedia, lleva incluida en sí una esencia de perenne juventud, un arcano inagotable de posibilidades" (696). Esto, que ya habíamos visto nosotros genéricamente, es una comprobación desde el punto de vista biológico. Hay menos diferencia biológica entre un niño y una niña que entre un hombre y una mujer; pero en la niñez se da también menor diferencia genérica. Está menos diferenciado un niño de una niña que un hombre de una mujer, porque el niño es más femenino que un hombre y la niña es más masculina que una mujer; pero ello no quiere decir que el niño haya dejado de ser masculino y la niña haya dejado de ser femenina, son ambas cosas. Y es que el término «diferenciación es equívoco, pues su antónimo «indiferenciación» o «igualdad» no dice nada; mejor es emplear «unilateralidad» y «bilateralidad» o «heterogeneidad» y «homogeneidad» —ambos proceden de «genus» como «género»—: el niño es más heterogéneo que el hombre y también la niña es menos homogénea que la mujer; en esto consiste la mayor vitalidad de la niñez. Para nuestro autor este anchor vital es indeseable: «Desde que hay el recuerdo de la vida de los hombres, el sexo no ha sido nunca un valor absoluto. Entre el *varón perfecto* y la *hembra perfecta* se han encontrado siempre innúmeros tipos intermedios en los que la virilidad y la feminidad se ofrecen con caracteres menos netos, hasta llegar a una zona de *conjunción intersexual*, en la que l*a pureza y la diferenciación* de los tipos extremos se torna en *ambigüedad y confusión*" (325). Hay pues, hombres masculinos y mujeres femeninas, lo cual, para nosotros, es la perfección; sigue el estilo del pensar tradicional, potenciado por los pensadores de finales del siglo pasado: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Weininger; en España además de nuestro autor, siguen esta influencia Ortega y Nóvoa. Según la exposición anterior, en la división sexual se da generalmente la confusión, «lo masculino y lo femenino se continúan sin visible solución». Esto no lo entendemos, pues el hecho de que se den hombres femeninos y mujeres masculinas no es ninguna confusión es, por el contrario, lo más vital, por juntar los dos lados que constituyen la vida. Nuestro autor se inventa una especie de caos en el que sin estar lo que ha de venir, de alguna manera esté, como en las cosmologías

antiguas; y para nombrarlo se vale del término 'intersexualidad', o sea sexualidad que no es ni de hombre ni de mujer, que está entre los dos sexos, lo cual sólo podría darse en las anormalidades hermafroditas; en las personas corrientes se da la *androginia* que es cuestión de género, no de sexo, y habría que diferenciarla en el hombre que es muy femenino, para el cual se podría conservar ese término, y en la mujer que es muy masculina, que se podría llamar «ginandria»; señalaríamos así con la primera parte de estos nombres compuestos, el género que se corresponde con el sexo, el *género básico*; con la segunda parte, que se refiere al otro sexo, el *género anexo*. Combinando ambos, y teniendo en cuenta que 'masculinidad' y 'feminidad' se refieren más a las personas y 'dación' y 'recepción' a las actividades, podríamos decir *dación masculina*, la de los hombres; *dación femenina*, la de las mujeres; *recepción masculina*, la de los hombres; *recepción femenina,* la de las mujeres. *Masculinidad dativa,* la de un hombre masculino; *masculinidad receptiva*, la de un hombre femenino; *feminidad dativa*, la de una mujer masculina; y *feminidad receptiva*, la de una mujer femenina. No se puede decir abstractamente: esta persona es 75 % masculina y 25 % femenina, hay que tener en cuenta el sexo, porque en un hombre la dación es lo sustantivo y la recepción lo adjetivo, y en la mujer al revés, por eso se confundió Weininger en sus integraciones. Lo que la mujer tiene de ambos géneros no es una magnitud homogénea; su recepción no puede ser la misma que la de un hombre, que no tiene un cuerpo receptivo como ella, ni la dación de ella puede ser igual a la de él, que tiene un cuerpo dativo. Las mujeres adornan el suyo, yo no; se pintan, se enseñan, yo no. Lo femenino en el hombre es diferente de lo femenino en la mujer; en el hombre es dación femenina; en la mujer, recepción femenina; es decir, en el primer caso masculinidad femenina y en el segundo feminidad femenina. La mujer dativa, al ser mujer es ya receptiva, es recepción sustantiva ladeada hacia la masculinidad, mujer mirando al hombre, pero mujer. El hombre femenino o dación receptiva es tío o dación, mirando a la mujer, pero hombre. Una mujer con toda su receptividad puede ser más voluntariosa que un hombre, más activa: ella, feminidad dulce, como mi alumnita Marta, que es más activa que Javi, todo un muchachote. Si en un hombre se hace anexa la dación o en una mujer la recepción, se convertirán en mujeres y hombres respectivamente disfrazados. Podemos decir que el hombre es dación más o menos receptiva y la mujer recepción más o menos dativa. Y el hombre busca en la mujer esa base o sustancia femenina, y la mujer, la sustancia masculina del hombre; en cuanto al otro género, se complementan accesoriamente; nos encanta la masculinidad de una mujer, pero lo que necesitamos de ella básicamente es su feminidad. Yo conozco a hombres que son más recepción que dación. Se produce entonces una situación rara, porque es tío pero tendría que tratarlo como a una tía. He conocido también a algunos niños, pongamos que el 1 *%,* más receptivos que dativos; el niño básicamente receptivo es una cosa blanda, le falta nervio, impulso. Puede suceder que un hombre en un determinado nivel se vaya a la izquierda, que sea por ejemplo, más adaptativo que espontáneo o más comunicativo que expresivo, pero lo compensa con los restantes niveles. El sexo del agente condiciona —no determina— el género del mismo, masculina o femeninamente, y el de la actividad: dación o recepción. Son cosas diferentes, pero interrelacionadas, porque el género femenino es el que predomina en la mujer y el género masculino, en el hombre. Si digo 'esta mujer es muy femenina' estoy hablando de ambos. Podemos afirmar que la masculinidad o dación es la base o sustancia del

sexo masculino y la feminidad o recepción la del femenino. Y me ancho básicamente con la feminidad de la mujer y anexamente con su masculinidad; mi masculinidad básica se ancha accesoriamente con la feminidad del otro, y la masculinidad de él se ancha accesoriamente con mi feminidad: nuestras dos masculinidades se complementan, aun entre personas del mismo sexo. Entendiendo las cosas desde una perspectiva vital, en la que importa más la actitud que el organismo, no están predeterminados los papeles: un hombre puede mostrarse femenino y una mujer masculina, tanto erótica como práctica o artística o místicamente. Desde esta perspectiva, el género básico es el sexo; el otro género es necesariamente anexo. Pero no se trata nunca de intersexualidad, nadie hay intersexual, pues «estamos embebidos» en *un sólo* sexo, incluso de los hermafroditas dice nuestro autor que en ellos «predomina el aspecto feminoide" (570). Es biológica y vitalmente imposible ser bisexual, pues el individuo humano no puede ser más que hombre o mujer, teniendo que ser uno de ellos y sin poder ser, al mismo tiempo, ambos; por lo cual podemos exceptuar al transexual, que lo es sucesivamente. Si esto es así, el término 'intersexual' es incorrecto; en cambio, los términos 'homosexualidad' y 'heterosexualidad' son válidos, pues aunque hablan de dos sexos, se refieren a la relación entre dos personas. Pero comprendemos la actitud de nuestro autor cuando recordamos que, tanto para Freud como para él, la sexualidad o libido es como un fluido exclusivamente masculino —¿la confundirán con el semen?—, siendo su disminución la feminidad; por eso un hombre femenino es, para ellos, un hombre poco hombre, despreciable. Entonces una mujer masculina debiera ser admirable: pero tampoco, ha sacado los pies del tiesto, se aparta de lo predeterminado por la deidad, y es despreciable por ello. Por esta su actitud conservadora, este gran investigador pierde la oportunidad de ver la relación del sexo y con el género. Nadie ha comprobado como él los cambios de la sexualidad, en los estudios sobre lo que ha llamado 'las intersexualidades críticas': «En la pubertad, la tendencia inversiva se verifica casi siempre en muchachos varones que, por lo tanto, tienden a adquirir la *morfología femenina*... En cambio, en la crisis climatérica, ocurre exactamente lo contrario, casi sin excepción se trata de mujeres que adquieren una *apariencia viriloide*" (646). La biología necesita también el concepto de género para designar, por ejemplo, lo que hace de mí una persona básicamente masculina ladeada hacia la feminidad, lo que hace que una mujer en un momento de su vida se acrezca masculinamente: «Todo el aspecto y toda la dinámica se hacen más enérgicas, a veces visiblemente viriles. En el mismo sentido evoluciona la psicología, estabilizándose la afectividad, y apareciendo la típica inclinación por la actuación social fuera del hogar, tan frecuente en las mujeres menopáusicas... Tenemos, pues, que repetir nuevamente nuestro concepto de que este fenómeno, por paradógico que parezca, está, en gran parte, ligado a la tendencia viriloide involutiva" (653). ¡No; evolutiva, heterogénica! Nuestro investigador tiene que reconocer en contra de su voluntad que la heterogeneidad biológica es enriquecimiento vital, sólo con esta apertura mental es posible el progreso. También el hombre con la edad se feminiza, lo veo en Carmen y en mí, ella continuamente en la calle y yo en casa. En cuanto al otro momento crítico, yo puedo recordar mi concepto de 'recepción', adquirido entonces, base de esta obra.

Pero una de las trabas mayores para la aceptación de la heterogeneidad es el no darse cuenta de que la sexualidad no sólo es erótica, también es práctica, pues abarca las cuatro dimensiones vitales: «Podemos encontrar hombres o mujeres de

morfología sexualmente perfecta, de *instinto sexual* absolutamente correcto y, sin embargo, dotados de rasgos psicológicos, afectivos, de *conducta social*, etc. de marcado sabor invertido" (633); es decir, persona femeninas no en el eros sino en la praxis; pero él degrada como 'inversión' esta cualidad; y añade en nota: «corresponden estas inversiones... a las formas descritas por los psicoanalistas como 'homosexualidades latentes' o 'enmascaradas'», confundiendo la feminidad con el afeminamiento. Para él la virilidad se encuentra entre la diferenciación máxima—en donde alcanza la perfección— y la homosexualidad, mezclando el eros con la praxis; no dándose cuenta de que la homosexualidad puede ser tan diferenciada o heterogénea como la heterosexualidad, y que aquélla no es indiferenciación: «El homosexual masculino se caracterizaría por un exceso de masculinidad y no por lo contrario. La inyección de testosterona lo único que hace es aumentar sus pulsiones homoeróticas" (Rof 45). Es esta confusión suya y el miedo, lo que le lleva a decir: «Podríamos representarnos en suma a los dos sexos como esa figura oriental en la que dos dragones se miran frente a frente con las fauces abiertas y las garras erizadas, pero cuyos cuerpos convergen y terminan en la misma cola" (325). Se contradice de nuevo, pues si la feminidad es masculinidad negativa, no se ve que pueda haber conflicto entre algo grande a lo que se le resta un poco de lo mismo: soy un poco menos hombre y eso es todo. Pero como, en realidad, ve la feminidad como nosotros, como oposición —aunque no complementaria, sino enemiga—, piensa que tenemos dentro la disensión y la guerra: «El aislamiento material nos separa, en efecto del comercio con el sexo contrario; pero no puede liberarnos de la compañía de una representación de ese otro sexo que hoy sabemos que va con nosotros, *infiltrado* en nuestro propio ser, y, como un duende invisible, tiende a cada paso *trampas* a la rectitud de nuestro instinto" (325). En vez de ver la vida como la masculinidad enlazada con la feminidad, nos hace regresar a los viejos fantasmas, a san Pablo, a Pascal, a Unamuno, al existencialismo: la vida como agonía, como caída, una pelea entre mi yo —hombre puro— y mi homosexualidad latente, como represión, como sentimiento trágico, como muerte, o asesinato: «matad al fantasma del otro sexo que cada cual lleváis dentro" (345). Con arreglo a estas ideas, propone una «pedagogía psicosomática de diferenciación sexual" (335), de la que el nombre indica ya su carácter individualista y defensivo: «El conseguir una mayor diferenciación sexual en nuestra especie humana, es decir, un predominio cada día más firme, de la personalidad del sexo, por la exaltación del sexo legítimo y la abolición de los restos heterosexuales es, todo un programa pedagógico... a medida que esa diferenciación sea más grande, la vida sexual de los hombres será más diáfana y más simple" (330); es lo contrario de lo que nosotros pretendemos en nuestra escuela de la vida.

Vueltos a nuestro propósito inicial de buscar la relación entre el género y el sexo, la pregunta que se nos plantea es si el primero es consecuencia del segundo o al revés. En la cita que inicia esta investigación, Ellis habla de que el sexo está en la raíz de la vida, ¿el sexo o el género, cuál es más radical? «La diferencia sexual no es una diferencia superficial o simplemente limitada a ciertas partes del cuerpo; es *esencial* y penetra hasta el tuétano de la esencia del hombre, es la *virilidad*, y la de la mujer, la *feminidad*... La personalidad no es, por lo tanto, nada sin la diferencia de sexo; la personalidad se diferencia esencialmente en personalidad masculina y femenina" (Feuerbach 140). Estamos de acuerdo, pero aquí se habla de una esencia que está dividida en el origen en dos partes; si esa

sustancia no es el hombre ni tampoco la mujer, no comprendemos qué puede ser, a no ser que no se esté hablando del sexo sino del género; entonces ya no es necesario que hablemos de ninguna esencia: yo estoy en mi entraña más honda dividido en masculinidad y feminidad y lo mismo las mujeres. Hay también esta confusión en Weininger: «Existen *dos conceptos* cuyo origen se remonta a las épocas más antiguas de la humanidad, y con los cuales ésta comienza a formar su vida psíquica...: los de *hombre* y *mujer*" (21). Se habla aquí de dos ideas que nos mueven desde siempre a los hombres y las mujeres —la humanidad—, que nos constituyen; pero que no son los de 'hombre' y 'mujer', pues yo no estoy constituido por dos sexos, sino por dos géneros. Y es que el sexo no se puede comprender si no se parte del género, ni aunque lo dejemos estar en la biología. Ni podríamos entender a las mujeres si no fuésemos también femeninos y lo mismo ellas: el género es vitalmente antes que el sexo. Pero yo soy biológicamente hombre antes de que tenga ninguna vivencia de género: «Es un hecho digno de ser meditado el que todas las células del organismo masculino tengan la misma composición cromosomática: cuarenta y seis XY, y todas las del sexo femenino tengan también la fórmula cuarenta y seis XX. Esto lleva implícita la afirmación de que los rasgos sexuales no sólo están en las gónadas... sino que *estamos embebidos*, por decirlo así, *de sexo hasta en la última célula de nuestro organismo*" (Botella 124); de un solo sexo, que tiene un género masculino y otro femenino. ¿Entonces es antes el sexo? Vivimos la cala vegetativa desde la humanativa, por lo cual podemos decir que biológicamente es antes el sexo, pero vitalmente son ambos a la vez, pues necesitamos de los caracteres sexuales del otro para vivirlo genéricamente como de un sexo determinado. Tiene que existir una relación íntima entre los caracteres sexuales y el género, puesto que aquéllos tienen que sustentar a éste. Si contemplamos las pinturas en las que están juntos desnudos los dos sexos, el cuadro de Adán y Eva de Durero, o las bacanales de Rubens, por ejemplo, vemos que la actitud de ellos es hacia fuera y la ellas está recogida, como esperando la llegada. La mirada es femenina cuando sin dejar de estar interiorizada descansa relajadamente sobre las cosas, que no pretende desenmascararlas ni imponerse a ellas como la masculina; lo veía en la escuela, el niño mira escrutador volcándose hacia fuera; la niña recogida en sí misma. Que la mujer es biológicamente receptiva se ve en esa lasitud, esa dejadez, esa paz, esa corporalidad que ellas son, a fin de cuentas, invitación no sólo a su cuerpo, no sólo al hombre, a entrar en su ritmo. Sus pechos parece que nos los ofrecen; no, sólo son dación cuando son madres, ahora nos los enseñan para que entremos y ellas nos abracen; parece que dan y reciben. Incluso cuando se entregan lo hacen recibiendo, como en la maternidad. El hombre da, pero reserva el cuerpo, incluso en el coito: órganos eróticos externos. Todo su cuerpo enérgico está hecho para la dación, para arrancar cosas a la naturaleza y dárnoslas convertidas en mundo. Vemos, pues, el sexo y el género entrelazados.

asimetría biológica

La biología rechaza también el sustancialismo, el cerebro no es un puesto de mando con su general al frente ni hay en él *una* instancia suprema; la noción de un núcleo único alerta y vigilante, que decide y actúa no es adecuada a él, una entidad que impere como alma o dios. Su constitución no obedece a un propósito específico ni se atiene a un principio determinado de diseño; lo cual le permite responder adecuadamente a situaciones insólitas y no previstas; precisamente en

esto difiere de las máquinas automáticas, que sólo entran en juego cuando se producen las condiciones calculadas de antemano. Es sólo un momento de un largo proceso: nuevas experiencias lo cambiarán, los mapas corticales están sujetos a constante modificación, dependiendo de la experiencia. Dice Cajal, con hermosa frase, que preside el centro asistencial de su nombre en Madrid, que cada uno es el constructor de su propio cerebro; 'cada uno' es causa y también resultado: nos hacemos a nosotros mismos partiendo de lo que hereditariamente ya somos, inmanencia por todas partes. Neurológicamente somos dos cosas: lo que *recibimos* de los demás y del ambiente, y lo que nuestra personalidad genética es capaz de *darles*; recepción y dación, pues, nos constituyen también a nivel biológico. El cerebro constituido por miríadas de neuronas, agrupadas diferencialmente con misiones diversas, demuestra que la vida también en su elementalidad neurológica es dación y recepción, ya que cada neurona no es funcionalmente otra cosa, para lo cual está polarizada: una neurona típica del cerebro humano *recibe* de otras a través de unas estructuras llamadas dendritas, y da por medio de una fibra delgada y larga denominada axón, que se escinde en millares de ramificaciones. Podemos decir, pues, que la relación entre la masculinidad y la feminidad, tiene lugar ya a nivel celular, y es una relación en *los dos* sentidos: «Cuando un axón de la célula A... excita la célula B y repetida o persistentemente participa en su activación, se produce algún proceso de desarrollo o cambio metabólico *en una o en ambas* células, de suerte que la eficacia de A, en cuanto célula excitadora de B, se intensifica» (Hebb). Como en la unión erótica, la masculinidad de la primera célula se aumenta con la feminidad de la segunda. Esta dualidad ha sido reducida por el conductismo a estímulo y respuesta, es decir, a sólo recepción; se consideraba a los seres vivos como inertes, excepto cuando eran suscitadas en ellos respuestas por los estímulos particulares del medio o por impulsos internos; pero hoy sabemos que en todos los organismos, incluso en los más primitivos, las anémonas de mar, por ejemplo, lo más importante es la actividad espontánea.

Aunque nada sé de biología he tomado unos datos con los que voy a intentar relacionar la asimetría corporal con la heterogeneidad vital. La dualidad igualadora corporal: dos ojos, dos manos, dos riñones; somos simétricos, pero no del todo. No sé los demás, pero yo vivo con dificultad mi simetría. Cuando estaba nervioso en el ejército y en la resaca de las borracheras, mi pierna izquierda me parecía que se acortaba; después comprobé que es un centímetro menor. Cuando era maestro, hacía que los niños me hablasen por el oído izquierdo, tengo el derecho más sensible, los ruidos del tráfico me molestan también por ese lado; antes, que trabajaba más y estaba tenso, llevaba por la ciudad ese oído tapado, he tenido también problemas de acoplamiento de los dos ojos en la visión. Creo que esta asimetría mía se fraguó en la adolescencia. Era más ágil que mi amigo Paco y jugaba mejor al fútbol y nadaba mejor que él, pero estuve unos días enfermo y cuando volví de nuevo a nuestras aventuras, estábamos ya más o menos igualados. De niño, yo era obediente y ordenado, hacía obras de carpintería y electricidad en mi casa y a las vecinas y me importaba el porqué de las cosas, filosofaba; en la adolescencia me hice desordenado y artista —ahora de viejo, vuelvo a la infancia—. Diana, de niña, sentía mucho el ritmo y bailaba muy bien, la metimos en el conservatorio, pero conforme fue creciendo se fue viendo que no era ése el camino. La simetría es cárcel; la asimetría libera, por eso está relacionada con el arte, yo estoy seguro de que la mía fue lo que me hizo pasar de la sumisión a la rebeldía. La aventura de lo

viviente frente a la quietud de lo inorgánico viene dada, según Pasteur, por la asimetría, que es el único criterio para diferenciar la química de la materia inerte de la de la materia viva; pero no sólo en la cala biológica: los pintores saben que el rostro humano tiene más vitalidad y movimiento cuando las facciones dejan de ser exactamente simétricas. La materia viva se decidió, partiendo de la simetría, a aventurarse tan sólo un poco por su contraria; pues así salía de de la quietud, de la inercia y de la muerte; luchamos, en todos los órdenes, por liberarnos de ella. No nos inmoviliza ningún plano bilateral ni horizontal ni transversal ni menos central y radial —sería terrible ser estrella de mar o cristal de roca—; ni siquiera, del todo, longitudinal. Somos fundamentalmente simétricos, sin la simetría no podemos vivir, pero la asimetría es el toque último y mejor. Lo que dicen nuestros mitos sobre la creación de la humanidad tal vez podría interpretarse como el paso de la simetría de la materia a la asimetría de la vida: «Modeló Yahvé Dios al hombre de la *arcilla* y le inspiró en el rostro aliento de *vida*, y fue así el hombre ser animado" (*Gén* 2,7), pudiendo así romper prohibiciones petrificadoras.

Nóvoa ve que la asimetría se halla en todos los seres vivos, incluso en los más sencillos. Habla largamente de la asimetría motora: «Así como el caminante que se mueve en una estepa nevada, en donde no hay senderos descubiertos ni punto alguno de referencia, tiende a describir un círculo de gran radio... así también los animales desorientados se mueven según una ruta circular, cuyo centro está situado, *ora a la derecha, ora a la izquierda*" (*Pat* 43 ed I 25). En el discurrir vital, unos se van también a un lado y otros al otro, y se podría dibujar una línea de nuestra trayectoria. La de Nóvoa se echó primero hacia la izquierda, cuando estudiaba Medicina y fundó una revista anarquista. ¡Qué enormidad! ¿No habrán temblado las viejas compostelanas piedras? Después escribió un libro denostando a la mujer, la línea pasa a la derecha. Más tarde rechaza la trascendencia religiosa, a la izquierda. Pero en su madurez era liberal, sus discursos políticos jamás nombran la igualdad y si muchas veces la libertad, a la derecha; si su existencia no se hubiese truncado, en la guerra y el posterior exilio probablemente se hubiese ido de nuevo hacia la izquierda, como le pasó a otros. También la historia común anda a bandazos, y además podemos estar a la derecha en un nivel vital y a la izquierda en otro, por ejemplo, a pesar de que la política mundial se ha derechizado, la mujer ha conseguido liberarse, pues tal vez se busque siempre una cierta compensación. Si estoy solo y soy de derechas, mantengo la izquierda como centro intocado, girando alrededor; pero no si a mi izquierda llevo a alguien: entonces nuestra ruta juntos sería también a bandazos pero siempre adelante; solos no podemos, nos moveríamos en círculo. Por lo tanto, somos asimétricos por dentro y por fuera, en nuestro organismo y también en nuestra actuación. Nóvoa busca las causas; tienen que estar o en la dación o en la recepción, puesto que ambas constituyen la vida. El había intentado en su juventud mantener la dación en la biología: «La manera '*espontánea*' de reaccionar la movediza protoplasma, o mejor, esos impulsos que nacen y se extienden en su interior como efecto de una plétora de energía, nada tiene que pedir prestado al genio del hombre: colisiones de moléculas, desmoronamientos y construcciones ignoradas, equilibrios que se originan, circulación de fuerzas" (*Ind* 25). Pero finalmente fue derrotado por el conductismo, que no admite más que la adaptación: «Un animal puede concebirse como un sistema que entraña una *serie de posibilidades reaccionales*" (Comienzo *Pat* 3ª ed; subr aut). Por lo tanto, con res-

pecto a las causas de la asimetría, sólo admitirá la recepción: «La asimetría funcional del sistema nervioso está determinada primitivamente por influencias *externas*, y no por condiciones corporales" (92). Ello le lleva a hablar del magnetismo, de la rotación de la tierra, pues todo cuerpo que se mueve experimenta una contracción en la dirección del movimiento, véase su resultado en los continentes. Nosotros apostamos por la dación, siguiendo nuestra idea de que la asimetría es indicio de libertad. Para ello nos valemos de la intencionalidad husserliana, cuando nos dispara en una dirección, entregados a ella, pero manteniendo al mismo tiempo la situación anterior, es lo que sucede al tomar una actitud. La asimetría implica su contrario, es ella misma descabalada, pero conservando de alguna manera el emparejamiento, pues si sólo permaneciera uno de los dos lados, no podría hablarse ya ni de la una ni de la otra. La adopción de una actitud es asimétrica porque es ruptura de la situación estante anterior, y tiene que ver con la intención, en la que todavía se mantiene de alguna manera aquélla; por eso se da en las personas más que en los animales, que pasan directamente de una situación a otra, sin ese momento de ambigüedad. Los niños son también más simétricos por más vitalmente directos: lloran o ríen o corren; si vemos a un niño en postura asimétricamente reflexiva, sabemos que está poniendo en duda o se está oponiendo, lo cual sucede más en la adolescencia. La actitud asimétrica es propia de adultos, especialmente masculinos; las intenciones de las mujeres son menos aparentes, más suaves, como en la coquetería, que es un ofrecerse y, al mismo tiempo, reservarse; cuando una mujer quiere imitar a un hombre exagera sus aspectos duros asimétricos. Podríamos comparar la asimetría del currículum con la corporal y los gestos; seguro que hay entre ellas correspondencia; los hombres, de andadura más asimétrica son también los de mayor asimetría corporal. Implica la elección de un lado a expensas del otro; respecto a la neurológica Nóvoa opina que: «el signo de la prevalencia funcional de *uno de los hemisferios*, debe estar condicionado primitivamente por fa*ctores casuales* (93; subr aut); el azar receptivo, claro; pero más importante nos parece el dativo: probablemente era necesario deshacer aquella plácida armonía, concentrar el órgano de la praxis en un sólo lado; a la humanidad le iba en ello la supervivencia; por lo tanto, la lateralización es dativa, puesto que la praxis lo es y el hombre ha jugado en ella siempre el papel más importante. Podría haber sido elegido uno cualquiera de los dos lados, y ahí es donde interviene el azar. La conclusión es que «todo organismo debe considerarse como un sistema funcionalmente asimétrico» (99), es decir, en esta heterogeneidad biológica, siempre un lado será dominante.

La asimetría exterior corporal es efecto —¿o al revés?— de la de los hemisferios cerebrales, que nos coronan convirtiéndonos en flores interiores bipétalas. El proceso asimétrico de la materia viva alcanza en la diversa función de los dos hemisferios su mayor eficacia. La asimetría lleva consigo la renuncia a un modo anterior, estable y útil de funcionamiento. Los vivientes y sobre todo los humanos, optaron por la asimetría cerebral, porque diferencia y aumenta las posibilidades; lo mismo que la sexual, si fuéramos simétricos hombres y mujeres, ¿para qué estar juntos, si nada ganamos?. Por lo tanto es un paso adelante, aunque los riesgos sean grandes, pues en la simetría cada lado se mantiene siempre como reserva del otro, en el caso de deterioro de uno de ellos; no sucede lo mismo si cada uno tiene funciones diversas y únicas, como sucede en la humanidad, en la que la actividad mental más compleja está asimétricamente dividida entre el hemisferio izquierdo

y el derecho. Las investigaciones sobre la escisión cerebral muestran que cada mitad del cerebro es capaz de percibir, aprender, recordar y sentir independientemente de la otra, y que tales diferencias se corresponden con la forma en que cada mitad trata la información que viene y que sale. La misma estimulación es procesada de manera distinta por uno y otro hemisferio, lo cual nos hace ver que, más importante que el estímulo conductista es lo que hacemos de él. La realidad no es lo que cada hemisferio perciba, sino que cada uno hace real el interno y el entorno de modo diverso. Pero eso solo no justificaría la bilateralidad, pues cometidos diversos son procesados por el cerebro en lugares diferentes sin llegar a ser contralaterales; algunos investigadores han afirmado que es una incompatibilidad básica entre sus dos modos de procesamiento lo que ha dado lugar al desarrollo evolutivo en hemisferios opuestos, pues se interferirían mutuamente si coexistiesen en el mismo, por ser contrarios los estilos de procesamiento y las estrategias para enfrentarse a los problemas. El hemisferio izquierdo es verbal y lógico, calculador y matemático; por el contrario, el derecho percibe totalidades: un rostro, un paisaje, una situación dramática; también es apto para la percepción sonora y secuencias musicales. En el tratamiento de la enfermedad mental, cuando se usa el shock unilateral, resulta más efectivo si se aplica al hemisferio derecho, lo cual es una prueba de la naturaleza lateralizada del trastorno; el daño del hemisferio *izquierdo* es más común en la *esquizofrenia*, mientras que el del hemisferio *derecho* lo es en la psicosis *afectiva*; lo cual muestra que el primero está más dedicado al razonamiento y el segundo al sentimiento. Pero ha de existir un sutil equilibrio entre ambos, de manera que uno u otro dominen, según la tarea. Así, la misma conversación es procesada por el hemisferio izquierdo cuando se requiere prestar atención a la relación entre los conceptos, y por el derecho cuando se busca el aspecto emocional y estético. En Springer y Deutche 254 se resume así la oposición complementaria interhemisférica:

«*Hemisferio izquierdo*	*Hemisferio derecho*
Verbal	No verbal, visuo espacial.
Secuencial, temporal, digital.	Simultáneo, espacial, analógico.
Lógico, analítico.	Gestáltico, sintético.
Racional.	Intuitivo.
Pensamiento occidental.	Pensamiento oriental».

La distinción entre verbal y no verbal fue la primera que surgió en la investigación, pero hay que tener en cuenta que hay un lenguaje más representativo y otro más del sentimiento, y sólo el primero se considera del hemisferio izquierdo, por lo tanto mi arte de la poesía pertenece al cerebro derecho. En cuanto a que el izquierdo es secuencial, se refiere a la ilación de los razonamientos; pues hay también otra intuitiva propia del hemisferio derecho, como afirman los autores antes citados: «el hemisferio derecho controla la acción de cantar" (27); «el hemisferio derecho está involucrado de manera crítica en la música" (ibíd). La diferencia entre la secuenciación de ambos hemisferios se pone de manifiesto en el caso del músico Ravel, que sufrió una lesión en el hemisferio izquierdo: no podía leer ni escribir música (análisis), pero conservaba «una sutil capacidad para saber hasta qué punto una pieza de piano era bien ejecutada" (184); es decir, mantenía la secuencia intuitiva.

Es lógico pensar que cuando éramos como los animales y todavía no hablábamos y en su lugar cantábamos, los dos hemisferios eran menos asimétricos; como resultado de la especialización evolutiva, desarrollada de modo complementario, al lateralizar la mano derecha, el hemisferio cerebral izquierdo que la rige se hizo más eficiente y al sobrevenir el lenguaje representativo, todavía más —causación dativa. Entonces el encargado de la lógica representativa, de la palabra y de la mano derecha se hizo dominante, y el otro, el que tiene predilección por la música, por las tonalidades y armonías globales, los matices, los ambientes, se convirtió en dominado, quedando antiguo y atrasado. Se considera que ambos intervienen en todos los procesos mentales, pero que uno, generalmente el izquierdo —que rige la parte derecha del cuerpo— domina. La praxis es la dimensión vital más apartada de la persona, por eso puede uno ser asalariado en ella; se debe a que, al ser representativa, puede ser juzgada por su resultado, medirse, exigir en ella. En las otras no se debiera ser mercenario, lo cual equivale a venderse: las putas, los artistas, los curas; porque se trata de dimensiones inmanentes y subjetivas, condicionarlas es determinar al agente. La obra se da también en el arte (trascendencia) pero es fruto de la intuición, que es involuntaria, que no puede programarse. Todo lo que no es praxis es fiesta: el eros, el arte y el espíritu, y además la misma praxis, cuando es intuitiva, en el juego; de los dos hemisferios, el derecho parece ser el más hondamente nuestro. Cuando voy a una exposición con Carmen se calma en mí algo tenso: el cerebro izquierdo, que está siempre segregando pensamiento, al contacto con el otro, silencioso y apasionado, le sucede como a un río que bajaba por la montaña tumultuoso y entra en la mar. Nuestra cultura ha reducido las dimensiones vitales que no son praxis en beneficio de ésta; nuestra misión, la del arte, de la mística, de la filosofía ha de ser rebajarla, revaluar el cerebro derecho. Yo lo he intentado frecuentemente, como defensa: en el ejército teníamos un grupo de teatro, yo escribía los guiones, una orquesta, una rondalla, yo era también el encargado de los espectáculos festivos; en la enseñanza quité mi mesa de la tarima que se convirtió en escenario. La causa ha sido siempre mi deficiencia hemisférica izquierda, que tanto me ha hecho sufrir. En el bachillerato el profesor de matemáticas se ensañaba conmigo, pero cuando iba a la clase siguiente, que era de lengua y literatura, unida la intuición a la emoción, estaba en mi ambiente; pasar de una a otra era para mí un viaje interhemisférico.

Lo que está a un lado en nuestro cerebro está al contrario en nuestra mano. Así la praxis, en el lado izquierdo en nuestra cabeza, es de derechas; y el arte y el espíritu, a la derecha en el cerebro, es de izquierdas: «El hemisferio no dominante es el hemisferio de lo inefable... la experiencia de la 'unidad indiferenciada', es decir, de la fusión con el todo» (Rof *Ter* 98); el eros esta también relacionado por su relación con la intuición y la belleza, por lo tanto, también es de izquierdas. El análisis es de derechas, y la síntesis: el eros, el arte y el espíritu que lo odian, que se abandonan a la totalidad, son actividades de izquierdas. Esto nos permite decir que el hemisferio *izquierdo* es el *dativo* y el *derecho*, el *receptivo*, veamos si esto es así. Respecto al *género*, en el primer nivel vital, la espontaneidad no ha sido buscada por los experimentadores biológicos —ya hemos visto que perdió el combate en Nóvoa—; la adaptación —naturalmente—, sí: se dice que el hemisferio derecho está dedicado más a lo concreto. En el segundo nivel, la acción es claramente de derechas: la objetividad, el análisis, la abstracción; y la pasión es nítidamente de izquierdas. En el tercer nivel, la expresión y la libertad tampoco —como

dativos— han sido medidos; la comunicación y el amor son de izquierdas. Respecto al cuarto nivel, no hay mediciones ni de la unión ni de la comunión. Podemos concluir, con una razonable seguridad, que la izquierda es receptiva y la derecha, dativa. De esta manera la homogeneidad y la heterogeneidad tienen una base neurológica, es decir, comprenden a la persona desde su cala vegetativa, no son simplemente adiestramiento, tienen su base en el propio organismo: un hombre de derechas o de izquierdas lo es desde su raíz y lo mismo la mujer. El que es de derechas lo es constitutivamente, difícilmente podrá hacerse de izquierdas, y lo mismo al revés. Pasando ahora al sexo, al ser la derecha la parte de la praxis y ser preponderantemente masculina, este lado sería el dominante en los hombres; y puesto que la izquierda es dominante en el eros, el arte y el espíritu, dimensiones más femeninas, esta parte sería la dominante en las mujeres. Siempre se han relacionado a la mujer con la izquierda y al hombre con la derecha; en sánscrito 'vámá' significa tanto 'hembra' como 'izquierda' " (Woodroffe Prin 675), y en Grecia los hipocráticos creían que el feto estaba en la parte derecha de la matriz si era niño y al revés se era niña y cuando se deseaba engendrar a un niño se aconsejaba atar el testículo izquierdo y al revés; pero podemos averiguar un poco más. Ya desde Darwin sabemos que la mujer está menos diferenciada biológicamente, que en todo el reino animal la hembra tiene gran semejanza con el macho joven de la misma especie, Marañón trató de ello, como hemos visto; vamos a ver que esto se comprueba también en la lateralización interhemisférica. Que las áreas cerebrales interesadas en el lenguaje se encuentran más en el lado izquierdo del cerebro se sabe desde mediados del siglo XIX. «El hecho de que no aparezcan perturbaciones del lenguaje en niños en quienes han sobrevivido en edad muy temprana lesiones del hemisferio cerebral izquierdo, que afecta precisamente la zona clásica del lenguaje, prueba bien palmariamente... que el territorio psicocortical del lenguaje, localizado generalmente en el hemisferio izquierdo, no está en modo alguno preformado, sino que se adquiere en el transcurso del desarrollo individual" (Nóvoa *Phy* 95); demuestra que la lateralización es un proceso. Pero a pesar de la antigüedad de estas investigaciones, hasta hace muy poco no se ha sabido que hay diferencias en la lateralización cerebral de ambos sexos, por lo que este autor, preocupado como hemos visto por la asimetría, no pudo juntarla con la sexualidad. Por una parte ve que la mujer está menos diferenciada: «Es la hembra la que posee... una fuerza interna menos diferenciada que la que anima al macho de la especie" (*Muj* 49); por otra parte, afirma que la asimetría es diferenciadora: «La asimetría funcional del cerebro. .. nos obliga a considerar todo ser vivo como un sistema estacionario asimétrico, y la asimetría, como expresión de un proceso de diferenciación" (*Phy* 54); le faltó concluir la menor asimetría en la mujer, porque entonces todavía no se habían descubierto las capacidades del cerebro derecho. Pero le anduvo cerca: «los elementos *intersexuales*, ¿se encuentran uniformemente repartidos en el soma, o por el contrario, dominan unos *en un lado* del cuerpo, y en *la mitad opuesta* los otros?" (21). Nombrar lados corporales es hablar de los hemisferios que los rigen: vemos, pues, juntos sexualidad y hemisferios. Nóvoa llamaba *andryones* a los «elementos masculinos», y *gyniones* a los «factores femeninos», unos a un lado y otros a otro... Sólo desde hace veinte años se conocen las diferencias sexuales en la lateralización cerebral, halladas como resultado de las investigaciones sobre los trastornos del habla: «La afasia como consecuencia de lesiones en el hemisferio *izquierdo* se daba tres veces más frecuentemente

en el *hombre* que en la mujer" (Spr y Deut 190); «tanto las capacidades lingüísticas como las espaciales tienen una mayor representación *bilateral* en las *mujeres* que en los hombres" (191). Esta menor lateralización se produce ya en la niñez: "En un test de percepción táctil se averiguó que en los *niños* había diferencia entre las aptitudes de ambas manos, pero no en las *niñas"* (193). Con lo cual se llega a la conclusión de que «el sexo femenino está menos lateralizado que el masculino" (197). Ello corrobora lo que sabíamos de la menor diferenciación de la mujer, que no se reduce ya a un asunto de glándulas, que alcanza la arquitectura neurológica básica de la persona.

Vemos así que la dualidad interhemisférica está relacionada tanto con las dimensiones vitales —eros, praxis, arte y espíritu— como con la dualidad dativo/receptiva. Como artista, como místico y como amante, se es de izquierdas; como práctico, como científico y como filósofo, de derechas; pero, aunque en diferente proporción, en todas las dimensiones vitales nos valemos de los dos hemisferios, esto es lo que llamaremos en la investigación siguiente 'integración, aquí ya en la cala vegetativa. Se ha podido comprobar esta heterogeneidad en una persona que tenía los hemisferios seccionados quirúrgicamente: «El día en que se daba el caso de que los dos hemisferios de P.S. *hacían la misma valoración de sí mismo*, sus amigos y otros asuntos, P.S. era un adolescente tranquilo, servicial y atrayente. Los días en que los hemisferios izquierdo y derecho estaban *en desacuerdo* con respecto a estas valoraciones, P.S. se tornaba difícil de tratar" (Spr y Deut 279): integración y desintegración. Entonces, los dos juntos, pero dominando siempre uno u otro, según la dimensión vital. En la praxis diaria la dominancia es del izquierdo. Rof denuncia la actitud analítica que es sólo de este hemisferio, 'pensamiento operatorio' le llama; yo no le veo ningún problema, si es riguroso, siempre que esa praxis operatoria esté complementada después —mejor que al mismo tiempo, la desvirtuaría— con actividad lúdica, erótica, estética, mística. Las dimensiones vitales generalmente se mezclan, aunque una de ellas domine y, por lo tanto, también hay aquí la dominancia de un hemisferio; pero cuando me hallo profundamente en una, esa ha de obtener máximo predominio a nivel vital y por lo tanto, también biológico. En el arte, el dominante es el hemisferio derecho. Ello debe ser la causa de que vitalmente me encuentre los veranos, que dedico a la creación, en un estado diferente; en esta época, me hago inhábil para sostener incluso una conversación cualquiera de tema habitual, hasta un niño pequeño me podría dialécticamente; por eso Carlos, a quien veo sólo en verano, me considera imbécil, además se me va la voz. Esta es mi experiencia, que debe responder a que mi hemisferio cerebral práctico casi se me atrofia. Pero es en el espíritu donde me he dado cuenta más de la integración interhemisférica, porque encontraba cosas que no sabía explicarme mientras no supe de ella. La primera experiencia sorprendente fue cuando comulgué por primera vez. Estaba acostumbrado a ver a la gente orando simétricamente, con las manos juntas en el centro del cuerpo; otros más exaltados, ponían los brazos en cruz. Yo creía que eran posturas rituales, que no tenían nada que ver con el espíritu; que incluso eran a él contrarias, pues sí con las manos juntas de rodillas estuvo durante milenios el suplicante delante de su señor; hay una perversión típicamente deísta: convertir el espíritu en opresión. Pero en la comunión, los brazos inicialmente caídos, se me levantaban ellos solos y tomaban posturas simétricas de adoración, muchas y muy diversas: las manos se abrían extendidas, se juntaban a la altura del pecho, a la altura del entrecejo, por

encima de la cabeza figurando una llama, yo las dejaba hacer. Al mismo tiempo de mi garganta salían cánticos; había hecho yoga antes y sabía de la simetría de sus posturas, la causa debe ser que así pueden ser armonizados los hemisferios. Pero en mi experiencia personal hay más pruebas de esta necesidad de integración. Cuando me excomulgaron me dediqué sólo a la unión: sentado, simétrico, con las manos en actitud de oración a la altura de la cabeza, los nudillos de los pulgares se me clavaban en el entrecejo, con los ojos cerrados y la mirada en él, me costaba un gran esfuerzo, porque los músculos del ojo derecho se resistían a causa de mi asimetría ocular. Había estado yendo a oculistas y había hecho ejercicios de coordinación, pero no mejoraba y tenía que leer con un ojo tapado; esto me hace ver que en la oración se coordinan mejor los hemisferios que el simple ejercicio muscular. Otras experiencias: En la comunión mis manos —ajenas a la voluntad— con frecuencia hacían círculos frotando mi cráneo como si quisieran juntar las dos partes y también, puestas una a cada lado con todos los dedos en la juntura de los hemisferios andan hacia atrás y adelante, frotándola. En cuanto a la voz, de mi garganta fluye el canto, que es un arrullo de timbre generalmente femenino, sin sentido; puede interpretarse como la acción de mi hemisferio derecho sobre el izquierdo. En los autores citados he encontrado una prueba de que la oración tiene que ver con la ausencia de intervención del hemisferio izquierdo —el de al praxis—: En «lesiones producidas en el primer gyrus temporal, o área de Wernicke (hemisferio *izquierdo* ; el discurso) puede estar formado en su mayor parte de expresiones sin sentido, aunque suenan fluidas, como en la siguiente conversación: Examinador: ¿Cómo enfermó usted?. Paciente: ¿Eh malati? ¿Eh favili? Abelabla tai...” (Spr y Deut 58—9). «Estos pacientes no suelen darse cuenta de que su habla es defectuosa o sin sentido y continúan hablando como si no pasara nada” (ibíd); yo sí me doy cuenta en la comunión, cuando por un segundo la dejo y la juzgo —hemisferio izquierdo—, que en mí no está dañado y me informa. Otra de mis experiencias tiene que ver con este balbuceo místico: también cuando me estiro como los gatos me viene, ¿será tal vez porque entonces se ponen en comunicación ambos hemisferios y el derecho se hace dominante?; ello explicaría neurológicamente este «don de lenguas». La asimetría es ruptura de la inmovilidad, contraria a la praxis; la simetría es —en ésta— sumisión a la autoridad —el soldado simétricamente parado ante su capitán, firmes, como una estatua—, pero en el espíritu es ausencia de praxis; con la simetría el espíritu logra: a) que la praxis desaparezca, b) que la heterogeneidad interhemisférica se acreciente, pues de esta manera el resto del cuerpo ayuda a los hemisferios cerebrales, sobre todo las manos, las palmas unidas, todo mi ser concentrado en ellas, o abiertas, extendidas, entregadas. Probablemente mi asimetría corporal, que puede ser favorable para el arte por el inconformismo que implica, es un inconveniente para el espíritu. Veámoslo en un gran santo: «Después de la iniciación, Nagtá empezó a enseñarme las diversas conclusiones del Vedanta monista y me pidió que retirara la mente por completo de todos los objetos y que me zambullera hondo en el Ser. Pero a pesar de todas mis tentativas no pude cruzar por completo el reino de nombre y forma y llevar mi mente al estado no condicionado. No tuve ninguna dificultad en retirar la mente de todos los objetos del mundo. Pero la figura radiante y demasiado familiar de la Madre Bienaventurada... se me apareció como una realidad viviente. Su sonrisa hechicera me impedía pasar al Gran Más Allá. Lo intenté una y otra vez, pero ella siempre me cerraba el camino. Desesperado, le dije a Nangtá: ‘No hay nada qué

hacer. No consigo elevar mi mente al estado no condicionado y verme frente a frente con el Ser' Se exasperó y me dijo en tono tajante: '¿Qué? ¿No puedes hacerlo? Pero debes». Miró en derredor. Hallando un pedazo de vidrio, lo levantó y me lo clavó *entre las cejas*. 'Concentra tu mente en este punto!», exclamó con voz de trueno. Luego, con firme determinación me puse de nuevo a meditar. Apenas la forma agraciada de la Divina Madre apareció delante de mí, *usé mi discernimiento* como espada y la partí en dos. Cayó la última barrera. Mi espíritu en seguida se alzó más allá del plano relativo y me perdí en éxtasis" (Ram 3 38). Con el cerebro izquierdo aniquila lo que en el derecho le estorba, quita el impedimento: él es el activo, el que prepara el terreno, el que hace el esfuerzo de acercarse al derecho, como si él fuese el orante mismo y el derecho la deidad y lograse con su acto interesarla, y cuando lo logra es recibido por ella; hay aquí una recepción indeseable que es apartada para lograr otra de una mayor totalidad. Orar es pasar de la dominancia del cerebro izquierdo a la del derecho, para lo cual o bien aquél tiene que ir hacia éste o bien al revés, pero lo más sencillo es que el izquierdo, que es el dativo, inicie el movimiento de alcanzar la recepción del derecho; en este caso, aquél pretendía una recepción mayor de la acostumbrada, por eso antes tenía que destruir ésta. La oración hace que de la dualidad orante/deidad pasemos a la integración interhemisférica que unificándonos, hace nacer en nosotros el espíritu.

Hemos tratado de ver la relación entre la lateralidad biológica y la genérica y la sexual. Respecto a esta última, hemos encontrado que la mujer es menos asimétrica; se ha comprobado que el cuerpo calloso —sistema neural que pone en conexión ambos hemisferios— está más desarrollado en ellas. Si ambos hemisferios están mas conexionados en la mujer ello quiere decir que disponen más de ambos lados, que ellas son más heterogéneas, que pueden ser más fácilmente masculinas que ellos femeninos. Nosotros somos más asimétricos. La conclusión es doble: primero que los hombres en general son más del cerebro izquierdo; ellas, del derecho; y segundo, ellas tienen el cerebro más integrado —lo cual se traducirá en la cala vital en una mayor heterogenidad— y nosotros más desintegrados. Si en la mujer están más juntos ambos hemisferios y más repartidos entre los dos sus funciones ello quiere decir que es más dúctil. Puede ser más fácilmente de un lado o del otro o de ambos. Pasando a la cala vital, la mujer ha optado por la izquierda, y el hombre por la derecha; la mujer, por la menor diferenciación y el centrismo; el hombre por una diferenciación mayor y el extremismo. Esto está de acuerdo con la recepción y la dación: la primera exige tener en cuenta más lo otro; la segunda prescinde de ello más fácilmente Y está de acuerdo también con la historia: el hombre dramáticamente extremado, perdido muchas veces en elucubraciones fantásticas; la mujer con los pies más en la tierra. Que la mujer es más heterogénea se ve en la facilidad que con que modernamente se ha hecho cargo de tareas siempre consideradas de hombres, en cambio se ve también la dificultad con que los hombres asumen tareas siempre consideradas como de mujeres. Ellas se ponen pantalones con toda naturalidad y nosotros no nos ponemos faldas; la vida de la mujer es más ancha; tendrían que ver si la del hombre, como compensación, es más honda.

aforismos sexuales y genéricos

La vida es siempre género de vida: la dación vital es el género masculino y la recepción el femenino; por lo tanto, el género es antes que el sexo.

* * *

La *vida* es dación receptiva y recepción dativa, masculinidad y feminidad; la *humanidad* es hombres y mujeres; son lo mismo, pero la primera tiene en cuenta el género y la segunda el sexo.

* * *

'El hombre', tal como se concebía secularmente, es sólo la mitad de la mitad.

* * *

Él es necesariamente femenino, pues nadie puede dar sin recibir, se gastaría; ella es necesariamente masculina pues si sólo recibiera explotaría.

* * *

El género humano es masculinidad y feminidad independientemente de su sexo; hay dos géneros de vida, el masculino y el femenino, para mujeres y hombres.

* * *

No somos sólo hombres y mujeres, que son dos sexos, sino también masculinos y femeninos, que son dos géneros, no siempre coincidentes.

* * *

La feminidad no es una esencia, es un género de actividad, y lo mismo la masculinidad. No se trata de una pareja que tengo dentro sino de mis dos posibilidades vitales.

* * *

Los géneros no pueden confundirse con el erotismo ni la sexualidad, o al menos no es directa su relación. La vida es genérica no sólo en el eros sino también en la praxis, el arte y el espíritu.

* * *

Algunos tienen nostalgia de aquél mundo en el que el sexo sometía a las mujeres y se hablaba con orgullo de la diferenciación sexual; pero se quedaba uno desmedrado y a la defensiva con su medio género.

* * *

La feminidad no está sólo en las mujeres, se halla inmensa en los niños y también en los hombres; la masculinidad no se halla sólo en los hombres, hay muchas masculinas que sin embargo no dejan de ser mujeres.

* * *

No podemos entender la vida que ellas son si no la vivimos desde ellas mismas; no es imposible desde el sexo, sólo podemos aprehenderla desde el género.

* * *

Todos los seres humanos podrían ser masculinos y femeninos aunque no hubiera hombres y mujeres; pero como los hay, es el sexo quien configura y matiza y da el estilo a nuestros dos géneros.

* * *

Si la vida no necesitara ser genérica, para nada querría el sexo.

* * *

No se puede despachar sin más el sexo a la biología, porque se escapa y se nos aparece constantemente vestido de género.

* * *

Si sólo hubiese hombres podríamos seguir siendo masculinos y femeninos, pero qué tristeza los dos géneros sin los dos sexos.

* * *

¿La esencia de la mujer es su feminidad? Sí, pero también su masculinidad. ¡Su generidad! Pero también su sexualidad: su sonrisa, su ritmo. * * * ¡Mis identidades genérica y sexual divergen!

* * *

La vida es dual por fuera y por dentro. La dualidad sustantiva hace a los hombres y a las mujeres; la adjetiva hace lo masculino y lo femenino. Pero también al revés, depende desde donde se mire.

* * *

La masculinidad y la feminidad que somos nos vienen de nuestro padre y de nuestra madre: si me engendraron un hombre y una mujer es natural que yo tenga algo del uno y de la otra; si mi madre hubiese sido también padre, ¡qué macho sería!

* * *

La feminidad que vive un hombre no es la misma que la de una mujer. Hay una diferencia entre hombre y mujer más básica que la del género, y es la que hace

atractivos entre sí a los sexos; hace que la mujer sea para los hombres fascinante y misteriosa, como ante un país extraño en el que siempre te sorprendes.

* * *

El sexo no agota el género, pues hay género biológico y hasta en la naturaleza; el género no agota el sexo: la sonrisa de mi amada, el ritmo de su andar.

* * *

El sexo es la manera que cada hombre y cada mujer tienen de entremezclar el darse y el recibir. El cuerpo nos sexualiza; si fuéramos almas seríamos sólo género.

* * *

El sexo es la base del género; el género es el anexo del sexo.

* * *

El género es la actividad dual y el sexo son los dos cuerpos.

* * *

El género muchas veces se opone al sexo: que Carmen sea tan alienada; que yo, tan modoso.

* * *

Diferencias sexuales: pelo, voz, pechos. Diferencias genéricas: cariñoso, expresiva.

* * *

La feminidad pura estaría en una mujer que fuese enteramente receptiva y nada dativa, pero es imposible que nadie sea lo uno sin ser lo otro.

* * *

Si comparamos a un homosexual con una mujer, vemos que aquél externamente parece más femenino pero por dentro es tío; en cambio ellas pueden parecer externamente masculinas, pero en su interior se encuentra la feminidad más tierna, aunque a veces sea difícil hallarla.

* * *

¿Me enamora tu sexo o tu género de sexo?

* * *

No es lo mismo sexo que género: un homoerótico es femenino pero no mujer; una lesbiana es masculina, pero no hombre. Los: 'homosexuales' tienen el mismo sexo, pero diferente género.

* * *

En algunas uniones eróticas la masculinidad es ella y él es la feminidad.

* * *

El género no agota el sexo: no hay nada en este mundo ni en el otro tan hermoso como el cuerpo desnudo de una mujer.

* * *

Yo no quiero un hombre que haga de hembra, por muy femenino que sea: quiero una mujer. Porque yo soy hombre y sólo una mujer me completa.

* * *

Un homosexual es un hombre que vive eróticamente como mujer, hombre que no se siente masculino sino femenino. Es hombre pero su actividad erótica es femenina.

* * *

Un hombre por muy gorda que tenga la voz, por muy gordos que tenga los cojones no es más masculino; será tal vez más macho. Es más masculino si es activo, espontáneo, expresivo y si está enraizado hondamente en su grupo y es potente. Una mujer no será más femenina si esta muy buena, etc., será más hembra. Lo es si se adapta y es apasionada, comunicativa y amorosa, y se deshace toda ella en una fiesta.

* * *

El hijo recibe de su padre la dación y de la madre la recepción, pero no es siempre así, a veces es al revés, al menos en algunos niveles vitales.

* * *

El sexo no es la sustancia con dos accidentes, está todo él en la dación y todo en la recepción, siempre es sexo genérico.

* * *

Yo estoy orgulloso de mi feminidad, pero no quiero ser mujer, me encuentro a gusto como hombre femenino.

* * *

La vida es dual masculino-femenina en el eros, en la praxis, en el arte y en el espíritu, Independientemente del sexo del viviente.

* * *

La feminidad no me viene del sexo, que sólo me daría masculinidad; ¿de dónde pues? De la vida que es dación y recepción y no puede ser lo uno sin lo otro.

* * *

La esencia de la mujer es la mujeridad, no la feminidad, porque puede hacerse masculina y no por ello deja de ser mujer. La esencia es el sexo no el género. Si me enamorase la feminidad, los niños son femeninos y muchos hombres; lo que me atrae es el sexo matizado por el género.

* * *

El sexo está más cerca de la biología; el género tiene más que ver con la cultura; pero el primero lo vivo eróticamente y el segundo también es biológico, pues mi dación básica depende de mi sexualidad.

* * *

La recepción es recibir también con el cuerpo y las mujeres están más capacitadas por su sexo.

* * *

Siempre hay acogimiento en las mujeres: sus pechos, su voz, sus temores; por eso no me importa que ella se enfade y tengo paciencia.

* * *

El género es más amplio que el sexo, pues se refiere también a la naturaleza, como el monte y la mar, y a actividades, como construir o adornar; el sexo es más amplio que el género, pues yo soy hombre y los abarco a ambos.

* * *

¿No eres hombre si no te das? No serás masculino, pues las mujeres también se dan.

* * *

Los hombres que son muy masculinos eligen profesiones masculinas: ejército, explorador; los que somos femeninos escogemos profesiones femeninas: maestro, poesía.

* * *

La actitud gallega de no decir claramente las cosas es femenina, pues he visto que hacen lo mismo las niñas. Galicia somos los gallegos y las gallegas femeninos; Castilla son los castellanos y las castellanas masculinos: en ambos casos, dos sexos para un sólo género.

* * *

¿Qué mas da que alguien: política, arte, etc. sea hombre o mujer? Lo importante es su actividad dativa o receptiva, su genero más que su sexo. Una mujer puede ser de derechas y sigue siendo mujer.

* * *

Las mujeres tienen un agujerito, pero eso no importa mucho para ir al mercado, ser médico. Y unos pechos también, pero están dormidos cuando conduce después del trabajo. Quiere esto decir que en la vida diaria importa más el género que el sexo.

* * *

Un homosexual puede ser más masculino que un heterosexual; sin embargo eróticamente es como una mujer.

* * *

Cuando soy femenino lo soy desde mi hombredad, mi feminidad es masculina; cuando Carmen es masculina lo es desde su mujeridad, su masculinidad es femenina.

* * *

A veces masculino y a veces femenino, pero siempre hombre; puedo cambiar de género, pero no de sexo.

* * *

¡Que el sexo no sea la cárcel del género!

* * *

El género es la dación/recepción vital humana encarnada en el sexo. No hay género sin sexo ni sexo sin género. Llego a tu sexo a través de mi género, llegas a mi género a través de mi sexo.

* * *

La vida es una naranja partida por la mitad y cada mitad dividida en dos partes. 2 y 2 en este año 2.005.

* * *

Ni es verdad que el sexo sea sólo biológico, pues yo amo a mi amada por su sexo; ni que el género sea cultural, pues ya el feto es heterogéneo.

* * *

Los dos géneros están siempre acompañados, en cambio el pobre sexo tiene que buscarse por ahí la vida.

* * *

En la infancia los dos géneros campan libres, en cambio en los adultos uno mantiene, como quiere Freud, el pie en el cuello del otro.

* * *

¡La confusión de género y sexo, cuánto sufrimiento! La cultura ha consistido siglos y milenios en maniatar y amordazar al otro género.

* * *

Que los dos salgan a la calle: mira, ése es el XX y éste, el XY; esos son tus andrógenos y estos mis estrógenos; ésa es su dación y ésta mi recepción.

* * *

Soy una fuente sexual manando en dos caños genéricos.

* * *

Uno es el básico y el otro el anexo, ninguno dominante, ninguno recesivo, los dos pimpantes.

* * *

¡Ya está bien, tantos siglos y siglos y el sexo de guardián de sus dos géneros!

* * *

¡Ya no son Caín y Abel mis dos géneros!

* * *

El sexo pone el toque, el matiz, el encanto a los dos géneros.

* * *

Freud y Marañón estaban empeñados en que no había más que un sexo, y no sólo hay dos sino que además hay dos géneros.

* * *

El empeño de poner un gurka a las mujeres, negarlas, inexistirlas, ya no hay más que hombres, estamos al fin libres de ellas: es el intento imposible de algunos hombres de aniquilar la propia feminidad.

* * *

Que el *uno* cese en su dominio: *dos* sexos y *dos* géneros.

* * *

Los míos y los tuyos juntos, ¡cuántas combinaciones y qué inmensas las posibilidades de nuestros cuatro géneros!

* * *

Se acabó la esclavitud de sexo único: ahora reina el género.

§ 13. *Integración*

La invención de la Trinidad divina cristiana, era buena en sí, pero no se ha sabido realizar; tendría que haber sido concebida como el Padre, la Madre —María— y el Hijo. De esa manera el cristiano tendría claramente las opciones masculina y femenina y la integración figurada por la deidad; el espíritu no puede ser una persona, como no lo puede ser el eros: es lo que se vive. Tendría que haber sido lo que uniese al Padre y a la Madre para que naciese el Hijo, entonces habría sido una religión que serviría de base también para la vida erótica. Otras supieron juntar masculinidad y feminidad, por ejemplo, en la cultura sumeria, la diosa Inanna, llamada después en Babilonia Isthar:

> «Su *lado derecho* lo adornan con vestidos de *mujer*,
> ellos desfilan ante la pura Inanna.
> Yo quiero dirigirme a la gran Señora del cielo, a Inanna, para una salutación.
> Su *lado izquierdo* lo cubren con vestidos de *hombre*,
> ellos desfilan ante la pura Inanna...
> Los *hombres* jóvenes portando arcos le cantan,
> ellos desfilan ante la pura Inanna.
> Las *doncellas*, las sacerdotisas *shu-gi* peinadas,
> desfilan ante la pura Inanna.
> Le pusieron la espada, el hacha de doble filo ante ella" (Lara 37).

Se trata de un canto a la integración sexual antestada con el vestir el lado derecho masculino con ropa de mujer y el lado izquierdo femenino con ropa de hombre, y también con el desfile de ellos y ellas y con la doble hacha, símbolo de esta integración, que alcanza desde Sumeria a Creta, la cultura más vitalmente ancha de nuestro antiguo entorno.

La primera integración es la primordial, que el psicoanálisis explica así:

> «Si el niño de pecho fuera capaz de comunicar sus sensaciones, declararía, desde luego, que el *acto de mamar* del seno materno constituye *el más importante de su* vida... No sin cierta sorpresa averiguamos, por medio del psicoanálisis, cuan profunda es la importancia psíquica de este acto, cuyas huellas persisten luego durante toda la vida. Constituye, en efecto, *el punto de partida de toda la vida sexual y el ideal, jamás alcanzado*, de toda satisfacción sexual ulterior, ideal al que la imaginación aspira en momentos de gran necesidad y privación" (Freud, *Intr* 2318).

Todo esto es, para nosotros, indudable; mejor dicho, es nuestra verdad más profunda: que el entrañamiento es la fuente única de la vida humana, que todo lo que somos después —dejando aparte la biología— tiene ahí su manantial; echemos

a todos los dioses mundanos, nuestra madre es la única sacerdotisa que oficia con su cuerpo y con todo su ser en esta religión de la vida. Nada humanamente vital hay antes, todo viene a continuación; por lo tanto, si alguna vivencia es la primera es ésta, origen de las siguientes. Todo lo importante que venga después, no solamente como Freud dice, viene condicionado: tiene en él su manantial. Al comienzo es juntamiento total sin nada intermediario, por lo que no se origina en él mismo la praxis, que exige una estructura cognoscitiva; ni el arte, que exige otra intuitiva; pero sí el eros y el espíritu, que no son mediados por ninguna. La diferencia entre estas dos dimensiones vitales consiste en que el eros es integración sexual —en nuestro sentido, no en el de Freud— y el espíritu, genérico. La primera junta dos personas sexualmente —en la homosexualidad genéricamente— diversas, pero siempre dos o más, pues la masturbación no alcanza la humanación erótica, se queda en el vegetativo instinto; el segundo, en la unión, junta los dos géneros de una sola persona y, en la comunión, la integración genérica básica es ayudada por la sexual. Volviendo a la anterior discusión de si es antes el género o el sexo, vemos que, finalmente, gana el segundo, pues en el entrañamiento el infante, que se da enteramente para ser acogido, hace el papel sexual masculino y la madre el femenino. En esta relación primera se va desarrollando en el infante también su recepción sexual y consecuentemente la masculinidad y feminidad genéricas. En cuanto a la vivencia, eros y espíritu son similares: el paraíso, la totalidad; no los oponemos, como hace el deísmo: nuestra diosa está desnuda en la adoración erótica y se viste —como nosotros— en la mística. Las dos dimensiones vitales son hermanas, hijas de la misma madre, la integración primigenia; su único enemigo es el retraimiento de la conciencia. En un principio sólo existía mi entrega y tu acogimiento, madre, había vida, pero no había mundo ni tampoco estaba su Creador. Pero no era la noche, que más bien es ahora, entonces éramos vida pura, eros y espíritu juntos; nunca se juntaron después, de ahí la nostalgia de aquella inmensa vitalidad. ¿Pruebas de que esto que digo es verdadero? Mi primer testigo es nuestro autor, que dice que mamar del seno de la madre es vitalmente lo más importante. Cuando hago el amor estoy reviviéndolo y necesito encontrar la boca de mi amada y ahondar en ella, porque es la heredera del pecho materno. En cuanto al espíritu, hemos visto su relación con el edipo infantil en mi excomunión, pero hay otras muchas huellas; yo notaba cuando comulgaba que se me entreabría y se me humedecía la boca y la lengua curvada se me aproximaba a los labios; después supe que ésa es la posición de los infantes que maman; mirando las fotos de Ramakrishna en éxtasis, veo que está también con la boca entreabierta. Otra prueba más de la relación del espíritu con mi madre es el balbuceo espiritual, que tiene su origen en el infantil. Otra, el llanto místico del reencuentro, semejante al infantil. Y una última personal y humorística: al guía espiritual del grupo en donde yo comulgaba le llamaban Bapak, que quiere decir «papá» en indonesio, y los comulgantes lo invocaban por este nombre. Yo decía «vapa», con una uve pronunciada muy claramente distinta de la be de ellos; recuerdo especialmente cuando nació Diana, en una clínica en la plaza del conde Súchil, cerca de la Peña vegetariana, donde el grupo se reunía entonces. Yo dejé a Carmen con su niñita junto a ella y me fui a comulgar. Entonces todavía faltaba mucho para que tuviese como diosa a la vida, sin embargo estuve en la comunión todo el tiempo diciendo con gran amor, «vapa, vapa»; luego me di cuenta de que es el nombre infantil de «guapa». La unión de las manos podría tener además el significado neurológico que hemos visto en la investigación anterior; son lo único desnudo que lle-

vamos, podrían ser también recuerdo del cuerpo de mi madre y del mío juntos. Estas son las huellas que dejó en el más alto nivel vital de las dimensiones erótica y mística la integración primordial.

Veamos cómo continúa el pasaje que estamos comentando: «De este modo, forma *el seno materno* el primer objeto del *instinto sexual*... Pero al principio no tarda el niño en... *reemplazarlo* por una parte de su propio cuerpo... De este modo se procura placer sin el consentimiento del *mundo exterior*... Por lo tanto, resulta un acontecimiento de gran importancia el hecho de tropezar... con los órganos genitales, encontrando así el camino que acaba por conducirle al *onanismo*». La integración con la madre es convertida en objeto del instinto, y de esta manera, lo que comenzó siendo entrañamiento acaba en la solitaria libido. «El principio básico convencional, todavía algo oscuro, pero del que no podemos prescindir en Psicología, es el de instinto" (2039). Es un principio único, el psicoanálisis es monista: el apetito, el deseo erótico como origen de la vida; pero el deseo es una cosa quieta, desesperada, neurótica. Freud lo toma como punto de partida porque «se nos muestra el 'instinto' como un concepto límite entre lo anímico y lo somático" (2041). El maestro nos retrotrae con esta concepción al paralelismo psicofísico cartesiano que buscaba en la glándula pineal su confluencia. En ningún momento se juntan mi organismo —es decir su representación por mí— y lo que mediante él vivo. Como el funcionamiento de esta máquina con la que estoy escribiendo: es un útil para la plasmación de mi pensamiento en el papel; ella, en sí misma, es asunto del mecánico, ruedas y electrónica. La máquina incorporada a mí, es sólo instrumento de mis ideas; lo que hay bajo la carcasa, sólo importa si se estropea; entonces vendrá el mecánico a arreglarla. Si alguien plantea la relación entre esto que estoy escribiendo y el trabajo de la máquina —lo mismo que si plantea la relación entre la vida en la cala vital y en la vegetativa— yo le diré que a mí sólo me importa saber sobre mi expresión, es decir, la segunda. Freud tendría que partir, a nuestro entender, de un concepto que fuera válido tanto para una como para otra cala, no que sea el paso imposible de la una a la otra; la vida es integración, en ambas. Antes del instinto erótico está la integración sexual, que consiste en darse y recibir; Freud propone también dos instintos: uno de vida que es la libido y al que también llama 'eros' y otro de muerte; pero decir que la vida es un instinto o necesidad o ganas es depauperarla, todo lo más ese instinto necesitante es la mitad, la dación, que busca la recepción; si además hay otro de muerte, tendríamos tres. La vida sería la integración de los dos primeros y la muerte su desintegración; que hay vida y que hay muerte nadie puede negarlo, pero la vida no es instinto, es todo lo que hay, es estar vivo, sólo podría serlo la muerte, pero la muerte es la ausencia de todo; es cierto que los instintos son dos, pero son el de darse y el de recibir: ellos configuran toda la actividad de la persona, y también la libidinal, que nace dativa o receptiva, como cualquier otra. «El objeto del instinto es la cosa en la cual o por medio de la cual puede el instinto alcanzar *satisfacción*" (2042), es decir, el deseo de satisfacción de una necesidad propia. La vida es para Freud esencialmente *ganas eróticas* y su satisfacción; es un concepto individualista, pues de aquí no se puede pasar nunca a la integración, ni aunque fuese ganas *de coitar*, pues en esa concepción cada uno trabaja para sí. Parte del uno y llega dificultosamente al dos, por eso le cuesta tanto llegar a la diferencia sexual. El infante cuando nace es ganas de mamar, ganas de masturbarse; jamás se integra con la madre, al contrario, tiende a encerrarse en sí mismo, a servirse de los demás para satisfacer esas

sus ganas primordiales. El instinto es la pulsión y el infante se pone a satisfacerla, en esto concluye su vida. Es un solitario, una especie de extraterreste al que la madre jalea para que vaya saliendo de sí y se vaya entrañando; hasta tal punto lo consigue que en seguida no puede estar solo, necesita a la madre con él y no por el placer sino por la compañía. Hay una etapa solitaria que o es mínima o puede durar toda la vida; la libido la explica, porque los neuróticos sólo saben de ella, pués se le escapa la otra. El infante nace extraño y se va entrañando; la libido freudiana analiza sólo lo primero. Al comienzo mama de su madre —ella es pasiva, la feminidad lo es: un cuerpo sobre el que el infante se satisface igual que un potro pace en un prado. Vivir es tener ganas eróticas y satisfacerlas: esta sería la vida plena, muchas ganas y mucha satisfacción, parece una concepción hedonista, satisfago mis ganas porque ello me causa placer, cuando uno es mayor no siempre o casi nunca es esto posible, pero en la vida del infante, que tiene unas demandas muy elementales, que además él se las apaña para no depender de nadie, es la felicidad: tengo satisfechas mis ganas eróticas—también las alimenticias, muy relacionadas con éstas al comienzo— soy feliz. Pero hay una escisión, por una parte yo satisfaciendo mis ganas y por otra el mundo exterior; yo paso a él, lo construyo trasmutando mis ganas; la vida mundana me debe su existencia, pues no consiste en otra cosa que mis propias ganas convertidas en arte, en ciencia, en espíritu. Para ello tiene que convertir estas ganas en 'energía', el significado del término alemán —Trieb— le ayuda pues significa ambas cosas. Reduciéndonos a la dimensión erótica en la que todavía no son energía, estas ganas tienen un fin, son ganas placenteras de algo: de chupar, de defecar, de masturbarme. Yo soy el protagonista único, mi madre no es más que una ayudante. Cuando llegue a la pubertad, estas ganas mías incluirán a otra persona del otro sexo, no sabemos cómo se podrá pasar de lo uno a lo otro, en realidad no haría falta, podría seguir autoerótico durante toda la existencia, pues la otra persona, como hacía antes mi madre, no hace más que satisfacer *mis* ganas. Es ésta la concepción del eros como libido. «La fuente del instinto es un proceso excitante en un órgano, y su fin más próximo está en *hacer cesar* la excitación de dicho órgano» (1191). Hay que llamarle 'ganas' y no 'deseo', porque no importa quien la satisfaga. El hambre es también fisiológica, ni siquiera es deseo de comer fresas o pasteles: lo mismo estas ganas, me es igual quien satisfaga mi necesidad de vaciar mis glándulas. También se escamotea el placer, pues hay tres elementos: la necesidad, el disfrute y la satisfacción, y lo más importante es lo segundo; lo primero es el impulso, lo tercero su cese; este placer es lo que busca el infante y también el adulto: que vaya creciendo, que aumente lo más posible; pero en Freud aparecen sólo la necesidad y la satisfacción, la satisfago hasta que cese. Lo importante no es que acabe sino que se mantenga lo más posible, que tenga orgasmos largos e intensos. Pero llamar a esto 'eros' sería convertir al hombre en ameba; el eros es gozo dual mutuamente acrecentándose. Por eso el pensamiento de Freud es todo lo contrario al hedonismo: aparece la excitación y se la hace cesar satisfaciéndola, todo el esfuerzo consiste en eso. Para los animales el coito se reduce al instinto y su satisfacción: tan sólo los genitales, no como el hombre y la mujer con todo el cuerpo de frente, boca con boca, toda la parte anterior pegada junta y gozando los dos; los animales coitan por detrás, apenas se ven; para nosotros, por el contrario, es lo más íntimo que podemos. Esta concepción del eros como ganas es propio de sociedades reprimidas; la libertad, por el contrario, es placentera y erótica. La represión da lugar a la obsesión: la

satisfacción se hace una necesidad constante que no te deja el pensamiento, a todas horas viviendo con esa ansia, ésta ha sido mi adolescencia y juventud, mirando siempre a las mujeres como hembras para tumbar. Es mas libidinoso el que tiene más prohibido el eros, como en los eclesiásticos, se les ve macilentos, jamás ríen abiertamente, están encorsetados, porque la pulsión que llevan dentro es tan grande que no quiere más que ser descargada, no sabe más que de excitación y descarga, tal como dice Freud. Como lo único que importa es ésta última, la masturbación es suficiente. El adulto masturbador necesita imaginarse a una mujer desnuda, con historias pornográficas para lograr el orgasmo; no necesita acariciar, con la representación tiene suficiente, y hasta tal punto es esto cansado que yo, cuando lo hacía pensaba que lo que me agotaba era precisamente eso; por el contrario, el coito es irrepresentativo. Masturbarse no es pecado como nos decían, a fin de cuentas, es volver sólo a la parte autoerótica de la infancia primera, al aislamiento, a la neurosis. Cuando uno se masturba no tiene ya la presión del semen pero sus brazos y su boca y todo su cuerpo sigue sediento; se ha quedado tan defraudado que se da pena a sí mismo. Su cuerpo es ahora tan huérfano como antes; la masturbación es frustración. La libido es como el dinero sin él no puedes comprar la sinfonía, pero ¡qué tendrá que ver con la felicidad musical! Si mi pretensión es descargar mis glándulas seminales sobre Rosita estoy en la libido, no en el eros; y ella, en ninguna parte. La última vez con Carmen, puesto que ella me había dicho que renunciaba, pude permitirme el lujo de evitar los preliminares. Ella me decía: '¡cómo sois!'; 'sí, de bestiales'; pero después no me gratificaba un coito así y al día siguiente me hallaba casi como si sólo me hubiese masturbado. Necesitamos, más que la descarga vegetativa, el entrañamiento, regresar con la amada a esa vivencia plena de la infancia. Somos así de bestiales porque estamos reprimidos: tenemos hambre de siglos; cuando este amor no nos esté prohibido —no es sólo cuestión de leyes, es todavía más adentro—, nos iremos haciendo placenteramente eróticos. Nuestra cultura de la prisa, de calcularlo todo, que es pragmática: unas buenas tetas que me pongan cachondo y se la clavo y ya está; no la entrega dulcemente al azar de la carne. Es deseante urgente, bestiamente representativa. Europa nos ha invadido con su libido: las mujeres en mi infancia con qué gracia andaban, ahora son tíos, sólo importa la cama y allí no se anda. Pantalones, está bien para el trabajo, pero después que se los quiten: acariciarse, estar a gusto eróticamente juntos, esto se pierde: nuestra represión cultural valora sólo la libido y el orgasmo, cuando lo más importante es la dulce juntanza de los cuerpos; también la propaganda que se vale de las mujeres desnudas pues le interesa que el eros se reduzca a represión libidosa, que encierra y desde el interior representa, y me imagino a mí mismo follando con la hembra desnuda del cartel. La represión de adolescente me presentaba escenas deshonestas y me impedía rezar; si me hubiesen dicho: ahora deja la libido, no es que sea pecado pero es incongruente, como ir a comprar pan a la ferretería; en esta tienda sólo se despacha espíritu, si quieres eros vete a la de al lado. En mi juventud desesperada deseaba llegar pronto a la vejez que me liberase de esa angustia. Libido y represión van siempre juntas, es el único eros que conoce el cristianismo, le pone al lado la caridad y cree que tiene entero el eros, y lo mismo el judaísmo freudiano. Por eso esta doctrina está en las antípodas del erotismo pagano. La humanidad ha inventado el eros partiendo de la libido, humanizando ese instinto. Es la atracción, el encanto; la libido es sólo la parte instintiva que le subyace. El eros es disfrute: la libido,

liberación de una tensión. El eros se plenifica con la libido, pero puede existir sin ella: en los infantes, en los viejos. Partimos de la libido como los animales, el eros es la gran creación humana, y las mujeres tendrían que ser nuestras maestras, pero ellas son todavía más ignorantes, es siempre el amante quien las enseña; tendrían que ser adiestradas por expertas. La libido no es mala, pero me limita, me hace desgraciado, porque en ella no salgo de mí mismo, es desosiego, insaciabilidad; el eros es amor, dulzura. Quien reduce el eros a la libido hace del gozo de la unión y la comunión eróticas, gusto glandular, vegetativo, egoísta, deshumanizado. Hay personas que no han llegado jamás al eros, sepultados en la libido. Es pasar de la bestialidad a la humanidad: coges la libido y la vas modelando como hace el escultor con la arcilla, le vas dando forma erótica. El eros comprende dentro de sí a la libido y hace de ella algo más grande; Freud lo desconoce; el psicoanálisis explica de manera clarividente la relación de la libido con la neurosis: para ello ha nacido; pero el eros en sí se le escapa.

En la cita que estamos comentando se 'reemplaza' el 'acto de mamar' por el 'onanismo', y la libido que nace entrañal se hace así extrañal. Freud no puede hallar otro origen para el eros, pues el infante no tiene glándulas que lo fabriquen y además ésta es su doctrina del eros oral como origen del fálico. Intentó hallarle otras "fuentes" (1211) sin resultado convincente. Pero esa dependencia le resulta onerosa: «Resulta que nos habíamos representado como excesivamente íntima la conexión del *instinto* sexual con el *objeto* sexual... el instinto sexual es un principio *independiente* de su objeto" (1179). Ha nacido como 'atracción' y él lo cambia en 'ganas'. «El *amor* procede de la capacidad del yo de satisfacer *autoeróticamente*, por la adquisición de placer orgánico, algunos de sus impulsos instintivos. Originariamente narcisista, pasa luego a los objetos" (2051): he aquí la *inversión psicoanalítica*: lo que nació entrañal se lo convierte en autoerótico; es al revés, la libido infantil señala el camino para llegar a la adulta: de la integración a la libido; pero hay otra relación neurótica, separativa, masculinista: de la libido a su satisfacción, que no es infantil, Freud la trae a la infancia, pero le impulsa ello la represión masculinista de su cultura. Según esto, el infante nace libidinal y se hace erótico en el entrañamiento con la madre, quedando alguno en la libido, es el neurótico. Pero el camino del infante y el del neurótico son inversos: éste parte de la soledad autoerótica para llegar a la integración; aquél, de la integración y el autoeros es consecuencia. Para Freud hay en el origen una cosa que es el instinto y un destino, que es el 'objeto'; para nosotros hay una integración de una dación con una recepción, que puede ser erótica, y en tal caso busca la sensación como fuente de placer. El infante descubre en su relación con el cuerpo de la madre la sensación placentera que quiere mantener a pesar de que ella se vaya, haciéndose entonces autoerótico. Nuestra diferencia con Freud consiste en que él cree que 'en el principio era la libido', y nosotros que 'en el principio es la integración'; de ella nace todo, incluso la misma libido, cuando, como sucede en la infancia, no hay todavía glándulas apremiantes. Para nosotros el infante mismo nace vitalmente de la dación que busca la recepción y en esta integración surge consecuentemente la libido, que es genérica, porque su fuente lo es. Por eso la libido infantil ya desde su aspecto autoerótico es demanda de otra complementaria. La configuración del órgano nos muestra que la biología es ya genérica, e implica que las ganas del niño sean incipiente-mente dativas, y las de la niña, receptivas. En la masturbación la mano hace el complemento, en un caso rodeando y en el otro entrando; el clítoris

aunque no tiene ansias penetrativas se acerca al falo, por lo tanto doble posibilidad en ellas, aquí se muestra de nuevo el mayor anchor de la mujer. La libido de los hombres es generalmente necesidad de dar y el de las mujeres, de recibir, y Freud fue aceptando progresivamente esta heterogeneidad; en 1905 era taxativo; de aquí aprendió Marañón. «La libido es regularmente de naturaleza masculina, aparezca en el hombre o en la mujer e independientemente de su objeto, sea éste hombre o mujer» (1223). Es cierto que el varón es el que necesita más el coito, que persigue a la hembra, que es el violador; pero ellas se desazonan, se ponen mimosas y a veces histéricas, y si no se ve mucho esto en las hembras humanas debe ser por la represión, pues la gata de Hermógenes está insoportable cuando le llega el celo, se frota, maúlla, no les deja dormir. La mayor parte de los pacientes del psicoanálisis eran mujeres y esa actitud masculinista del maestro no podía durar. Además en las zonas erógenas infantiles predomina la feminidad: la boca, el ano, la vagina —que, contrariamente a la opinión, de Freud se ha visto que interviene en la masturbación más temprana—; tan sólo el falo es nítidamente masculino, y el clítoris, intermedio. En 1922 la actitud de Freud respecto a la heterogeneidad de la libido es ambigua: «El fin era siempre su satisfacción o descarga, pero podía experimentar una mutación *de la actividad a la pasividad*" (2675): la libido como carga insoportable sigue siendo masculina, pero puede sobrevenirle una misteriosa y darwiniana mutación; se la considera un problema no resuelto. En 1931 para nosotros ya lo está, aunque no para él: «El psicoanálisis nos ha enseñado a manejarnos con una sola libido, aunque sus fines, o sea, *sus modos de gratificación*, puedan ser *activos o pasivos*. En esta antítesis, sobre todo en la existencia de *impulsos libidinales con fines pasivos*, radica el resto de *nuestro problema*" (3087). Aquí ya se encuentra enteramente en el terreno de la psicología, hay dos modos de vivir la necesidad erótica, una dativa y otra receptiva, y por lo tanto la libido es heterogénea; sólo le faltaba haber sustituido 'antitesis' por 'complementariedad'. Por lo tanto pasar del erotismo cabal al auto-eros es pasar de heterosexualidad a la heterogeneidad; el género entra en la libido autoerótica, porque desde el entrañamiento se inicia como demanda del otro sexo, de lo contrario no podría convertirse después en eros, que es la integración sexual libidinal de masculinidad y feminidad. La libido, como el hambre con la que está relacionada desde su origen, sólo es la mitad. La vida desde el comienzo es un infante necesitante y una madre satisfaciente. Si el infante fuese solo necesidad sin una acción que la manifestase, sería imposible que alguien acudiese en su ayuda; por lo tanto, una dación necesitante —llanto— y una recepción satisfaciente —el cuerpo de la madre—. Antes de que tenga necesidad de mamar el infante llora desvalido y la madre lo acoge: así comienza la vida, y así continúa hasta su extinción. Yo me daba cuenta de ello cuando siendo poeta creía que consistía sólo en mi expresión; pero si alguien no recibía lo que yo escribía, y si yo mismo no era recibido de nadie, nada valía la pena; por eso sólo con la compañía de Carmen reanudé mi canto. La vida es dación desde el infante y recepción desde la madre y también al revés; sin integración no hay vida en ninguna de sus dos calas. Podría decirse que en el infante es primero la necesidad y luego su expresión en el llanto; necesidad de ser acogido, eso es lo primero, dación necesitante complementada por una recepción. La vida no es un instinto soterrado que necesita ser satisfecho, pues a no ser que alguien le ayude no será más que media vida y se agotará en seguida. La vida es desde el comienzo asunto de dos, por eso estamos divididos en dos sexos;

pero antes todavía, tanto la humana como la planetaria, es abismo; si los dos lados no están separados, no será posible su— siempre problemática —he aquí el cometido del psicoanálisis— integración. Parte de una escisión, el infante y la madre comienzan su andadura desde la extrañeza. Nacer consiste en un hallarse escindido que necesita reintegrarse, ahora de otra manera, y eso es lo que logra con el entrañamiento vital. Esto es lo fundamental en la relación infante/madre, en la que el pecho y el pezón no son más que un toque placentero. El infante esta acogido en todo su cuerpo por la madre y está penetrado por el cálido alimento, que logra con su instintiva actividad de insalivar y deglutir que le resulta placentera. Es dación recibida; se va estableciendo entre los dos lados una armonía que va aumentando y enriqueciéndose: en esto consiste el entrañamiento, dos existencias sintonizadas que hacen una inmensa, en la que no se detiene el intercambio hasta que no llega la satisfacción, fundamentalmente alimentaria. La armonía de dos vivencias juntas en el mismo proceso es la totalidad, en la que no se tiene la frustración del límite, mi acción y tu recepción se potencian la una a la otra, y mi dar se enriquece con tu recibir, y yo soy un poco tú y al revés, en una simbiosis que los engrandece a los dos. Nunca se volverá a vivir de esta manera, en una sola dos existencias, especialmente el infante que no tiene conciencia de la separación y su vivencia puede considerarse ilimitada; la madre se contagia de ella ¿Se tratará de eros? Los instintos que aquí se satisfacen son los de abrigo y alimento; lo erótico nace aquí, no era instinto, el infante iba en busca de lo que perdió al nacer y allí el eros no se encontraba; los instintos, que surgen desde el organismo como necesidad fundamentalmente vegetativa, que aquí se cumplen son esos dos: el eros lo será sólo cuando unas glándulas todavía inexistentes lo hagan apremiante; por eso no consideramos del todo erótica esta integración. Al comienzo puede considerarse sólo genérica, pues la dación no depende del sexo, y después se va decantando como sexual, pues el lado dativo tiene un proceso diverso según el sexo. En este intercambio va surgiendo el placer erótico como algo que el infante no buscaba, el eros se nos muestra así como regalo, como lo superfluo, como lo no necesario —la necesidad es el abrigo y el alimento—, como lujo al que el infante se aficiona y lo prolonga con el chupeteo y actividades masturbatorias. Jamás disfrutaremos de una felicidad mayor, por eso esta etapa aparecerá luego en la lejanía como paradisíaca. El infante quiere mantener y acrecentar esta integración por medio de actividades 'ante' eróticas — mejor que 'auto' eróticas, el eros es esencialmente integración—pues, como dice Freud, con ellas el infante está trayendo a sí a la madre en el aspecto gratificante. El anteeros no es más que una consecuencia o un eco placentero que prolonga el entrañamiento en el que domina la totalidad. Sólo podría hacerse importante si el propio infante no fuese capaz de entrañarse a causa de su dación o de la recepción materna. Cuando en la pubertad el chico o la chica se enamoran reviven este sentimiento de engrandecimiento y de presencia constante de la persona amada. «De estas primeras y *más importantes* relaciones sexuales queda gran parte como resto... (que) ayuda a volver a constituir la *felicidad perdida*" (1225). Enamorarse es quitar el entraña-miento de la madre y ponerlo en otra mujer; no es otra cosa que re-entrañarse. Y el acorde de la masturbación se incluye entonces en él dando lugar a que placer y totalidad se junten alcanzando su consumación en el coito; antes la totalidad y el placer no se articulaban en un solo proceso; ahora en el eros sí. El amamantamiento era un proceso que tenía su comienzo ansioso, su medio más sosegado y su final; en cambio el

placer generado, cuyo carácter erótico se demuestra en el beso y en la agüilla erótica, carece de proceso en la infancia, por eso puede prolongarse indefinidamente en el chupeteo y la masturbación. El infante se masturba apartado intentando de alguna manera conseguir a su madre, pero no podrá llegar jamás al eros, que es integración, a no ser ayudado por la totalidad, en la que está el germen del espíritu; y con su aporte placentero, del eros; y con el despertar de la intuición, del arte; y con la representación, la praxis. La vida y el mundo nacen de la integración y el anteeros es un elemento suyo que sólo con ella puede hacer crecer; toda la integración infantil, pero especialmente la oral —el chupeteo— es materna reducida a símbolo, un mantener la vivencia anterior, un quedar dependiente, una cierta inmadurez, una fijación; la actividad simbólica sobre todo de la etapa oral puede ser relacionada con la oración, y Freud diría que la semejanza de palabras lo denuncia.

El psicoanálisis llega al entrañamiento primordial persiguiendo la libido causadora de la neurosis; no le interesaba el entrañamiento por sí mismo, sino la subterránea libido que alberga, por lo cual muchas veces desenfoca la importancia de ésta. Para Freud la libido está antes del entrañamiento, viene en el recién naciente, es lo que hace el entrañamiento; el infante sale del vientre de la madre ya pertrechado; pero el instinto permite al infante chupar del seno materno, mas no le enseña a masturbarse. Para nosotros la dación infantil hace la recepción de la madre y la integración resultante es el modelo de la erótica posterior, quedando la libido solitaria como una excrecencia que si no es excesiva apenas distorsiona el proceso. Freud halló el entrañamiento primordial por casualidad, como Colón América; él buscaba la libido y cuando llega a él sólo de ella se ocupa. Freud muestra su aspecto negativo, ve el entrañamiento desde su carencia, al hacerlo desde la neurosis; es actividad y por lo tanto tiene que tener aspectos negativos, pero los positivos —que Freud apenas ve, porque no son problemas que él tenga que resolver— son lo más importante. El psicoanálisis busca la libido del paciente, preso en la represión; la persona es un impulso detenido, un parón que hay que poner a andar, una unidad solitaria que busca la dualidad. Todos los problemas en él son siempre por una represión; su doctrina es un expresionismo, un masculinismo. Freud es un espeleólogo recorriendo con su linterna una sima; al final se halla la luz del entrañamiento, pero él se mantiene en la oscuridad; su judaísmo le impidió una opción más clara por la integración. Estaba cogido por el masculinismo y el satanismo de su cultura: ésta es la única integración que la Biblia conoce, el Uno en las alturas y el Otro encerrado en los infiernos del inconsciente: pero rompe la cárcel y sale e intenta dominar a Yahvé. Si no puede a las claras, lo hace soterradamente. Esto es a fin de cuentas el animismo deísta. Freud halla reprimida la libido ya en los Mandamientos: el sexto me prohíbe fornicar y el noveno desear, no hay más remedio que reprimirlo en lo más oscuro del inconsciente. Es esto la secular doctrina de las pasiones malas y la razón buena; pero antes la pelea con ellas era a la luz del día, y ahora el instinto freudiano se halla subterráneo, escondido en la oscuridad y se le tapan todas las salidas, pero a pesar de ello escapa. Para Freud el origen de la neurosis está en la libido, nosotros creemos que una integración deficiente es la que hace ese deseo solitario libidinoso. Yahvé le dice a Caín, está «el pecado a la puerta como fiera acurrucada, acechándote ansiosamente, a la que debes dominar. Cesa, que él siente apego a ti, y tú debes dominarle a él" (*Gen* 4 7). He aquí el *ello* o instinto dominando al yo; pero la realidad era muy otra: que el

extrañamiento en que se hallaba Caín respecto a Abel era debido al propio Yahvé, que recibía a éste y rechazaba a aquél. Yahvé hace de madre fálica o extraña de Caín. La Biblia y Freud ponen como origen el instinto, y nosotros el entrañamiento: el anhelo divino es lo que le hace a Caín matar. Freud es un patriarca bíblico sin trascendencia, Yahvé es el padre y Satán los impulsos instintivos. La lucha es entre el Super-yo y el ello, y éste es lo propiamente humano, y lo que al final se impone en la neurosis. «Los seres humanos estamos *anclados* en nuestra naturaleza animal" (*Epis* 428). No hay manera de vencer a este instinto que domina a la humanidad; sin embargo, junto a este animismo, que es el que organiza la teoría, aparece constantemente en el maestro la integración, que la contradice. La vida es para él inevitablemente integración —»el enamoramiento es una *afluencia* de la libido del yo sobre el *objeto*" (2032)— aunque libidinal. La libido atrapa un 'objeto' como se atrapa un gazapo; esto sólo puede ser el eros de los gusarapos: le lanza el chorro a la presa y la engulle. Su visión del eros adolece de esta carencia: siempre para él será infantilmente neurótico: aprovecharse de un 'objeto': para la propia satisfacción, no integrar plenificándose a los dos miembros de la pareja, siempre se mantendrá solipsista, a pesar de que es el descubridor de su origen entrañal. Para esto Freud es absolutamente ciego, y sin embargo es lo fundamental del eros: mi completamiento con el otro, el darme para que ella me reciba y también recibir en mí la dación de ella: esto es el eros, y es placentero, porque se juntan los cuerpos y los órganos sexuales. Pero el fundamento es el entrañamiento infantil, porque el adolescente tiene la posibilidad de seguir masturbándose, pero ahora no está entrañado como entonces a su madre, la masturbación ahora es dolorosa porque es separación, y es además impotencia y cadena. El adolescente busca lo contrario, olvidar su doloroso estado de conciencia en el cuerpo de una amada: ésta es la plenitud del eros que es fundamentalmente completamiento. Por lo tanto en él hay dos cosas: integración y placer, y lo primero es lo más importante, lo segundo es un añadido. La adolescencia es soledad que necesita el completamiento de la infancia, una conciencia y un cuerpo nuevos que necesitan darse y recibir: eso es fundamentalmente el eros, también para Freud, le dice a su mujer: «Tú me das esperanza y certidumbre en el éxito. Lo sabía antes de que me amaras y lo sé ahora que me quieres. Me he convertido en un hombre *valeroso y con fe en mí mismo*, y tal es *tu obra*" (66): he aquí la integración y la unión. Las limitaciones de su cultura no le han impedido considerar la vitalidad de su propio entrañamiento, pero le han impedido que formase parte de su teoría. Al poner como origen la libido se queda en la mitad del camino; si las hubiese superado se habría dado cuenta de que la libido reprimida no es otra cosa que integración primordial o erótica no realizada; que en el principio no era la libido sino ella. De esta manera, el maestro que nos enseñó «el incomparable poder de los primeros vínculos afectivos de la criatura humana" (3069), no fue capaz de cosechar del todo sus frutos. Nosotros estamos seguros de que todos los actos importantes de una persona son para restaurar el entrañamiento primordial o erótico, que al fin de cuentas son lo mismo: la totalidad primigenia es el origen, pero también el fin: «Es amado aquello que posee la perfección que le falta al yo para llegar al ideal" (2033).

El animismo vive en la enajenación y el deísmo es un subproducto suyo; cree en fuerzas soterradas que nos dominan, que pueden más que la persona, que la arrastran con ella, como la santa compaña; el vitalismo no acepta tales endriagos soterrados; no hay ningún mundo escondido, no hay otra cosa que lo que se ve, la

vida es a la luz del sol. A la «psicología de las profundidades" (2704) nosotros oponemos la filosofía de la integración y de la desintegración (alienación/enajenación). No hay más que dos opciones: el vitalismo y el animismo, en el primero gana la (des)integración y en el segundo las fuerzas del mal. En la primera concepción la existencia es placentera y dolorosa, en la segunda es el reino del temor. Pero el animismo bíblico freudiano no fue capaz de anular el descubrimiento preclaro de la integración primordial como lo originario: este es el gran triunfo de Freud; de esta manera se juntan en él deísmo y ateísmo. Freud iba a Roma más para ver ruinas que para contemplar el arte pagano. Roma es el triunfo del deísmo sobre el paganismo, de la masculinidad sobre la feminidad; las ruinas son paganas y sobre ellas se asienta la deidad masculina. El deísmo es el triunfo del dios sobre los espíritus, el animismo era una concepción enajenada femenina, en Roma es también sobre la vital pagana: el deísmo dominando a ambas e imponiendo la unilateralidad. El deísmo ateo freudiano se opone al integracionismo vitalista: si el origen es el entrañamiento primordial, no hay otro dios que la vida; si el origen es la libido o inconsciente, la deidad —superyó— es el poder que lo somete. Freud se halla entre ambos. En compensación con el mayor anchor de la mujer, el hombre es el que baja a las profundidades y somete a las instancias infernales, pero nosotros preferimos aquel anchor a toda imposición, que se halla siempre en el peligro constante de ser dominada. La concepción femenina toma de los dos lados ancha y paganamente, es mejor que ese dominio. La teoría que Freud desarrolló en la última parte de su vida, del eros opuesto al instinto de muerte es también instinto, es libido, no integración. «eros —o instinto de amor—" (3282), dice, pero el amor erótico no es instinto, es integración. Nosotros contraponemos su doctrina a la de Safo, nuestra maestra en esta dimensión vital, que nos habla de «la belleza que inspira amor" (Adrados *Lir* 372): También ella habla de deseo: «...acordarme de Anactoria ausente. De ella *quisiera* el andar seductor y el claro brillo de los ojos" (358), pero se trata de atracción, todavía no es eros: «mientras el deseo vuela en torno a ti la bella" (359): helo aquí como caricia. Esto ya sí lo es: «eros sacudió *mis sentidos* como el viento que en los montes se abate sobre las encinas" (365). Es placentera integración: «has refrescado *mis sentidos* que ardían de añoranza» (Adrados 358).

integración y eros

En el Principio era la dación y la recepción; no es cierto que la mujer proceda del hombre como pretenden la imagen de un Adán primigenio y la teoría de la libido freudiana. Tampoco el hombre procede de la mujer ni tampoco proceden los dos de ningún dios; al contrario, hombre y mujer hacen la deidad, es decir, la vida. La mujer es el alter-ego, lo otro, la mitad que me completa no sólo en el eros. También yo tengo feminidad, pero la mía, está manchada de hombre; la auténtica es aquélla, la nueva, la que me ancha. Somos femeninos, pero la mujer es también el sexo, para nosotros inasequible: me ancho viviendo los dos géneros, pero no puedo los dos sexos. El hombre aspira a la mujer misma, no le basta lo femenino, y la mujer al hombre mismo, no le es suficiente su recién conquistada masculinidad. De lo contrario tendremos que refugiarnos en la imaginación: Dulcinea es realmente Aldonza Lorenzo, pero su amante jamás la verá así. Mi pobre feminidad, mi pobre masculinidad, sin ellas la vida se queda sólo en pretensión, en gesto, en ausencia; con ella se fecunda y se hace feraz; esta vieja feminidad ella la renueva, la feminiza más, la hace caricia, la hace sonrisa, le quita el amargor, la feminiza;

era un pobre remedo triste, ahora cogida a su masculinidad anexa, canta. Sólo en la mujer está lo nuevo, no hay más otredad: lo inconsciente, el arte, la trascendencia *post mortem*, todo eso no es más que aburrida e inepta masculinidad. Sin ellas no saldremos más de nosotros mismos, la pescadilla que se muerde la cola; por mucho que bajemos a las profundidades, nos introduzcamos por vericuetos, inventemos teorías, suspiremos: sin ellas no vale la pena nada, el mundo es mascar paja seca, grandilocuencia, estupidez. Estamos en la nada, sólo parece que nos movemos, tontos, locuaces, escribimos obras de filosofía, irán a la papelera, sin ellas. Es caminar por el camino estrecho a la pata coja, es llevar sangrando el costado izquierdo, es no valer para nada. Pues todo lo hacemos para nuestra mujer, reímos para ella, nos hacemos los interesantes; ella es nuestra meta, lo inalcanzable, a lo que nunca llegaremos, a lo que siempre nos intentamos acercar, desde que con nuestra madre iniciamos esta aventura. No tenemos otro fin y no lo tendremos jamás, por mucho mundo que pongamos en medio. Sin ellas nos quedamos de este lado inertes, neuróticos, no podemos saltar el muro, pasar a lo que no soy yo —estoy ya tan aburrido de mí mismo— cuando llegas y te abre la puerta y regaladamente te abraza, y te pierdes como cuando niño en ella, al fin. No hay totalidad sin su cuerpo y sin su alma ni jamás la habrá. A qué buscar sin la mujer, si mi búsqueda es encontrarla; mejor es quedarme quieto. Toda mi vida no he hecho otra cosa que buscarte, en la poesía, en este libro, porque tú eres lo único que me falta, mi 'herida narcisista', lo que completa el universo. Nos quedaremos siempre sombríamente en nosotros, siempre en esta orilla, siempre en la playa sin poder nunca entrar en la mar: emparedado, ciego y oyendo ante mí las olas. Freud a pesar de toda su exploración por lo inconsciente no ha logrado llegar a lo otro, se ha quedado en el sí mismo, en la libido, no ha pasado al dos, se ha quedado enzarzado en el uno, en el padre; ateo y no ha logrado pasar del deísmo, porque no ha logrado la integración que lo hace innecesario.

Para comprender la vida como actividad es necesario el concepto de 'género'; no es suficiente el sexo, más sustancial. La dación exige la recepción en todos los campos, en cambio no puede decirse del mismo modo que 'el hombre' exija 'la mujer'. Sin el concepto de género es imposible la idea de integración, pues es lo que hace los dos lados mutuamente necesitantes, por lo tanto cuando hay uno también hay el otro o la vida cesará. Los dos lados tienen que estar a la misma altura para que la integración no sea como el pez grande que se come al chico; la igualdad entre el hombre y la mujer es una necesidad biológica y filosófica: iguales no porque seamos buenos, sino para que la integración y el movimiento sea posible. La dación los inicia, la recepción los culmina. El infante consigue que la madre lo acoja, el enamorado que la amada lo quiera, la dación alcanza generalmente la recepción, se ven amantes feos que han logrado mujeres guapas, la dación tiene esa cualidad, generalmente se hace recibir porque se va haciendo un hueco, va consiguiendo romper la resistencia; tiene todas las posibilidades del mundo: es simpática, cuenta chistes, regala, se hace poeta, tiene infinitos medios; en cambio la recepción está limitada a decir 'no' o dejar de decirlo. Cuando el 'no' disminuye, la dación entra un poco; vuelve el 'no' a poner la barrera; vuelve la dación a asaltarlo. Como la dación es positividad tiene infinitos recursos para encandilar a la recepción, que sólo sabe estar cerrada o dejar que la dación le entre, pues los sentidos son ventanas y es imposible cerrarlos; si no es por aquí, lo intenta por este otro lado, va activando a la recepción, que así deja gustosamente

la inmovilidad, y aunque la cara o las maneras de la dación no le gusten al principio, se va acostumbrando, porque consigue de ella lo más importante que es estar viva. Al final te encuentras en el Retiro a una pareja que parece imposible para los de fuera, pero no para ellos mismos, demuestra la vitalidad del esfuerzo. La recepción sólo puede negarse a ser subyugada; la dación le canta, es imposible sustraerse a su influjo. La dación la encandila de tal modo que con tal de que ella se descuide ya la tiene dentro. Por lo tanto, donde haya una dación puede decirse que hay una recepción en potencia. Lo malo es cuando no hay dación, pues entonces no hay nada; la misma recepción la imita, intenta seducir ella; intenta que nazca la dación para calentarse a su fuego; sabe que una vez lograda, la vida está asegurada. Por eso es tan importante que las mujeres se adornen, para que la vida no cese, y no sólo la erótica. En cuanto a la dación misma, ella sola no sería más que expresión y podría vivir sola, pero cuando acaba —no puede estar siempre matándose— necesita descansar y que le quieran un poco, ser importante para alguien, ser imprescindible es ya un lujo, que alguien no pueda vivir sin uno. Uno se expresa —escribe un poema, esta obra— y además su mujer lo quiere. También ella se expresa y él la quiere, y solamente entonces hay verdadera integración. En el primer caso es la egolatría de él y la sumisión de ella; pero si además se produce lo contrario, que ella pinte y él la admira, esto es ya el paraíso. El hombre estaba condenado a ser el rey de la creación, porque el creador era él; si somos los dos: que también yo baje de mi pedestal y que se suba ella, eso es la gloria, lo otro era unilateral. Uno hace las cosas y además le importa a alguien, porque si nadie lo quiere uno pierde interés por todo, pero si además uno quiere a la otra persona, puede olvidarse de sí para ocuparse de ella; entonces es el paraíso. Por inercia uno tiende a repetir el mismo esquema: yo el que se expresa, tú la que te comunicas conmigo y me amas: he aquí la diferenciación sexual, ellos siempre en el papel de médico y ellas en el de enfermera; pero si también hay médicas y enfermeros, probablemente en menor cuantía, porque la mujer suele ser más receptiva, todo se equilibra. Es un favor que le hace a su hombre una mujer que también se exprese, porque le ayuda a él a comunicarse, a reconocerla. ¿Y si es más dativa que él? Entonces el tiene dos caminos, o hacer el papel femenino o buscar otra integración acorde con sus necesidades. Sin integración no se puede vivir, pues la vida no es otra cosa: puedo orar a la diosa, el espíritu no puede dármelo mi mujer, pero somos eros y praxis e incluso arte y sólo con el espíritu no se puede vivir; la teoría que no tiene en cuenta la integración se queda al margen de la vida. Ellas dependen de ellos para gozar en el coito; ellos de ellas para descargarse: y se van limpios, ellas quedan más o menos preñadas. Igual que el hombre busca la paz en la inmanencia, la mujer busca la guerra en la trascendencia, se aburren con mujeres inmanentes, se desbaratan con los hombres trascendentes; ellas se pirran por los guerreros, su vida sería insulsa sin ellos. Yo era delicado en Compostela, poeta, y me quejaba de que las chicas se enamoraban de muchachos que a mi me parecían bestias, poco sensibles; no sabía que la recepción que yo tenía la poseían también ellas, que no la necesitaban, y sí esa dación que yo no les daba. La mujer también da, pero generalmente su dación es medio para acoger; y lo contrario, el hombre recibe para dar, y da para ser acogido, cada uno tiene su necesidad principal. Qué placentera es la inmanencia de la mujer para el macho trascendente; así como el hombre descansa de su trascendencia en la inmanencia femenina, la mujer lo hace de su inmanencia, agobiante a veces, en la trascendencia masculina. Mitigamos

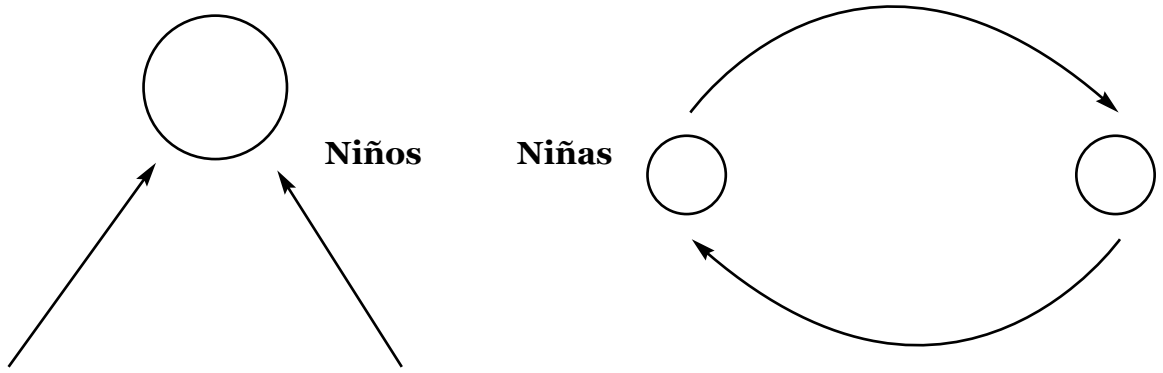
esa cara dura expresiva en contacto con las delicadas, nos hacemos un poco femeninos, aprendemos a conversar, decir lo que sentimos, sonreír, ellas son todo eso; nosotros a ellas les damos un poco de nuestra espontaneidad brutal. La que es poco receptiva, se hace mujer en el coito y en el orgasmo; de cosa inerte, tío, se esponja femeninamente, qué dulcemente relajada se queda después en el sosiego. El hombre sin la mujer está desesperado, y si ella se hace hombre, en dónde va a encontrarla? La mujer tiene que ser aquello que el hombre necesita y el hombre igual, por eso no se puede tratar de la mujer con independencia del hombre y viceversa; por otra parte, si no hubiera hombres no habría mujeres sino un sólo género neutro. El encanto de la mujer está también en mí; cuando yo no exista, vosotras no seréis encantadoras con el encanto que yo os doy; además, cuando el hombre se haga una copia vuestra, no seréis vosotras solas las encantadoras, ellos también lo pretenderán. Lo masculino es dación —no los hombres—; si las mujeres se hacen dativas, estupendo, ahora tienen el campo libre, tal vez nosotros nos hagamos entonces más receptivos. En algunas uniones la masculinidad es ella, pero esto todavía no es anchor, mientras que él no sea la feminidad. El círculo se establece entre dos: el dá y ella recibe y además ella por influjo de él da y él por influjo de ella recibe; ambos son dación y recepción; el hombre que sólo se da acaba agotándose, necesita también recibir: adaptación, pasión, comunicación, comunión; es estrecha la vida del que da más de lo que recibe. Me ancho viviendo en los dos géneros; me estrecho en uno solo; y lo mismo ellas.

Ayer fuimos de excursión por primara vez juntos profesores y profesoras con nuestras clases. En la comida yo dije que ahora era mucho más agradable que antes. Ellas distribuyeron la comida, nos escuchaban, nos daban su alegría. Si fuésemos sólo hombres estaríamos ahí secos comiendo y hablando de política o de otra cosa impersonal. Nos sentíamos complementados como si hubiéramos salido de nosotros para descansar en ellas, pero no había nada de eros; me observaba y no lo sentía en mí, no lo había en la conversación. Cuando acabó la comida yo hablé de echar la siesta y Antonio dijo que era imposible, porque éramos más hombres que mujeres; entonces apareció, y las risas, se notó que antes no lo había y ahora sí. Antes era un complementarse grato: sus voces delicadas con las nuestras ásperas, sus juicios más afectivos que los nuestros más éticos, sus gestos más armoniosos y que los nuestros secos; después yo me acosté sobre el césped, la integración heterosexual de la comida se convirtió en homosexual: ellas se fueron juntas y ellos se dividieron por ideologías; homosexuales prácticos hombres con hombres, mujeres con mujeres, aunque también aquí puede darse el eros, es más difícil. La relación sexual no siempre es erótica, por ejemplo, cuando una enfermera cuida a un enfermo, cuando mi jefe es una mujer, cuando una niña me sonríe, cuando estoy sentado con mi vieja madre gozando de su dulzura: hay integración sexual y, por lo tanto, plenitud vital pero no eros; Freud dice lo contrario, que soterradamente está la libido deseando, pero se contradice: «Estaba muy encariñado con ella... extraño es decirlo, sin la menor huella de atracción sexual" (Gay 682), comenta de su relación con una amiga. Puede haber integración con deseo erótico y sin él, y yo sé cuando estoy deseando eróticamente a alguien y cuando no. La integración sexual puede ser deseante y pasa a integración erótica siempre que el otro lado acepte el deseo; no sucede así si el otro no lo admite, o lo desprecia, o le importa un pito que el deseante se arrastre suplicante; entonces tiene que recoger su deseo y rehacer el juego práctico. Si la mano de la enfermera —en lugar de

cuidar— acaricia, si mi jefa se pusiera guapa para gustarme; entonces cambiaría mi actitud —por dentro y por fuera— de práctica a erótica; con la niña y mi madre no hay tal posibilidad, a no ser que sea uno de esos que no viven más que en la representación y la conciencia y se creen de sí mismos cosas que no son verdad. Si yo toco y ella canta se trata de integración heterosexual, y si yo toco y él canta de homosexual; con ella es más placentero; con él puede incluso ser más artística porque no hay otro componente más que el arte, puede ser más honda pero con ella es siempre más ancha. Una integración heterosexual puede ser erótica pero puede también no serlo; en la homosexual el eros queda por lo general descartado. La sexualidad y el eros son cosas diferentes, porque la integración sexual puede realizarse en las cuatro dimensiones; puede decirse que la sexualidad —hetero y homo— puede existir sin eros, que el eros es una determinación suya, como lo es la praxis o el arte. Imaginemos a un cirujano y su enfermera colaborando, el eros es inexistente, se trata de integración práctica. Lo cual no obsta para que sea más grato para ambos la heterosexualidad que la homosexulidad. Es más agradable tener una secretaria que un secretario, no por el eros sino por la misma praxis; ellas tienen voz femenina, son más sensibles, cuidadosas, dulces, armónicas; un tío es brusco, incómodo, se expresa, se afirma. Si el eros entra en ella, puede suceder como a mí ayer en el dentista, que me estaba arreglando una muela y ella reía mucho y era procaz, le enchufaba con el aparato de meter en la boca antestando otra cosa, me habían convertido a mí en medio; la praxis quedaba desvirtuada por el eros, se trataba de una confusión indeseable. Es imposible que un hombre se integre con una mujer como lo haría con otro hombre, pero ello no implica que toda integración heterosexual sea erótica, pues la integración es intercambio de género, no necesariamente de sexo, que sólo adquiere el protagonismo en la integración erótica. 'Heterosexualidad' no quiere decir 'eros', dos personas pueden complementarse en todos los niveles y no desearse, y al revés. El eros tiene en cuenta otras cosas: el timbre de la voz, la elegancia, ese gesto tan suyo; después, la integración como tarea. La heterosexualidad tiene las cuatro dimensiones y en las tres restantes tiene la posibilidad de hacerse erótica, pero entonces se sale de su ámbito; el sexo no tiene siempre connotaciones eróticas. Estas consideraciones liberadores de tanta obsesión me hacen acreedor de un epitafio: 'deserotizó la sexualidad', pues me ha costado mucho esfuerzo lograrlo. Los sexos en la integración sexual intervienen acompañando a los géneros, que son los verdaderamente activos en ella; dos personas se integran entremezclando sexo y género, pero es este el que tiene el mando, pues si sucede lo contrario la integración pasa a ser erótica. El 'eterno femenino' se halla en todas las mujeres y sin embargo no hay eros con una vieja ni con una niña; por ejemplo, con Lucía hablo del espíritu y me encanta su dulzura y su paz; podría hacerlo con un hombre, pero no es lo mismo, aunque sea receptivo, necesito que sea mujer, porque entro en otro universo: busco el sexo, aunque no el eros. La incorporación de las mujeres a las profesiones hace que nosotros tengamos que hacer un revolución en nuestra consideración: verlas desde el género, ni como tíos ni como hembras, simplemente como mujeres. Es el género y no el sexo lo que me permite considerar a una mujer como mi igual, pues su recepción es la mía y su dación; por el contrario, el sexo solo me lleva al 'objeto erótico'. En la praxis diaria es el género el que gobierna la comunicación, incluso con la compañera. «Lo que nos liga más a las mujeres no es el libertinaje sino cierto gusto en vivir junto a ellas" (Rousseau *Co* 213). Tenemos

conciencia de parte, hombres y mujeres buscamos la otra mitad en el otro sexo, porque juntos hacemos la totalidad vital y la ansiamos; la razón fundamental de que la integración sexual sea gratificante aunque no sea erótica es que siempre tiene algo del entrañamiento primordial; aunque sea con una niña o con una anciana, me llegan siempre de él reminiscencias, la integración heterosexual es siempre en alguna medida entrañal, porque como entonces yo me hago al lado dativo y ella se pone en el receptivo, y esto la primera vez fue con mi madre. Los que desprecian a las mujeres feas o viejas no saben que lo que importa es su recepción, en la que mi dación descanse; al contrario, la mujer guapa tiende estar pagada de sí misma y ser más pasiva. Siempre con la mujer recupero a la madre, aunque la relación no sea entrañal o inmanente sino práctica y trascendente; como aquélla primera era pre-erótica, el eros anda siempre cercano en ésta. La relación hombre/mujer es muy compleja y rica, si el eros entra lo desbarata todo, sin él la integración es como un hermoso baile, siempre con el riesgo pero se puede muy fácilmente no caer en él. La integración sexual es más ancha que el eros, hace que la mujer sea considerada como un igual complementario, enriquecedor de uno mismo; cuando de aquí se pasa al eros hay un estrechamiento y también como una profundización. Puede surgir, pero se lo aparta y se mantiene uno en la integración más ancha, por ejemplo en la amistad, entonces tienes un amigo y una madre al mismo tiempo, porque sobrepasar el eros con una mujer es alcanzar aquel primer entrañamiento. A las integraciones práctica, estética y espiritual les importa el género, no el sexo; en cambio al eros le es fundamental el sexo con sus caracteres primarios, secundarios y terciarios. Que puedo integrarme heterosexualmente con una mujer sin eros lo veo mejor ahora de viejo, al no buscar en ellas ni ellas en mí aquella pelea. Supervaloramos el eros porque estamos reprimidos, en una cultura libre la relación hombre/mujer sería gratificante no por el deseo sino por la integración, porque la complementación sexual lo es por sí misma. Que la sexualidad así es placentera integración lo comprendí por primera vez en mi trabajo docente con las niñas, pues veía que podía ser masculino sin ser erótico; había tenido una adolescencia compostelana obsesa, sucia de libido freudiana y represión católica, y ellas me curaron. La integración sexual sólo puede entenderse poniendo entre paréntesis el eros, porque lo atonta a uno y no le deja ver nada, por eso es más fácil su estudio con las niñas.'Aunque no la deseo eróticamente, me atrae por su sexo', es lo que pensaba antes; pero ahora veo que lo que me atrae de una niña es su feminidad, que yo tengo reprimida. A las niñas la autoridad las somete más, las hiere más, tienen menos recursos contra ella, y lo mismo pasó con mi feminidad; me da más pena cuando se humilla a una niña, pues al niño puede oponésele a su rebeldía la norma, pero no ante la mansedumbre de una niña; el masculinismo cultural reprime también a los niños femeninos. El anchor sexual y sus virtudes yo lo descubrí en la heteroeducación; vi que las niñas se hacían masculinas y los niños femeninos, la expresión de ellos se complementaba con la comunicación de ellas y al revés, entonces pensé que la heteroeducación podría extenderse a la praxis adulta, al eros, al arte y al espíritu. Crea un ambiente receptivo para los niños —el profesor se hace también receptivo— y dativo para las niñas; los unos sirven de educadores para las otras y al revés. No se necesita ninguna figura externa sancionadora; el profesor puede quedar bastante al margen coordinando. La heteroeducación consiste fundamentalmente en suprimir trabas para que el anchor genérico y sexual sea el motor del proceso educativo; es funda-

mental para que niños y niñas aprendan a relacionarse desde el género más que desde el sexo. La pieza básica es la pareja heterosexual, en la que hay que superar una cierta extrañeza, es dialéctica, pero más productiva que la homosexual. Es más gratificante para una niña estar sentada con otra; el niño le es lejano, extraño, sólo si es interesante eróticamente o un pobrecito y ella puede hacer de madre; de lo contrario, hostilidad. Pero la heterosexualidad tiene también el encanto de lo diferente, más para ellas, a ellos les cuesta más; ellas son conflictivas entre sí, aunque cariñosas, y les cansa a veces; la expresión de ellos no les causa conflicto, les resultan graciosos, además son protectoras: ellos los desvalidos; soportan pacientemente las travesuras. La niña es hacia dentro; el niño necesita a otro hacia-afuera para juntos trascender, hablar con él de fútbol, etc.; las niñas se quedan en sí mismas:



Por eso ellas descansan de su inmanencia en la trascendencia masculina, lo mismo que ellos. Ellas quieren ser recepción, acogerlos receptivamente; ellos quieren darse a ellas hasta quedar en nada; la violencia es dación sin recepción: me doy sin recibir; la pasividad es recepción sin dación: recibo sin darme. En la heteroeducación los niños aprenden a ser delicados y ellas atrevidas. Ellas les parecen a ellos poco naturales, artificiales; ellos les parecen a ellas violentos, despreciadores. Los niños se moderan a ejemplo de las niñas, esta educación tiene el peligro de afeminar a los niños si no se valora también su dación. Ellas más comedidas les obligan a razonar, a dejar la ley del más fuerte, que no puede ser empleada con ellas. Hay más sonrisas, más luz, buenos modales que en la otra educación. Ellos están unidos, se sonríen, piensan en la praxis expresiva que harán juntos; con ellas es todo más complejo, pero más enriquecedor: me obliga y me completa, en la unilateralidad soy sólo yo mismo potenciado. Aunque les gusta más estar juntos, sonríen, lo pasan bien, no a carcajadas como antes. En la heteroeducación el niño ve a la niña como el lado que él no tiene: lo reconoce y, si lo tiene reprimido, lo admite como su lado femenino. Por ejemplo, en una dramatización, ellos pelean, ellas dialogan; el profesor les hace ver a ellos la cualidad comunicativa de ellas y en próximas dramatizaciones dialogan. Al revés, las niñas se pasan el tiempo en una charla sin emoción: se les hace ver la expresión masculina y ellas la incorporan. El niño sentado junto a la niña se ancha, deja de ser unilateralmente expresivo y se completa con la comunicación, igual sucede con los adultos. Él se altera, pero no la altera a ella, que sigue tranquila; se enfadan por motivos diversos lo cual hace que siempre uno esté tranquilo, que uno solo sea el alterado. Parece que las niñas nacen ya mayores; ellos, inquieta actividad, como si fueran más imperfectos, si puede considerarse más el 'ser' que el 'hacer-

se'; ellas son una cosa sosegada. Ellos automáticos; ellas, sensitivas: atienden, responden, pero son incapaces de la emoción de ellos, y la envidian, la gloria del hombre. Ellos hacen cosas graciosas, traviesas, horribles; ellas se ríen, se espantan, protestan. La iniciativa la llevan siempre ellos, ellas tienen pronta la reacción, pero la acción no es suya. Como en todas las especies hay en la nuestra un sexo adornado y son ellas, nosotros nos movemos raudos, y nos aguardan lindas. La dulzura es un arma y la belleza, ya de niñas: recepción; ellos no son bellos sino activos: dación. La niña más cariñosa simpatiza con el niño más arisco; a ella le parece interesante él, y a él ella. El diálogo heterosexual exige mayor acogimiento: ellos les obligan a dejar las melosidades homosexuales, y la niña obliga al niño a contener la expresión y comunicarse, que ellas son comunicativas y no expresivas; el niño no puede chillarlas, pegarlas, y se esmeran, las cuidan. generalmente, el niño tiene reflejos más rápidos; ellas matizan las decisiones de ellos. Cuando pongo a un niño con una niña, él deja de derrocharse con otro —risas y palabrotas, desprecio por la clase— y se hace contenido, se esfuerza comunicativamente, se contiene para ser delicado. La niña perdida en la comunicación y el afecto, con un niño se recoge ante lo otro, se afirma y se expresa más. Ellas les riñen; ellos intentan convencerlas: parecen matrimonios, fuego suavizado, ternura fogueada, vida plena. Ellos se dulcifican con ellas, se urbanizan, se adaptan. La niña aprende a ser más atrevida. La resolución, la decisión masculina ellas la aprenden de ellos, compartir con la compañera sí, pero es más ancho hacerlo con el compañero. A los niños les gusta enfadarlas para que alcancen la expresión, que ahora se completa con la comunicación. Ellas se esponjan, sonríen, dejan el cuchicheo y se expresan. Puse a Ricardo, que es expresivo y libertario, con una niña dulce; al principio le pegaba, ahora dialoga con ella. Ellos las necesitan para calmarse, sosegarse, mitigar su furia, su agresividad, encontrar remanso. Las niñas sin los niños se asfixiarían de inmanencia, ¿no vienen los niños? me pregunta Esther, muy femenina. Al niño demasiado expresivo —Ángel— le viene bien una niña muy comunicativa — María. Los niños aprenden a moderar su violencia, a ceder ante ellas, a sonreír, a oponerse hasta un cierto punto y saber ceder, al menos en parte, a saber tratar a una niña, tan diferente. Puse a Carolina con Juan Carlos; él separó su pupitre, enfadado, no quiere niñas; ella estaba tranquila, encantada, sabía que ganaría; después se llevaban bien, con altercados; luego a él lo puse con un niño y era desgraciado, a ella la puse con otro feroz y ella encantada; después quise ponerlos de nuevo juntos y él quería pero ella no. Juan Carlos no sabía tratar a las niñas; ya sabe, y a sufrir por ellas; desde que lo puse con Carolina amaga y no da, sonríe; antes decía que si le pegaba una niña le devolvería el golpe; tan áspero, se ha redondeado, y Carolina se ha hecho más segura, hosca a veces. Cuando el niño y la niña están luchando juntos él eros desaparece, son compañeros; la mirada erótica exige una cierta distancia de contemplación, que no se da en la briega diaria trascendente: lo que importa es el resultado. Nada hay más vital en clase que la colaboración en el trabajo de un niño y una niña: es lo más hermoso de la enseñanza. En el recreo juegan a veces a juegos eróticos; entonces el niño hace valer eróticamente su sexualidad y la niña la suya, o a juegos prácticos: baloncesto, expediciones; en este caso, aun cuando el niño adopte una actitud femenina al ser cogido y la niña una masculina, al atrapar, hay integración sexual pero no necesariamente eros. El que los niños y las niñas se gusten a pesar de que no tienen apetencias eróticas demuestra el

principio de integración vital: Tendemos a complementarnos en el mayor número de niveles posibles, o a hacer la integración lo más ancha que podamos, por ella misma.

complementación

Fuimos mitad con nuestra madre, después con la compañera, también con nuestros amigos. Siempre nos estamos integrando, a veces amorosa y a veces discutidoramente. En clase soy dación cuando explico pero después paso a la recepción cuando me preguntan. Vivir no es otra cosa que integrarse, y en el eros se ve más que en ninguna otra dimensión. La integración tiene dos componentes, *complementación* e *identificación*. La primera es la asociación de iguales mutuamente necesitantes; yo solo soy incompleto, por eso necesito completarme contigo, y para ello necesito que tú tengas lo que yo no tengo, porque si tienes lo mismo aunque nos juntemos no nos convertiremos en la vida entera o dación/recepción; y además el completamiento para que sea efectivo tiene que ser mutuo, de lo contrario no seria más que alienación, enajenación, extrañamiento, que es lo contrario de lo que pretendemos, para ello no es suficiente la diferencia. Es falsa la afirmación de Freud de que nos enamoramos de mujeres parecidas a nuestra madre: yo lo he hecho siempre de mujeres un poco chicos, y mi madre no era así; buscamos lo que no tenemos, lo opuesto a nosotros que nos complementa. Queremos complementarnos cuanto más podamos porque así hacemos nuestra la media vida que nos falta. Si yo soy activo, mi existencia es un poco sórdida; si estoy con una mujer como Carmen que no lo es, pero es apasionada y me demuestra su amor, yo tengo la acción y la pasión: mi acción se dulcifica y su pasión se activa, ganamos los dos. Hay quien piensa que el eros es sintonía y semejanza y también lo es —identificación—, pero la complementación es más importante. La humanidad —la vida en general—está dividida en dos sexos complementarios: falo y vagina, etc., lo uno para lo otro. Esto que parece que me sobra en realidad me está diciendo que tú me faltas, es tan tuyo como mío, y lo mismo esa tu oquedad. En el coito cada sexo confiesa su imperfección, descubre su necesidad. Buscamos la otra mitad en el otro sexo porque somos radicalmente mitad, la angustia mundana de la que hablaba el existencialismo tiene en este hecho una razón más profunda, el de tener en otro mi vida, de no ser más que mitad sin él. Sólo podemos ser la vida entera con nuestro complementario y esto hará la existencia difícil. El gran enigma del hombre es la mujer y viceversa, qué sea ella y qué sea yo respecto a ella y al revés, es un problema esencial, puesto que los dos juntos hacemos cabal la vida, cómo integrarnos para alcanzarla. Tenemos la ventaja de que es fácil complementarse con lo que acoge, que no se trata de lo diferente sino de lo que recibiéndome se complementa también él. La carencia es esencial, sin ella no podría haber complementación; si todo lo tenemos ya no necesitamos buscarlo en otro. No me ancha sino lo que me falta. En el anchor sexual el hombre se amplía con la mujer por ser lo otro, no por ella misma sino por mi falta y lo mismo ella. Mi vida contigo es ancha, porque tú me das comunicación y amor da los que yo carezco, y yo te doy expresión y libertad; por eso nuestra integración es placentera, porque nos ancha a los dos. No quiero ser mujer, pués sería igualmente mitad, sino complementarme contigo. Como me ha acogido por eso he podido yo darme; si no me recibiera, yo me estaría cerrado, pues es su acogimiento el que hace mi dar. La dación no es regalo: el dante no puede hacer otra cosa, reventaría; tiene tanta necesidad como el recibiente. Además la recepción no es pasiva: es acción fructificante y glorificante; ¡qué triste el dar sin las gracias y la alegría del receptor! Si sólo hubiese dación,

pelea; si sólo recepción, pasividad; pero la dación hace con toda facilidad la recepción, que la está esperando. Acoge a la dación regalándola y regalándose. A la mujer, como receptiva, se la impresiona fácilmente, el amante no tiene más que hacer cosas: simpáticas, interesantes, importantes, y ella se enamora; aquí se muestra una vez más la trascendencia de la dación, el que se da no es capaz de regular del todo su dar. El hombre es dación erótica, alguno se equivoca y se hace dación agresiva: sadismo, le importa que la mujer sienta para sentir él y equivoca el camino, ¡es que ella siente tan bien! ¡Da un gusto verla sentir! ¡Pero no sufrir, bestia! Podemos ver la integración de ambos en el coche y en el coito, en el primero puede conducir igual ella que él, pero en el segundo conduce sólo él, de tal manera que aún la mujer más activa y liberada se deja completamente en manos de su compañero, que tiene que ser muy hábil para ir llevando el movimiento de tal manera que la satisfaga —sólo entonces le satisfará también a él. Tiene que saber vibrar al unísono, el coito es una cosa delicada que es muy fácil que fracase por su impericia; entonces sólo quedaría la imposición y el sacrificio. Él le va metiendo mano creyendo que trabaja osadamente para sí y, al menos, lo hace para los dos porque sólo por la acción de él ella se va poniendo cachonda. La acción de él es fundamental para la pasión de ella. Yo me preguntaba porque era tan fácil enamorar a una mujer: porque el seductor tiene de su parte la seductibilidad de ellas, cuya osadía aman. En el coito ella podría decirle: así no, más lento, ahora acaríciame las nalgas; no lo hace, porque entonces pasaría a ella la dirección, y el proceso le sería imposible, pues sólo en el acogimiento está su acción. Si él quiere enamorarla tiene que hacerla reír, llorar, apasionarla, hacerla vibrar como hembra, hacerla más femenina haciéndose a sí mismo más masculino, pues el eros aumenta la diferencia sexual, que después en la praxis volverá a una integración menos primaria. Las mujeres pueden ser muy profesionales, muy jueces, muy policías, pero a la hora de la verdad son necesitada y dependiente recepción: «¡Oh, mujer!: en tu naturaleza está el ser vencida, y por esto gustas de ello, y en tu mayor vencimiento está tu mejor triunfo" (Maragall 109); pero esto es verdad sólo en el eros; querer vencer es masculinidad, vencer y ser vencida es heterogeneidad. Pues, por otra parte, ¡qué tristeza el sometimiento y la sumisión de la mujer! Es una bestia amando, pero no sabe luchar por la libertad, comparemos las reivindicaciones de los trabajadores, las revoluciones... La mujer es incapaz de eso. Hace una manifestación, grita un poco, los hombres se convencen de que tiene razón, ése es su camino. La revolución mujeril es pacífica, en sus dulces carnes no han entrado las balas ni el lazo de la horca ni otras cosas horribles. La mujer es básicamente recepción y ello es su grandeza y su miseria: si no le dan como ella necesita, tanto erótica como afectivamente, no puede hacer nada; hace la vida del hombre y esa de la que es causa es lo que vive. En la complementación si ella es comunicativa y amorosa me está invitando a mí a ser expresivo y libre; mi dación es relativa a su recepción. En nuestra otra mitad nos confortamos, a veces nos peleamos y nos apartamos, pero después volvemos a ser el uno del otro. Cuando el hombre se expresa ella intenta hacer dación esta expresión para recibirla complementándose, crecer a su contacto; aquello que para él no era más que personal expresión se convierte así en complementaria de una recepción. Su expresión se le convierte, por gracia de la recepción, en integración; esto debiera ser considerado un milagro, pues lo es: que yo me exprese y ella acoja esto mío como se recibe y acuna a un bebé, de una soledad hacemos una compañía. Si la integración sólo puede ser

vivida desde cada uno de sus miembros, ¿cómo puedo sumar a mis lados los tuyos? Si yo soy expresión y me junto con Carmen que es comunicación, disfruto también de la comunicación con ella y ella con mi expresión; por otra parte mi comunicación anexa se regala con la suya básica, yo me comunico ayudado por ella, mi comunicación es débil, pero ayudada por la suya se acrece y lo mismo su expresión. Mi dación es una prueba de que soy mitad, pero no una cualquiera, la que le va bien a la que me recibe, pues en esto consiste la complementariedad. Desde el punto de vista masculino, el eros es acción apasionada; desde el femenino, pasión activa. Si todos fuésemos aburridamente iguales, no habría nada que descubrir, ninguna meta que alcanzar, no valdría la pena existir. Vivir es descubrirte, entrarte, complementarnos. Si tú te fueras yo volvería a la mitad necesitante que soy; cuando tú estás yo me encuentro potente y pletórico. Se trata de la unión y de la comunión eróticas, fruto de la complementación, en la que yo me potencio contigo y tú conmigo y los dos salimos de nuestra estrechez.

En la *integración erótica* hay *complementación* sexual y genérica. En la sexual el hombre es *macho* y la mujer *hembra*; en la genérica, el macho y la hembra son básicamente al género masculino y el femenino respectivamente y anexamente al revés. La integración erótica es sexual —hetero y homo—; sólo la primera tiene estas dos complementaciones, pues la segunda es sólo genérica. En la complementación sexual intervienen los caracteres sexuales primarios, secundarios y terciarios que son los que convierten a los amantes en macho y hembra. En las demás dimensiones hay sólo complementación genérica; en la erótica la complementación sexual la ayuda y la potencia; en la integración erótica todas las energías de los dos sexos están puestas en acción y pasión. Es antes el género que el sexo, puesto que la dación y la recepción se extienden a las cuatro dimensiones; en la erótica la actividad del género es aumentada por el sexo. En la integración primordial hay complementación genérica, pero no sexual, o sólo hay indicios; la integración erótica añade a la complementación genérica primordial la sexual primaria, secundaria y terciaria, por eso el coito es la integración primordial aumentada. La complementación sexual aumenta la genérica; este aumento realizado por la complementación sexual —tumefacción, glándulas, etc.— hace física aquella actividad. La integración erótica nos engrandece para complementarnos en un plano superior como macho y hembra, que son los agentes del eros en su expresión máxima o coito. Hemos visto que los dos sexos pueden convivir sin atraerse; en el momento en que se desean eróticamente, el hombre se convierte en macho y la mujer en hembra. La atracción puede ser por mujer o por hembra, en el primer caso todavía no hay eros; cuando se desea eróticamente a una mujer se la convierte en hembra, lo mismo que ellas pueden convertir a un hombre en macho. Si un hombre pretende a una mujer y se le convierte en macho: dos machos nada podrían hacer, dos daciones. 'Macho' es dación erótica y 'hembra' es recepción erótica; por lo tanto se trata de los géneros, pero son también los sexos; en las demás dimensiones el género no es sexual: el hombre juez no es diferente de la mujer juez o las diferencias son secundarias; en el eros la diferencia entre la hembra y el macho es la esencia misma, pues cambia la persona: todos mis caracteres primarios, secundarios y terciarios se ponen en acción, y la actividad se hace exactamente la contraria. En el eros la dación y la recepción se erotizan, pero no cambia sólo la actividad como en el arte sino también la persona; podría decirse que en el eros el género coincide con el sexo, en él yo no soy hombre, soy dación erótica y nada

más, el género no es sustantivo como el sexo, se reduce a la actividad —dativa o receptiva— pero en el eros mi persona misma cambia. Hemos visto que la integración sexual cuando no es erótica es sólo genérica, y que en la erótica triunfa el sexo sobre el género; además como 'macho' puedo ser más o menos femenino, es decir el sexo 'macho' admite el género básico y el anexo. Por lo tanto podríamos decir que el eros es la única dimensión en la que el sexo y el género son una misma cosa, en él no hay sino sexos genéricos o géneros sexuales: macho y hembra. Cuando cesa el eros yo paso de macho a hombre, pero cuando cesa el arte yo no paso sino de artista a hombre, cambia la actividad pero no la persona. En el eros el hombre se transforma en macho —hay muchos indicios físicos: simpatía, erección, etc., medibles—; la mujer en hembra —con transformaciones diferentes —apertura lubricación, etc.—; en un partido de fútbol no hay cambios físicos diferentes y complementarios en el hombre y en la mujer, sino los mismos dependientes de esa praxis particular. El agente del eros no es un hombre ni una mujer sino un macho y una hembra, que pueden volver a hombre y mujer si dejan el eros. En él yo me transformo en género erótico, mi cuerpo y mi actividad se hacen lo mismo, el sexo se iguala al género, gloriosamente nos convertimos en géneros vivientes, actividad pura, vida en su mayor plenitud en proceso de mutuo crecimiento. No se nace así, sino hombre o mujer; hay dos sexos: hombre, que en el eros puede convertirse —pues no es un regalo, hay que alcanzarlo— en macho, y mujer —que en el eros puede convertirse en hembra—, con acierto los formularios han modificado esto, pues antes había que escribir 'varón' o 'hembra', lo cual es el anchor sexual erótico del hombre y de la mujer y por lo tanto sólo se podría poner que se le supone, como se hacía en el ejército con el valor de los que todavía no habían combatido; macho —o su sustitución para prestigiar al amo como 'varón'— es un ir lanzado hacia la hembra, y hembra es un recibir al 'varón'. Me hago macho o me hacen, no es de nacimiento; y en cómo conseguir que una mujer se convierta en hembra consiste el arte o la persuasión del macho. Cuando los dos sexos bailan el baile que toca el eros se convierten en macho y hembra. Desde el psicoanálisis las mujeres se quejan de que son convertidas en la cursilada de 'objeto erótico', y no en 'hembras'; tiene este nombre una grandeza casi telúrica, si yo fuese mujer me gustaría que lo empleasen conmigo. Nos la imaginamos en el orgasmo o pariendo, y en los dos casos clamando. La deidad es para mí no mujer, eso le viene corto, sino hembra. En el eros la hembra supera toda belleza, es indiferente que como mujer no sea agraciada, aquí su belleza alcanza la sublimidad. El macho no tiene pechos, cintura, piernas, cabellera, labios, sonrisa, gestos dulcemente provocadores, tienen la cualidad de embellecerlo todo erotizándolo: campos, iglesias, juzgados; su acogimiento erótico. Nos superan como hombres y como machos con el falo delante apuntando, desnudos y ardorosos, nos hacen convertirnos en machos y bailar con ellas el baile del eros. Atrás queda la profesión, la cultura, el ridículo honor: aquí se trata de un descenso o una ascensión. Los infantes no pueden vernos porque se asustarían ni la gente en general, nada de miradas, se nos desharía la transformación, nos volveríamos al mundo miserable en el que sólo somos hombres y mujeres; ahora estamos endiosados y sólo existimos para el acto sagrado del amor. Es la mayor grandeza, cuando los dos mutuamente nos vivificamos y la mayor vileza cuando se hace sin consentimiento mutuo. Cuando haces hembra a una mujer la miras a los ojos —no el culo o la boca, eso lo hacen los desgraciados representativos— y convives desde dentro con ella; la mirada es la puerta del eros.

Hay mujeres que no son más que hembras: Marilyn; el psicoanálisis nos piensa así de lascivos, uno siempre tras la hembra, desvistiendo mentalmente a las mujeres e imaginándonos con el falo en ristre y ellas —la libido es siempre de naturaleza masculina— asustadas defendiéndose como peluqueras, médicas. En esas ansias vivía yo en mi feroz adolescencia, me era imposible mantener a la presencia de la mujer, me la imaginaba — incluso cuando rezaba— siempre en coito y en el orgasmo, mi mirada era constantemente libidinosa, por ejemplo, mientras explicaba una profesora yo la desvestía. El eros del macho y la hembra nos parece bestial, pero qué mejor para nuestras civilizadas personas que olvidar toda la enajenante cultura y regresar por el juego erótico al origen, siempre que se destierre la violencia. El macho es —nos lo imaginamos ya con el falo dispuesto— de la hembra y ella de él, con estos términos está ya la integración en marcha. En el eros yo no elijo, es la atracción quien manda, cualquier hombre vale para unirse con cualquier mujer, siempre que haya un mínimo de entendimiento, cualquier hembra me hace macho, puede tener la espalda encorvada, feos los pies, nariz no muy recta: con tal de que consiga transformarme en macho. Mi virilidad es en ella refleja y devuelta: ella me ve como su hombre y me da sus pautas en el sentido viril lo mismo que yo a ella y los dos mutuamente nos potenciamos. No le importa la apariencia, si yo quiero comerme una manzana necesito que sea apetitosa; pero si ella quiere ser comida no necesita que yo sea apetitoso; ellas son hermosas para atraernos, nosotros no lo necesitamos para ser atraídos. La flor ha de ser de colores vistosos para que el insecto vaya a ella fascinado, pero a ella le es igual que ellos sean feos o viejos, lo que les importa es que sean amorosos y activos eróticamente; ellas tienen el resto: la belleza y una cierta frialdad, que nosotros encendemos y desbaratamos. En esa tesitura cualquier mujer o cualquier hombre nos vale; no se trata de personas sino de trances; no de ser sino de alcanzar y contagiarnos mutuamente. Conforme ella se va haciendo hembra me va convirtiendo a mí en macho, el hombre como los animales se excita más cuando la hembra está salida, una hembra en celo es el don más preciado para el hombre más ecuánime; si mi mujer me dice que hoy va sin bragas al mercado erótica perdida, yo me pongo a cien. Los tonos agudos de su voz nos excitan, los dos bailando este glorioso y fecundo baile hasta el grito, el sollozo, el lamento; después volver a ser secretaria del juzgado, sargento. En ninguna otra dimensión se alcanza esta transformación, en las demás me integro comedido, en ninguna se produce en mí una tal transfiguración: un órgano que se dispara, otro que se abre, segregamos, nos desvivimos, salimos de la miseria del mundo, amorosos, enormes. El eros es fiesta, dejas por una vez a la persona, y nos hacemos pura integración, la vida más honda, más ancha, más alta. Hombre y mujer nos quiere el mundo, pero nosotros lo deshacemos convirtiéndonos en macho y hembra.

Hemos visto que Freud a pesar de que tenía como fundamento la libido no tuvo más remedio que olvidarse de ella muchas veces: «¡Qué *audaz* se hace uno cuando está seguro de *ser amado*!(*Epis* 18), pues así tu comunicación se complementa con mi expresión. En cambio, su conciudadano Weininger tomó como fundamento teórico la integración, e intentó una "ley de la atracción sexual" (42): «Supongamos, por ejemplo, el siguiente individuo: *Mi* 3/4 Hombre o sea 1/4 Mujer, según la ley mencionada, su mejor complemento será *Omega* 1/4 Hombre o sea 3/4 Mujer" (44). El primero debe ser hombre, pero no del todo, sólo tres cuartos, y el segundo tampoco es mujer del todo; con que se dijese '3/4 de mascu-

linidad' habría ya dado el salto del sexo al género y del instinto a la actividad, como hace Ellis: «las cualidades *femeninas* son las que tienen atractivos para el *hombre*, y las *masculinas* las que los tienen para la mujer" (*Hom* 20); haciendo, pues, genérica la teoría habría, si yo tengo 1/4 de dación, busco *3/4* de recepción, es decir la espontaneidad, acción y expresión intentan complementarse con la adaptación, la pasión y la comunicación, para hallar la entereza en esos mis medios niveles. Pero hay también aquí otra afirmación interesante, que si en una persona hay 3/4 de masculinidad, necesariamente habrá también 1/4 de feminidad, es decir, que todo lo que genéricamente no sea masculinidad es feminidad y viceversa; como esto pertenece a la *integración genérica* o inmanente o aquende —la integración en una sola persona— y ahora estamos tratando la *integración sexual* o trascendente o allende —la integración en dos personas—, lo analizaremos con más elementos de juicio luego. En esta teoría hay una aproximación importante a la integración, pero la impiden el que sea cuantitativa, que sólo tenga en cuenta el sexo, y que sea estática. En cuanto a lo primero, una persona no es un queso del que se puede hacer 3/4 y 1/4; es un modo de actividad que se entrelaza con la de otra. En cuanto a lo segundo, aquí sólo se trata de caracteres sexuales —se habla vagamente de «las formas externas del cuerpo humano" (44); sin embargo el autor sabía bien de la masculinidad y la feminidad, que su obra contrapone generalmente con acierto. El fundamento de la integración es la heterogeneidad, es decir, que se pueda ser masculino y femenino; sin ella es imposible toda integración. Hay también aquí una afirmación importante: «La ley establece que en la unión sexual tiende siempre a reunirse un hombre completo (H) y una mujer completa (M) aun cuando en cada caso se hallen distribuidos en proporciones diferentes en los dos individuos en cuestión" (44). Esto me parece hermoso y verdadero, quiere decir que toda integración tiende a la totalidad vital. Como la vida es integración y le importa mucho afinar pues se juega mucho en ello, no le basta con haberse dividido en dos sexos, cada parte a su vez la escinde en dos géneros; la integración no es la unión de un hombre cualquiera con una mujer cualquiera sino la de un hombre de este género con una mujer u otro hombre de este otro. La diferenciación entre sexo y género, además de que nos permite diferenciar el género básico del anexo —no puede ser lo mismo la masculinidad en el hombre que en la mujer y lo mismo la feminidad—nos permite también establecer las siguientes complementaciones:

a) heterosexual heterogénea,
b) homosexual homogénea,
c) heterosexual homogénea y
d) homosexual homogénea.

En a) la complementación es máxima: genérica y sexual; en b) sólo hay complementación genérica; en c) sólo es sexual; y en d) no hay complementación ni genérica ni sexual. Pero como en todos estos casos se produce además la complementación anexa, tampoco d) se halla desprovista de integración; continuaremos hablando de esta cuestión, desde otra perspectiva, en la última investigación. En cuanto al estatismo de esta teoría, tenemos que decir que la integración es más móvil de lo que nuestro autor concibe, pues tiende siempre a compensarse: cuando ella es muy representativa él se hace muy vital; si ella es expresiva él se hace comunicativo, etc., y esto tiene que ver con la integración anexa sustituyendo de alguna manera a la básica. Cuando ella o él carece de un nivel complementario a otro de

ella o él, desarrolla ese lado: mi madre, que era muy femenina, desarrolló la acción de la que mi padre carecía y se iba, en la época del hambre, por las aldeas a comprar para vender en la ciudad; se produce en ocasiones extraordinarias que las mujeres se masculinizan y hacen tareas que ellos debieran hacer y no hacen; en la integración no sólo se hace lo que hay sino también lo que no hay. Pero también se producen imposiciones: el marido de mi hermana obligándola a llevar unas gafas que ella no necesitaba, pero que él sí para amarla; si ella se hubiese negado él hubiese tenido que hacer un trabajo de adaptación, es decir, feminizarse, con lo que la integración mejoraría, pues si la dación es también recepción y la recepción dación la unión es más compleja, más rica, más difícil pero más vital. Yo he necesitado durante años que Carmen 'se realizase' en una actividad o una profesión, que no se quedase todas las noches hasta la dos viendo la tele, etc., así yo hubiese podido vivir mi feminidad con su masculinidad profesional, no masculinizarme al estilo tradicional, en el que la dación la coge toda él y se queda en ella toda la recepción. Durante años me he contentado con promesas; después encontró su vocación dormida de pintora, con bastante talento; fue la mejor época para los dos, pero ahora parece que está definitivamente clausurada. Me pasa sus modelitos —tiene 65 años— con mucho estilo, comprados en las rebajas por 1,90 euros, me estoy haciendo un experto en moda. Lo que antes creía fracaso no ha tenido para mí sino ventajas: he podido desentenderme da la tarea doméstica y entregarme enteramente al trabajo y tengo conmigo a una mujer placentera, regaladamente cariñosa, ha conseguido —en parte al menos— hacerme paternal y ella una niña erótica; antes estaba siempre ceñudo, eternamente descontento y defraudado. Te acepto, gana tu recepción y mi dación; lo importante es la integración misma, lo otro: un ideal de compañera determinado, a mi altura, cada uno con sus intereses propios compartidos, renuncio a él. Ha sido una lucha larga y estéril, comprendo que soy yo quien tiene que cesar en aquella para ti odiosa exigencia. Pero la cosa no es fácil, te acepto como eres e incluso recibo las ganancias, pero está siempre detrás agazapada la antigua apetencia y nunca pierdo del todo la esperanza, por eso he aceptado siempre con tanta facilidad las promesas de cambio. La integración no puede ser otra cosa que un toma y daca: ahora yo esto y tú eso, pero tú en lugar de eso pones una promesa, y así tiramos un tiempo hasta que es necesario prometer de nuevo para seguir tirando otro poco y cuando ya la promesa no funciona tengo que esperar una circunstancia más favorable, entre ilusiones y realidades. Si ella fuese como yo la necesito y lo mismo yo para ella, encajaríamos como piezas de rompecabezas, como quiere Weininger, y nada más habría que hacer; así aprendo a transigir, a comprender, a renunciar y, aunque es desesperante por lo que cuesta, avanzamos. La integración completa es imposible, tan sólo puedo aspirar a hallarla en el espíritu. Por otra parte, lo que queda sin complementar puede realizarlo la imaginación de los agentes, especialmente del dativo, el receptivo es siempre más realista por la cuenta que le tiene, ha de recibir en su seno al compañero, no puede morar en la ilusión. Pero como la dación masculina obliga menos, el amante muchas veces mora en la irrealidad y probablemente jamás se dará cuenta cabal de los límites de su compañera. Es muy dado a idealizar y cuando la realidad se le enfrenta él sabe obviarla proyectando en la amada su propias necesidades. Aunque sea áspera la considera cariñosa, aunque sea frialdad la cree apasionada, y esto de imaginar es tanto género como genio. *A* fin de cuentas, ya desde el entrañamiento primordial, más fecundo y vital que el de la amada, la recreación es del amante.

identificación

Identificación con el que sufre, con una época, con el Picasso del Minotauro, es siempre un hacerse lo mismo que alguien o algo: ante este árbol inmenso yo desaparezco y sólo es él. En la alienación me empobrezco: consumismo, droga; en la enajenación me hago siervo; en la identificación me engrandezco: yo en esta nueva faceta de ser tú. De pronto ese él se convierte en mi propio yo, revivo como él y desaparezco como yo. Pero no se trata de amor, los actores se identifican con el un personaje, lo reciben en sí, y entonces el actor es el personaje, la identificación es imitación desde dentro. Identificarse es comprender al otro no desde mí sino desde él mismo. El chico del segundo pone su música mecánica muy alta, se lo dije varias veces y no hace caso, yo rezongaba: este cabrón; pero después vi que sus padres están separados, que eso es para él una forma de sobrevivir, me identifico con él y entonces me digo: compartir tu desgracia, y cuando suena la música me voy a la habitación más lejana, me pongo algodones, la contrasto con otra melancólica de guitarra. La identificación es imprescindible para no caer en la enajenación, comprendiendo al otro desde él mismo acojo un poco mejor su dación. Una vez en el ejército estábamos barriendo un local y acorralamos a un gato; los otros se disponían a matarlo a escobazos, yo me identifiqué con el pobre animal y me enfrenté a ellos, querían disfrutar de la pelea y se sorprendieron de mi actitud. Identificarse con alguien o con algo es hacer propias sus alegrías y sus tristezas. No puede confundirse con la proyección, puesto que yo no le doy mi vida, él me da la suya, no me proyecto yo en él sino al revés —o al menos así lo creo— él se proyecta en mí. Yo renuncio a mis propios intereses en aras de los suyos, hay por mi parte un acogimiento, lo que importa es él, yo estaba dispuesto a pelearme con mis compañeros para defender a aquel animal asustado, me sentía asustado yo mismo, hice mío su sufrimiento, me puse en su lugar y entonces era más importante para mí el gato que mis compañeros, dejé de ser soldado con escoba y me convertí en gato acorralado, por lo tanto era él y no yo el que en ese momento vivía, había dos gatos uno real y otro identificado con él, pero yo ni siquiera me acerqué a acariciarlo para saber cómo realmente se encontraba, no era necesario para mi identificación con él. Es engrandecerse, porque es renunciar a uno mismo; es una manera de integrarse, porque se mantiene la dualidad yo-otro, existimos los dos, pero no es recíproca. Si la complementación es A/C, la identificación es A(C). Yo me identifico con él, pero él no se identifica conmigo, puede incluso ignorar que yo me integro en él haciéndolo vivir desde mí; puede decir que él no es tal como yo lo revivo, en realidad yo no sé cómo es él objetivamente sino subjetivamente; lo contrario sería callar yo, cesar en mi identificación y que hablara él, por la identicación lo suplanto, hago mi versión particular de él. Se trata de una simbiosis, pero no alcanza a ser integración porque es unilateral, tiene necesidad de la complementación para adquirirla. Entonces me doy y tú me recibes, pero mi dar te tiene en cuenta, y entonces la complementación es también identificación; la que carece de ella no tiene en cuenta al otro, sólo los intereses propios; sin identificación la integración es devoramiento, utilización, extrañamiento. Yo trabajo para mí, lo que te sucede a ti es asunto tuyo: la puta y el cliente, esforzadamente cada uno para sí, yo me complemento glandularmente y tú dinerariamente, no nos identificamos. En la identificación caben opciones, uno puede identificarse con la víctima y otro con el verdugo, unos con los oprimidos y otros con los opresores, identificación de izquierdas y de derechas; las mujeres son proclives a lo primero y los hombres a lo segundo, ellas tienen una potencia identifi-

cativa incomparablemente mayor, lo vi en el duelo de Azucena por su padre, cómo bebían sus palabras sus amigas hasta constituir un coro de plañideras. Cabe en ella también la trampa: el mendigo que finge males, pero yo que conozco el truco me identifico con su listeza y le doy por artista —complementación. La semejanza facilita la identificación, las niñas se identificaban con sus compañeros y los defendían ante el maestro, Carmen se identificaba con una perra que gritaba de dolor en el coito. Yo en la Nieta me identifico con los álamos altísimos y sin darme cuenta me pongo erecto, pero en Barcelona Tere se rió de mí porque me estiraba al paso de una chica guapa alta, quería complementarme, y primero tenía que identificarme, y preparar así el terreno. Para que la integración sexual sea viable ha de haber entre los dos lados semejanzas y diferencias, en el comienzo es necesaria alguna semejanza, pero lo más importante es la diferencia, que es precisamente lo que hace necesaria la integración consistente en vencerlas mediante la identificación y la complementación. No se identifica uno con lo igual sino con lo diferente, pero si la diferencia es excesiva la integración es imposible, por eso la identificación prepara el camino; es igualación de lo genéricamente desigual: si convivo con una mujer me complemento por una parte, masculinizándome, y por otra me identifico feminizándome. El hombre puede sentirse así más viril y al mismo tiempo más delicado, y la mujer más femenina y también más belicosa, como veíamos en la integración infantil. La identificación es previa a la complementación y también su consecuencia; si ambos renuncian a ella y viven sólo de la complementación, su integración se acercará a la secular opresión; la complementación tiene que ir unida a la identificación de lo contrario no sería posible la integración. Pero no se le puede dar excesiva importancia de manera que sustituya a la complementación; hay un pensamiento idealista tradicional que camina por ahí: «La verdadera definición del amor perfecto del hombre y de la mujer es la identificación del amante con el amado" (Hebreo 54). No aceptar la diferencia como el fundamento de la integración hace que vivamos el eros como desentrañamiento; sin la identificación seríamos sólo batalla, pero con ella sola, infierno. La identificación es muy importante, pero no puede sustituir a la complementación, como sucede también en Freud, ya en el entrañamiento primordial: «La *primera* de estas organizaciones sexuales pregenitales es la *oral* o, si se quiere, caníbal... consiste en la asimilación del objeto, modelo de aquello que después desempeñará un importantísimo papel psíquico como *identificación" (*1210). De esta manera podríamos decir que 'en el principio era la identificaición', que nunca ha habido entrañamiento, que el infante desde el comienzo no ha hecho más que apoderarse de algo y desde el comienzo fue él solo; pero «la identificación aspira a conformar *el propio yo análogamente al otro* tomado como modelo" (2585), por lo tanto si mamar consiste en identificarse y no en complementarse, sería feminizarse, no se entiende cómo dice entonces que en el comienzo el infante de los dos sexos es masculino: «El primer objeto amoroso del niño es la madre... También para la niña el primer objeto tiene que ser la madre" (3168); masculinizarse con la madre consiste en complementarse con ella. Por otra parte, la identificación no consiste en destruir 'el objeto' sino por el contrario, en acogerlo, no en desaparecer él sino en desaparecer yo, puesto que me hago él, el triunfo es de él. Hay pues aquí la sustitución de la complementación por la identificación; pero pueden hallarse en el maestro las dos a la vez, aunque no referidas a la misma persona: «Simultáneamente a esta *identificación* con el padre o algo más tarde comienza el

niño a tomar *a su madre como objeto* de sus instintos libidinales. Muestra pues *dos órdenes de enlaces* psicológicos" (2585); tenemos así —siempre en Freud primero el padre— A(C) y A/B. Ambas actividades son siempre alternativas en él, pero nosotros creemos que pueden realizarse las dos a la vez y en la misma persona; el infante se complementa con la madre y al mismo tiempo se identifica con ella: A/B y A(B); la identificación le ayuda a comprenderla y esa compresión mejora la propia integración, y complementándose e identificándose con la madre, puede prescindir del padre. A/B, A(B), A/B; la complementación básica me ayuda a identificarme y me permite la complementación *anexa*: me hago masculino, me identifico con la feminidad, me hago femenino. Es en el esquema del entrañamiento primordial *inmanente*, en el que se produce la integración *vital*; es enteramente materna, pues el infante halla los dos géneros en su complementación con la madre. Es éste el primer tramo del entrañamiento; el segundo, *trascendente o mundano*, es el que contempla Freud, todo él sería así: A/B, A(B), A/B, A(C), para el niño; en la niña además: A(B), A/C. El niño no necesita completarse con el padre, sólo identificarse, por lo cual permanece complementado con la madre; la niña pierde la complementación con la madre al adquirir la del padre —después la del amante y la del hijo. Esta es la integración habitual heterosexual; además hay la homosexual, en el niño: A1/B, *A1(B)*, A1/D1: prima en ella la identificación; en la niña: *A2/B*, A2(B), A2/D2: prima en ella la complementación. La trascendente puede aumentar lo que ya se produce esencialmente en el entrañamiento inmanente o preedípico que también para Freud es fundamental. La identificación inmanente con el mismo sexo es preparación para el homoeros; con el otro sexo es preparación para la complementación anexa. La identificación no excluye la complementación y viceversa: el infante puede complementarse e identificarse con la madre, por lo primero es heterosexual y por lo segundo femenino; puede también identificarse sin complementase, haciéndose entonces homosexual y complementarse sin identificarse, haciéndose entonces heterosexual masculino. En la identificación con la madre, al ser coincidentes los géneros, la niña le gana al niño; éste no puede sino identificar su feminidad anexa con la básica de la madre y su masculinidad básica con la anexa de ella, por lo tanto la identificación es más inestable; en cambio en la complementación con la madre es el indiscutible ganador. Cuando un niño necesita masculinidad puede tomarla de la anexa de la madre o de la básica del padre o de ambos, pero es una masculinidad identificativa, de mera copia, servil, mejor es obtenerla directamente, haciéndome masculino complementado con mi madre y luchando con mi padre. Cuando una niña necesita feminidad puede tomarla de la básica de la madre o de la anexa del padre, pero esta feminidad es también sólo identificativa, la complementaria real la obtiene la niña de la complementación con el padre; como vemos, la niña necesita más que el niño salir fuera del entrañamiento vital para integrarse. La identificación como la complementación es una cuestión de género no de sexo —ni de libido—, puesto que el infante no se convierte en la madre sino que hace suya su feminidad o su masculinidad, y lo mismo con el padre; y que se realice una u otra depende del género del agente, en la heteroeducación si la niña era masculina tendía a la identificación con el niño y si era femenina a la complementación y lo mismo sucedía con el niño. El que no es capaz de complementarse con la madre y no puede identificarse, tendrá que complementarse con el padre; si ni siquiera puede identificarse con la madre se quedará desentrañado. La mundación en los niños es la identi-

ficación trascendente con el mismo sexo y en las niñas con el otro; la identificación práctica es masculina, aunque no necesariamente paterna, pues el infante puede identificarse con la masculinidad de su madre. La identificación práctica no es inmanente como la primordial y la erótica: no es para quedarse en ella sino para hacer cosas externas a los identificados y parto de lo que los demás han hecho. La relación con el padre se intensifica sobre todo en el complejo de Edipo, en donde aparece como rival que hay que vencer, es decir, transformar el mundo, entonces el agente vive en el conflicto, tras lo cual hay, según Freud, una solución mejor y otra peor: «Al llegar a la destrucción del complejo de Edipo tiene que ser abandonada la carga de *objeto de la madre* y en su lugar surge una *identificación con la madre* o queda intensificada la *identificación con el padre*. Éste último es el que consideramos normal" (2712): de A/B y A/B a A(B) o A(C), y Freud opta por el segundo, que es lo que en la investigación siguiente llamamos 'orestismo'; nosotros, por lo primero o 'edipismo': «una intensificación de su identificación con la madre... afirma el carácter femenino del sujeto», como no consideramos sino preerótica la relación del infante con la madre, podemos mantener en el entrañamiento con ella la complementación y la identificación, cuya relación también el maestro estudia: «No es difícil expresar en una fórmula esta diferencia entre la identificación con el padre y la elección del mismo como objeto sexual. En el primer caso, el padre es lo que se quisiera *ser*; en el segundo lo que se quisiera t*ener*. La diferencia está, pues, en que el factor interesado sea el *sujeto* o el *objeto* del yo" (2585). Parece que Freud le da más importancia a la identificación, por cuanto 'ser' es más que 'tener' y el sujeto que el objeto; nosotros estamos de acuerdo en que la identificación es 'ser' —aunque mejor sería decir 'vivir'— con la madre y con el padre, pero en desacuerdo con respecto a la complementación, que sólo es 'tener' en una concepción secular masculinista. Aunque el macho piense el coito como posesión de la hembra en realidad no es el poseedor sino el dador y ella quien lo recibe; la posesión es mutua, él posee dando y ella recibiendo, y más posee ella que él. En el eros los amantes vuelven a aquella paz, abandono, dulzura carnal de la unión primordial, todo lo contrario de posesión. En cuanto a la relación entre ellas, la identificación es unilateral, al contrario de la bilateral complementación. En el cristianismo la vida es 'amor', prima en ella la identificación: para el vitalismo la vida es integración, prima en ella la complementación, uno puede identificarse con cualquier persona, animal o cosa: se pone del lado del otro e intenta sentir como le parece que él siente; es conformista, puede ser hipócrita, exige poco trabajo, igual que la coges la dejas, como en la moda; la complementación es más creadora, más placentera, osadía, aventura. El identificante sabe del otro, se trata de acogimiento pero que no alcanza a ser recepción, puesto que no consigue integrarse con ninguna dación; por lo tanto podríamos decir que es media complementación. En ésta si me echo a mi lado anexo me prepara para complementarme con el anexo del otro. Me hago femenino y me complemento con la masculinidad de Carmen. Me complemento con el lado básico de mi mujer, me vivo como comunicativo y amoroso —olvido la expresión— y cojo la de ella. Resulta entonces que en lugar de expresarme directamente —complementación— juntándome a la otra comunicación, me hago la otra comunicación y gano así la expresión. Puedo identificarme con la pasión de ella para complementar la acción masculina de un tercero. Me convierto en la pasión de Carmen en el coito, pero no para acostarme con ella, pues entonces seríamos dos hembras: a no ser que con-

vertido en su pasión espere la poca acción de ella: que ella haga el papel masculino. Pero si complemento la pasión de Carmen con mi acción nos convertimos en integración. Puesto que me aumento con la acción del teniente X o con la pasión de Carmen, en el primer caso hago mi acción la suya, en el segundo no salgo de mi acción. Si yo me hago activo con el teniente X es para complementarme en la praxis cuartelaria, no soy auténticamente yo, como un fantasma. Por lo tanto —fuera del entrañamiento primordial en el que el infante se está haciendo— la identificación implica una renuncia a mí mismo, en realidad no me integro yo sino él a través de mí. Si yo imito la pasión de Carmen en el coito para acostarme con mi amigo Javier, en realidad se está acostando ella con él. La identificación no es más que un medio para aumentar la complementación. El infante puede ancharse añadiendo a su dación la recepción básica de la madre, para ello puede valerse de su recepción anexa, con la que halla la dación anexa de la madre; con la identificación sólo puede ayudarse. Puede ser también sustitución, pero entonces salgo perdiendo: no puedo complementarme y me identifico con ella, es un quiero y no puedo, y vivo como si estuviera ella. Si Carmen se marcha, y no puedo complementarme y complementarla, al menos así la 'tengo' —la identificación, no la complementación, como 'tener'—: salgo a comprar al centro, me adorno en el espejo, hablo con las amigas; incluso puedo jugar a que yo estoy encerrado en este cuarto, abro: 'Pepe ¿estoy guapa?'. Pero me hallo desesperadamente en la mitad; si yo me visto de Carmen en lugar de acostarme con ella, de alguna manera la poseo, pues yo sigo siendo yo y me añado con ella: me pongo sus hombreras, me pinto sus labios, pero los míos yacen debajo muertos; la identificación como pseudo complementación. En clase el niño sentado junto a una niña se hacía más comunicativo y la niña mas expresiva: se identificaban mutuamente, pero esto ya no es identificación sino complementación anexa, para la que la identificación sirve de ayuda: él aprende su comunicación y le da su expresión; ella aprende a expresarse y lo recibe con su comunicación. La identificación es necesaria para la complementación pues me ayuda a acercarme al otro: es una táctica corriente, me acerco al nuevo ambiente identificándome para no desentonar después en la complementación; pero si me identifico aquí —el hijo con la madre— para complementarme allí —con el padre—, la estoy utilizando a ella para juntarme a él. Si la identificación es excesiva la complementación es imposible, si Javi se hace igual de comunicativo que Marta, ella no se puede complementar con él, es como si estuviese con una amiga; sólo la suficiente para posibilitar la complementación, que es lo importante. Cuando un hombre trata a una mujer como a un hombre desde la identificación, hay algo hosco, duro, desconsiderado, feo, sórdido, muerto; y lo mismo cuando una mujer hace de un hombre una mujer. En mi calle compostelana había un afeminado al que ellas hacían su igual, daba la sensación de que algo se había roto o perdido, era un sentimiento penoso, yo no sabía qué, ahora lo sé: la complementación, había sólo identificación. En la complementación mi actitud hace que ella pueda realizarse como mujer y la suya que yo pueda realizarme como hombre, y eso es todo; ante otra mujer no puede, prima la identificación. La complementación es como si él le hiciese un espacio para que ella se realizase sexualmente, y lo mismo ella a él. La sexualidad no es eros, pero tiene una cierta luminosidad que la aproxima, y puede mantenerse ahí sin ningún problema, no lo saben los obsesos que temen contaminarse; como en el infante con la madre, no es eros, es sexualidad complementaria; probablemente aquí aprende-

mos a portarnos con las mujeres de una manera diferente que con los hombres, con el padre sólo nos identificamos. Yo en clase me identificaba femeninamente con una niña, no la violentaba, dejaba que se expresara desde ella misma, sólo cuando fluíamos los dos en un tempo similar intentaba la complementación; pero tampoco se trataba de la solitaria identificación sino de recepción. Es muy diferente que en clase haya sólo niños a que sean niños y niñas, yo lo decía en la escuela, que había habido una revolución, que no era lo mismo, pues con ellos sólo era importante la identificación, y con ellas había que complementarse. Ante una niña como ante una mujer soy hombre —complementación—; haré con ello lo que sea, pero siempre que tengo delante el otro sexo se produce en mí un cambio, consistente fundamentalmente en que paso de la identificación a la complementación. Yo consideraba a un niño como a mí mismo y partía de ese supuesto para nuestra integración; pero en la heterosexualidad tengo que darme receptivamente, y sobre todo si se trata de una niña, tengo que hacer básica mi recepción y anexa mi dación para propiciar en ella su anexa expresión, dejar la superficial identificación. Con un niño me hago solamente niño. Cuando estoy con una niña me hago niño con niña. Por eso estar con ellas es lo más placido del mundo. Por eso mi diosa es una niña.

integración homoerótica

La integración homosexual es el juntamiento en dos personas del mismo sexo del lado masculino de una con el femenino de la otra; puede ser erótica, práctica, artística y mística; en toda integración con eros o sin él uno se echa hacia un lado y el otro lo hace al otro. Las mujeres disfrutan de su feminidad común y los hombres de su virilidad; cuando los dos sexos se juntan, las cosas se hacen más complejas. Por ejemplo en el anchor de los niños y las niñas hay más ambivalencia que en el de los niños o las niñas solas: se quieren y se odian; con el mismo sexo hay una mayor identificación y por lo tanto la posibilidad de una mayor unión: hacer proyectos juntos; en cambio con las niñas, como el eros todavía está muy verde, hay el encanto de lo desconocido pero divergencia de intereses. Yo he vivido en esta unión homosexual hasta muy entrada la treintena, las mujeres sólo para esporádicas salidas, generalmente juergas con putas, era el arte lo único que nos ocupaba. En la homosexualidad hay un mayor hondor, pero un menor anchor; nos junta la identificación: yo sé perfectamente de ti, tenemos las mismas necesidades y dentro de estos límites nos complementamos: a veces yo soy la dación y tú la recepción o al revés, pero era insuficiente, y llegué a encontrarme desesperadamente solo, hasta que no encontré a la compañera erótica. Desde entonces hubiese podido lograr una existencia perfecta reconfortado por la unión erótica y potenciado para la praxis, complementado allí e identificado aquí, pero fui perdiendo esta última y me refugié en el trabajo solitario, antes tenía la otra carencia y ahora tengo ésta, pero antes había llegado a la esterilidad y ahora me siento creador, porque tengo lo más importante. Después del entrañamiento primordial buscamos siempre la otro mitad y no sólo en el eros, pero es en esta dimensión donde realmente la hallamos; generalmente es heteroerótica, pero puede tratarse también de homoeros, en el que el entrañamiento primordial parece más lejano, pero en el que podemos entrar todos. «Todo individuo es capaz de una elección homosexual de objeto y la ha llevado, efectivamente, a cabo en su inconsciente" (1178), por lo tanto hay que afirmar en contra de todos los moralismos que el homoeros no es estrechez sino anchor, una ampliación del heteroeros. Cuando el hombre pueda recorrer toda la gama de la dación y la recepción y lo mismo la mujer; cuan-

do pueda ser instrumento tocado en manos de otro hombre y ser instrumentador con la hembra y la mujer pueda ser arpa de un hombre y después —¿o al mismo tiempo?— arpista de otra mujer —también de otros hombres— se aumentará mucho la posibilidad vital erótica. A veces él quiere redondearse homoeróticamente, dejando la dureza masculina hacerse femenino, ¿hay algún mal en ello? Si entre dos o más hombres o mujeres se crean vivencias físicas placenteras, ¡qué cosa más vital que eso! Toda esta delicadeza la sociedad bestial la ha condenado, porque ha condenado siempre la vida, somos para sus normas. Además tenemos miedo del homoeros porque pensamos que nos quitará el otro, pero no es posible: es verano, oigo que un chico homosexual amigo de mi hija está en la sala, yo estoy semidesnudo en la cama preparando el trabajo de mañana; si entrase, se desnudase y me abrazase, yo lo abrazaría también en ansia integradora; pero una vez satisfecha mi parte femenina volvería a la feminidad fuera de mí, en mi mujer; no habría peligro de que me quedase para siempre en el homoeros; en Grecia y Roma sabían vivir en ambos; igual que uno es bilingüe y una de sus lenguas es la materna, en la que siente y piensa. Puedo erotizarme con ésta o con aquél: no hay una sola persona que me haga completamente total, que me remita enteramente a la integración primigenia, y en ello puede ayudarme este otro eros, que así como es anchor para el nuestro, también éste puede serlo para los homoeróticos, y así como nosotros nos anchamos hacia ellos, que ellos lo hagan hacia nosotros. Ha aumentado el anchor en el mundo, antes el erótico era sólo heterosexual, y la praxis homosexual, ahora puede ser también homosexual el eros y es heterosexual la praxis. Homoerótico es el que le gusta el mismo sexo para abrazarse y coitar: así lo entendemos, y no nos escandalizamos y nos ponemos a la defensiva, imaginando que se hacen esto o lo otro, porque eso es nimiedad, lo importante es la integración vital que logran, que sólo con la teoría del género puede ser representada. La unión homoerótica puede ser llevada a cabo por dos hombres o dos mujeres, ya que la masculinidad y la feminidad que nos constituyen se encuentran en ambos. Puesto que el sexo no cambia pero sí puede hacerlo el género, todos somos homoeróticos en potencia, pues somos susceptibles de complementar nuestra feminidad con la masculinidad ajena y al revés, Freud no tiene más remedio que olvidarse de la libido y reconocerlo: «en cuanto a la *inversión* debe tenerse en cuenta la *disposición bisexual*» (1177). En una pareja homoerótica podemos preguntar cuál es el macho y cuál la hembra y no cuáles son el hombre y la mujer, porque aquéllos son los papeles en la integración erótica, y de que yo puedo hacer uno de ellos en este eros me di cuenta una vez que Antonio se me mostró insinuante: mi actitud tenía que dejar la trascendencia, la mirada detenerse en su cuerpo posiblemente abrazante, en su boca; pasar a la inmanencia, que entre los hombres es generalmente peleante y no cariñosa. La masculinidad y la feminidad son relativas, si aparece aquí uno más masculino que yo, me siento femenino y al revés, y más si se me muestra como macho o hembra; si un hombre me convirtiese en hembra, yo me retorcería de gusto ante su embate, como mi mujer ante el mío; no puedo dejar de ser hombre, pero si hembra, o macho con un hombre más femenino. Si se produce masculinamente está llamando a mi feminidad y al revés; no por ser hombre se tiene que estar siempre del lado masculino en el eros, conozco a una chica que en la praxis es muy femenina, y en el eros es macho. Si mi lado femenino busca el masculino de Antonio: eros; si mi lado masculino busca el femenino suyo: eros; si mi lado masculino busca el suyo masculino identificación

práctica. En el homoeros importa más la identificación, pero el eros exige la complementación y como no se puede en el sexo, que es el mismo, se buscará en el género. La mayor estrechez de este eros habrá que compensarla con una mayor identificación: podemos conocernos más profundamente, pero tanta igualdad ¿no ahoga? La integración erótica homosexual es complementación genérica, los homoeróticos intercambian género y no sexo; esto los hace más estrechos, no hay superación del otro sexo que es como una invasión de lo diferente, de aquello a lo que nunca se podrá acceder directamente; puesto que se trata sólo de género habrá que matizar en esa estrechez. Qué tristeza, el otro sexo definitivamente fuera de mi alcance, el homoerótico sabe sólo lejanamente de él por la propia heterogenidad, tiene que compensar su homosexualidad con una mayor heterogeneidad, matiza el género para compensar esta ausencia. El héteroeros es también más fácil: nos sentimos acogidos en ellas porque son las sucesoras de nuestra madre, su entrañamiento es consecuencia directa del primordial; es fácil complementarse con lo que te acoge, que no sólo es lo diferente sino que complementa acogiéndola mi dación. El héteroeros complementa y el homoeros identifica; yo que ya soy femenino, si me hiciese homoerótico me convertiría en afeminado; Carmen, que ya es masculina si se homoerotizase se convertiría en marimacho. Desde que nos juntamos ella se feminizó y yo me masculinicé; la mejor manera de afirmar el género básico a una persona es complementarla, que es lo que hace Carmen conmigo y yo con ella: nos complementamos, además de identificarnos con el otro sexo nos afirmamos en el propio. No hay mayor fuente de vitalidad que el héteroeros; si me hubiese homoerotizado, además de quedar des-integrado de él hubiese perdido también el mío, pues me hubiese afeminado. Pero Carmen me ayudó doblemente, al no profesionalizarse. El eros no consiste principalmente en sintonía como dos que se ponen a tocar juntos el violín; si el otro es igual, lo mismo me da estar solo; tiene que ser lo diferente, aunque complementario. El homoeros no puede ser tan ancho como el héteroeros, al buscar eróticamente al mismo sexo: un chico muy viril, su vocecita; también a él le importa el sexo con sus caracteres primarios, secundarios y terciarios, pero necesariamente mucho menos que en el otro, en este sentido puede ser menos sensual, lo cual también es pobreza. Lo fundamental aquí es el género, por eso los dos lados en su integración son el que da y el que recibe más nítidamente, están en él más delimitados los lados que en el héteroeros. Los homoeróticos son estrechos sexualmente, pero necesariamente más anchos genéricamente; hacen del sexo género, vienen al género descartando el sexo; se tratará de limitación sexual y enriquecimiento genérico. Anchor sexual: héteroeros; estrechez sexual: homoeros; es como ir a la habitación de al lado en lugar de a otro continente. En el homoeros es inevitable la estrechez, es casi una ceguera sexual; tendrá que hacer una labor más fina en el género, sólo si lo consigue pueden equipararse las dos integraciones. Puedo integrarme con el mismo sexo, pero entonces tengo que complementar el género, ésta es ya la norma en el entrañamiento primordial primario con la madre y después en el secundario con el padre: «La falta de toda relación de dependencia entre el sexo del individuo y su elección de objeto, y la posibilidad de orientar indiferentemente ésta última hacía objetos *masculinos o femeninos*, parecen constituir la actitud *primaria y original*, a partir de la cual se desarrolla luego el tipo sexual normal o el invertido, por la acción de determinadas *restricciones* y según el sentido de las mismas" (1178). En la integración primera cuenta más el género que el sexo; desde el origen el eros no

depende del sexo sino del género; hay en el entrañamiento primordial toda clase de posibilidades, que la niña sea tan dativa con la madre como un niño, que el niño sea receptivo con el padre como una niña, una libertad tan plena como en una bacanal, después pueden aparecer 'restricciones' o, como se dice en otra ocasión, «en cuanto a la inversión deben tenerse en cuenta las disposiciones bisexuales... y se trata de *perturbaciones* que atacan al instinto sexual durante su desarrollo" (1177); estamos de acuerdo: la heterogeneidad es imprescindible y se trata de una anomalía, a la que se llama también 'fijación', que a veces es narcisismo y veces dependencia de la madre: «Una fuerte *fijación* de la libido a la elección *narcisista* de objeto debe considerarse como parte integrante de la predisposición a la homosexualidad manifiesta" (2388), y «la génesis del homosexualismo es, con gran frecuencia, la siguiente: el joven ha permanecido *fijado a su madre*, en el sentido del complejo de Edipo, durante un lapso mucho mayor del ordinario y muy intensamente... no renuncia a su madre, sino que se *identifica con ella*, se transforma en ella y busca objetos susceptibles de reemplazar a su propio yo y a los que amar y cuidar, como él ha sido amado y cuidado por su madre" (2587). Pero se trata de actitudes opuestas —de las que el maestro no delimita la divergencia—, pues en la primera el infante cambia a la madre por sí mismo y en la segunda renuncia a sí mismo por ella. En un caso se trata de sujeción —¿por qué esta ansia de la amada?; tanto anhelo implica una atadura— y en el otro de escisión, la primera originada en el narcisismo y la segunda en la identificación con la madre. De esta manera la división sexual se subdivide a su vez genéricamente, y tenemos en cada hombre y mujer, un dante y un recibiente; es como si el género adquiriese la categoría de sexo; era sólo actividad, pero en el homoeros se hace también sustancialidad, el sexo se parte en dos mitades, y uno se hace cargo de la dación y el otro de la recepción. El narciso y el identificado constituyen respectivamente el 'másculo' o la 'máscula', y la 'fémina" o el 'fémino'. El macho y la hembra, las dos sustancialidades en el héteroeros, pueden tener ambas las dos actividades de dar y recibir, en cambio en el homoeros nace un segundo sexo y el macho se convierte en másculo y máscula y la hembra en fémina y fémino. Es como si se produjese aquí una mayor especialización, la división sustantiva de los dos sexos se subdivide también sustantivamente en dos géneros, y uno hace de masculinidad y el otro de feminidad. Puede considerarse como dos subsexos eróticos, dos géneros sustanciales, en los que tal vez haya tan poca flexibilidad en la alternancia de actividad como en la de los sexos de héteroeros. Comparándolos, el másculo es masculino por el sexo y el género, y femenino por la complementación con otro hombre, por lo tanto es menos masculino que el hétero masculino; el fémino es femenino por el sexo y por el género y por la complementación con otro hombre, por lo tanto lo es más que el hétero femenino; la máscula es masculina por el género y por la complementación con una mujer, por lo tanto lo es más que una hétero masculina; y la fémina es femenina por el sexo y el género pero masculina por la complementación con una mujer, por lo tanto menos que una hétero femenina; podemos concluir que el hombre homoerótico es menos masculino y más femenino y la mujer homoerótica es más masculina y menos femenina. Han nacido en la 'restricción', en la 'perturbación' o en la 'fijación' dichas, a las que nosotros llamamos 'desentrañamiento', es decir, una integración no lograda y por ello una pasividad; si una integración no se alcanza el movimiento sigue pero con una pieza deteriorada, por lo tanto 'fijación' es un término adecuado porque a pesar de que yo he

seguido caminando lo hago con aquella cojera; pero no explica la causa, se fija la actividad —Freud dice que la libido— a causa del desentrañamiento: la integración es movimiento. Como la erótica es una reiteración de la primordial si aquélla está desentrañada lo estará ésta, el entrañamiento primordial es el lugar de nacimiento de toda la vida y de toda la muerte. El narcisismo es fijación, porque es una negativa a fluir en el entrañamiento con la madre, es un apartarse del curso del entrañamiento para permanecer igual a sí mismo; la identificación con la madre en el entrañamiento normal y en el posterior héteroeros es un componente de la integración, que ayuda a la complementación; en este entrañamiento anómalo no progresa al no estar acompañada por la complementación, y por lo tanto queda 'fijado' o detenido. Por lo tanto el amado homoerótico permanece en esa identificación infantil, no es capaz de siendo el amante hacerla a ella amada y se contenta con imitarla. De manera que uno es extrañamiento, alienación en sí y el otro enajenación materna, lo primero es alienación *narcisista* y a lo segundo lo podemos llamar enajenación *adonista*, pensando en los paredros un poco desmedrados de la Diosa, que acaban de mala manera. Podemos distinguir tres aspectos: a) el desentrañamiento impide la integración; b) un infante se vuelve hacia sí mismo; c) el otro busca la identificación con la madre. Al hablar de 'homoeros' estamos hablando del estadio adulto, que se mantiene 'fijado' a un momento del entrañamiento primordial; no ha pasado al erótico; o mejor dicho, ha pasado sin pasar porque está detenido en un momento suyo, que repite. Lo que hace que el adulto sea homosexual no es la identificación ni la escisión sino su fijeza; no revive el entrañamiento entero, no logró integrarse antes y por eso es más difícil que pueda lograrlo ahora. No ha logrado ser adulto, su eros es infantil; en el hétero el amante regresa; aquí la regresión es a la escisión de la madre y la dependencia de ella hace el homoeros en sus dos vertientes de másculo y fémina, tanto en el viril como en el mujeril. Es anomalía que dos personas del mismo sexo constituyan una integración erótica: «Una variante de la función sexual producida por cierto *desarreglo* en el desarrollo sexual" (*Epis* 470); es posible por la heterogeneidad de ambos, por lo cual uno puede optar por la dación y el otro por la recepción; pero el entrañamiento del que parten es con la madre: uno es aquel infante de la integración primera y el otro la misma madre. El desentrañamiento ha hecho que uno haya optado por el narcisismo y el otro por la dependencia, pero es más difícil de entender su integración, ¿cómo puede revivirse a la madre en un hombre? Se trata de dos unilateralidades, la del infante y la de la madre que no lograron la complementación y la intentan ahora entre ellos mismos; son dos unilateralidades complementarias que tienen un origen muy diferente, el uno desprecia a la madre —después a la mujer, su consideración como macho castrado se halla en esta línea— y el otro es ella misma. La causa de que estos dos amantes de origen opuesto se atraigan la explica muy bien el maestro: el narcisista, porque se busca a sí mismo en el otro, por lo tanto tiene que ser de su mismo sexo, y el identificado con la madre porque al convertirse en ella misma tiene que poner como 'objeto' a alguien semejante a sí mismo; uno por narcisista y el otro por identificado hacen necesario que la integración sea mutua. Por lo tanto es lógico que un fijado busque a su congénere complementario para integrarse. En las mujeres es más sencillo, la máscula se mantiene en el infante masculino que era en el entrañamiento primario sin madurar femeninamente en la identificación con la madre; la fémina dependiente de la madre se identifica con ella; se trata de dos anhelos, el de ser

hijo —escindido narcisamente, he aquí el desentrañamiento de este eros— y el de ser madre; de las dos, la más homoerótica es la primera que cambia su recepción básica en dación; la segunda conserva la recepción. La primera se complementa eróticamente, se halla en la masculinidad primordial o ha regresado a ella, en ese sentido es un rejuvenecimiento; la fémina ha madurado más, pues ha logrado pasar al segundo estadio del primer tramo del entrañamiento primordial: el de la identificación con la madre; no ha pasado al segundo, el de la complementación con el padre. Por lo tanto ambos lados se mantienen en un estadio conservador o en una mayor fijación: «Los actos eróticos de las mujeres homosexuales reproducen las relaciones entre la madre y la niña»; «lo mismo juega a ser madre e hija que marido y mujer" (3175). El homoeros mujeril es más conservador que el viril, es como si no hubiese salido del entrañamiento primario, no se hubiese lanzado a la aventura de renovarlo con el padre primero y con el eros heterosexual después; pues el viril, aunque se origina en la madre, se consolida con el padre. En éste el fémino conserva a la madre identificado con ella, por lo que se mantiene en su anhelo, pero el másculo escindido narcisistamente de ella no puede más que complementarse con la feminidad anexa de otro hombre, simulacro lejano de la madre; hay en él un desprecio por la mujer, un desarraigo. El escindido y el materno se buscan trágicamente, los dos han quedado descolgados de la maduración del entrañamiento, ahora pretenden la maduración juntos, tienen menos medios, sólo pueden combinar sus géneros, hacer una vida más reducida, y esta limitación expresa la vivida en la infancia. El homoeros es una integración erótica un poco más verde que la heteroerótica, podemos considerarlos como nuestros hermanos pequeños.

integración genética

Vuelvo ahora la integración hacia mí mismo, y me doy cuenta de que vivo más cuando me entrego y recibo; me gusta ir a las exposiciones con Carmen porque así integro la contemplación con la comunicación. Si estoy poetando en la playa me impregno del erotismo de los cuerpos y me doy en el poema. Puede también haber dación sola: explico en clase una lección; o recepción: ayudo a alguien a algo, pero el otro lado me completa: en el primer caso, recibo el calor y las preguntas de los alumnos; en el segundo, una sonrisa me paga. Cuando una persona se va de casa: 'gracias por haberme acogido'; 'gracias a ti por habernos dado la alegría de tu compañía'; las 'gracias' son en el primer caso dativas y en segundo receptivas. El vaquero va por la sierra conduciendo su ganado sin nada en las manos ni perros, sólo con dos sonidos, uno grave y otro agudo, rítmicos. El primero es el nombre de una vaca o una amenaza; el segundo, un silbido, y ellas se han adaptado a esta dación, que es al mismo tiempo paz y guerra; él es Orfeo. No es 'yo mando y tú obedeces' sino que ellas se hacen receptivas a algo que es bueno para los dos: un nuevo prado con mejor pasto, una fuente; entre el vaquero y su vacada, vida íntegra. Para que esto tenga lugar son necesarios los dos lados de la vida; Orfeo no pudo hacer bailar los árboles, porque no pueden recibirlo, no son receptivos, por mucha dación que haya. La fe de Jesús no puede mover montañas, que tampoco son receptivas; lo de los enfermos curados dependía de la recepción de ellos, por eso les recomendaba fe. En la educación: el 'yo mando y tú obedeces' es deísmo y pasividad; que el profesor, en lugar de dar, se dé, para que los alumnos lo reciban y se haga vida íntegra. Y en cuanto a la *integración genérica*: yo, que soy más bien dulce, escribo poemas líricos y dramáticos explosivos; mi mujer, que es esto últi-

mo, pinta cuadros íntimos. Manolo es bajo e intentaba grandes esculturas y cuando habla hace gestos ampulosos; conocí a un pintor desequilibrado en Menorca que hacía pinturas de una quietud paradisíaca, como le pasaba a Cézanne. El árbol da su fruta, la fuente agua, tanto si alguien come o bebe como si nadie está; pero nuestro dar cesaría sin alguien o algo que lo recibiese. El que se pasa la existencia solitario —como yo—, lo que escribe lo hace para los demás; en mi despedida del colegio lo dije: a mí me ha completado mi trabajo con los niños y las niñas, antes era un poeta solitario, odiaba todo lo que no fuera meterme en mi mundo, pero ellos me obligaron a mirarlos cara a cara: con sus risas, sus travesuras, el juego en el recreo, me completaron. Un hombre con una niña pequeña en brazos es una bella imagen del anchor vital; o una jueza dando de mamar a su criatura y estudiando informes; la integración aumenta la vitalidad y también la belleza pues, a fin de cuentas, son lo mismo. Como una cantante, que da los agudos y también los graves, o como Beethoven que en la delicadeza es niña y en la violencia, tempestad. Dación y recepción están entrelazadas: para que alguien o algo te reciba es necesario que te des —no sólo que des—, y sólo puedes darte si eres recibido. El comienzo puede estar tanto en la dación como en la recepción, lo necesario es el completamiento. Las mujeres, que quieren recibir, empiezan dando: los pechos al infante, la figura al amante; los hombres que quieren dar empiezan recibiendo: maman, admiran. Cuando alguien se da, el otro se abre para recibir; para ayudar a hacer el gesto de abrirse, no hay mejor medio que darse. Cuando la dación lucha con la dación, una de las dos queda sometida; pero cuando la dialéctica es dación/recepción, si ésta, como decía mi alumna María, 'quiere ser capturada', no hay opresión sino integridad. *Principio de integración* vital: tendemos a que nuestra vida sea absoluta o íntegra, dativo/receptiva. La integración consiste en vivir la dación y la recepción, en todos los niveles y dimensiones, bien simultánea o bien sucesivamente, con alguien o solo. La libertad y el amor podemos vivirlas las dos, y la potencia de la unión y la totalidad de la comunión, siempre que una sea la protagonista. ¿Amistad o arte? La primera consigue una fuerza que no tiene la solitaria expresión; la segunda alcanza una cima que no consigue jamás la comunicación. Las dos puedo vivirlas, y mi vida será plena, siempre que no las ponga al mismo nivel, que una sea la base y la otra la anexa y yo sea lo primero aumentado por lo segundo. En el eros, ella se hace un poco él: recepción dativa y él un poco ella: dación receptiva. Somos más que uno y menos que dos; el agente es siempre uno, en el anchor vivencia los dos lados vitales, pero siempre desde uno. Podemos pasar también al otro lado, o ponerme encima en el coito, pero no al mismo tiempo que estoy debajo y siempre desde mi recepción básica. Un lado y el otro se potencian, antes cuando venía de clase con la cabeza loca de tanto estruendo, el silencia de mi cuarto, de la filosofía me recibía más cálidamente que ahora, que estoy siempre en él. «Su corazón, avivado, ansía un amigo" (*Gilgamés* 121): porque su vida ya era alta, necesitaba que también fuese ancha. En la unión primero es el coro y después el agonista. «Ya no hay protagonistas: sólo coro" (Ortega 4 145); no es cierto, sí hubiese coro, de él saldrían los agonistas; precisamente lo que no hay —si no hay agonistas— es coro. En el grupo musical todos hacíamos ritmo, cuando alguien se sentía con la potencia suficiente, hacía un solo —en el ritmo de todos— y después volvía al coro, luego se destacaba otro; pero si alguien quería hacer sus virguerías individualistas, apenas duraba y nos desconcertaba a todos; para integrarme tengo que integrar. En la integración hay siempre un lado básico

o dominante y otro anexo o sometido; predomina siempre uno, pero moderadamente; si uno es excesivo impide la emergencia del otro —aunque a veces es inevitable, necesario, estupendo que sea así. Si los dos alcanzasen la misma importancia, en la simultaneidad mutuamente se anularían; el comunicante, aun el más apasionado, tiene que limitar su expresión, como esa mujer venezolana a la que han matado el marido, la oí en la radio, era patético cómo intentaba serenarse para comunicársenos. Contención de la dación para la recepción y viceversa. Los que somos receptivos e intentamos complementarnos seguiremos siendo receptivos; y lo mismo los dativos. Por eso todas las personas somos, inevitablemente de derechas o de izquierdas; lo único rechazable son los extremismos, sabemos bien de cuánto dolor y de cuánta muerte son responsables, el siglo XX pasará a la historia como uno de los más crueles, por su unilateralidad. Las doctrinas todas o son datistas, masculinistas y de derechas, o son recibistas, feministas y de izquierdas. No pueden quedarse sólo en un lado, pues no se sostendrían, tienen la base en él y el anexo en el otro; es imposible tener dos bases, somos como un árbol que desde el tronco propio echa ramas al de al lado. Dice el datista: «Con su primer grito, el niño revela un maravilloso poder: puede provocar ruidos que oye. Puede también mover sus miembros; la agitación es su segundo acto libre. Ve la luz... (Santayana, en Schutz 196); dice el recibista: «el hombre, en lo más entrañable de su existencia, y hasta en el acabado de su física armazón está constituido, de manera esencial, por su prójimo" (Rof, *Viol* 269). Dice el masculinista: «Cuanto más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es" (Espinosa 5 40); dice el feminista: «El 'tú' es la categoría de existencia más fundamental en el pensar humano. Por eso entre los primitivos es aplicada igualmente a todos los fenómenos de la naturaleza; la naturaleza entera es para ellos primariamente un campo expresivo y un 'lenguaje' de espíritus y demonios ocultos tras los fenómenos" (Scheler *Soc* 65); derecha intransigente: '«Me acaba de nacer un lazo, declara Sidharta cuando se le anuncia el nacimiento de su primer y único hijo" (Foucher 111); izquierdismo del hombre arcaico: «Está ligado por todas las fibras de su ser a su grupo, no vale sino por el grupo y por el lugar exacto que en él ocupa, se lo califica de cuando con este el lugar, y no tiene realidad sino por él y por el papel que le es acordado" (Leenhardt 132); el romanticismo: —«sin reglas ni compás canta mi lira/¡Sólo mi ardiente corazón me inspira!" (Espronceda 2 30)— es datismo; el existencialismo —«el 'ser *en el mundo*' es sin duda una estructura necesaria *a priori* del ser ahí'» (Heidegger *Ser* 66)—, recibismo; lema del masculinista: vivir y dejar vivir; del feminista: convivir. En toda doctrina hay una integración básica y alguna otra anexa y, mirando a ésta, a veces más aparente, nos confundimos al determinar la dominancia de su género. El marxismo parece feminismo: «El individuo es el ser social" (Marx, *Manus* 146). En el *Manifiesto comunista* se prometía: «el libre desenvolvimiento de cada uno *será la condición* del libre desenvolvimiento de los demás», lo cual es una tesis imposible, pues se hace a lo primero —individual dación— causa de lo segundo —colectiva recepción—; es como si dijeran: 'la libertad producirá la igualdad'. Mejor hubiera sido: 'el libre desenvolvimiento de cada uno no interferirá el de todos', que es la pretensión democrática, manteniéndose toda la propuesta en la dación; o: 'el libre desenvolvimiento general no impedirá el particular', o la recepción no impedirá la dación. Pero ellos pretendían en realidad que 'el libre desenvolvimiento de cada uno *estaría supeditado* al libre desenvolvi-

miento de los demás', y como nadie es los demás, olvídense ustedes del tal libre desenvolvimiento; la dictadura del proletariado es una contradicción y un engaño, pues el dictador siempre ha sido uno; el individuo no cuenta para nada, solo la sociedad, es decir, como ha demostrado la historia, la tiranía es la mejor aliada de la utopía. El marxismo, como ha puesto de manifiesto su gigantesca puesta en escena en los países del este de Europa, es de derechas, pues de los dos elementos de su integración básica, el pueblo y sus gobernantes, la dación estuvo enteramente en el lado del poder y la recepción del lado del pueblo. Aunque no tenía dios, el partido con su estructura inflexiblemente jerárquica y su dirigentes en la cúspide, tan verticales como en el deísmo, lo hacía de ese lado. También el cristianismo parece feminismo. Su integración básica es la deidad y su iglesia, Yahvé celoso y su pueblo infiel. Él es la única dación; pero decir esto es hablar de sus representantes: el papa es imagen del Padre —no de Jesús— y lo mismo sus otras autoridades; el pueblo —con Jesús— es la hembra. Por lo tanto, aunque su fundador predica el amor femenino, sólo lo es anexamente, porque básicamente el deísmo masculinista impera. Se ve bien en el interior de la propia Iglesia, sin democracia alguna y favorecedor históricamente de los regímenes autoritarios. En cuanto al vitalismo, yo anduve equivocado mucho tiempo, decía: 'somos de derechas y también de izquierdas; la Iglesia ha estado predicando el amor; la política progresista, la libertad: juntémoslas, tendremos amor libre y libertad amorosa'; pero eso también es utopía, pues siempre uno de los lados domina. El vitalismo ha sido desde su origen nietzschiano, masculinista, los fascismos se apoyaron bien en él; pero nosotros le hemos dado una revolución copernicana, la prueba es que intentamos recuperar y basarnos en la feminidad execrada; por lo tanto, la dominancia será femenina, conservando anexamente la tradición masculinista. ¿Nos pasará como al marxismo y al cristianismo, que se dicen también de izquierdas y realmente son de derechas? Es imposible, porque nuestro dios es la recepción, por lo tanto nosotros, hombres y mujeres, como cuando éramos pequeños con nuestra madre, somos el polo dativo, no el Padre o el Partido; además no pretendemos ninguna estructura organizativa, que tiene que ser vertical. En la historia ha habido grupos que intentaron mantenerse horizontalmente, pero la eficacia les hizo cambiar; nosotros ni pretendemos ninguna eficacia ni somos proselitistas; hubo un tiempo en que pensé en un movimiento: jamás, me aterran los discípulos; si esta obra tiene algún valor es sólo como inicio, habrá que matizar y negar mucho de lo que aquí se afirma. Es imposible que la vida organice un nuevo dogmatismo, es demasiado ancha, honda y alta, no cabe en él.

Antes se consideraba que 'el hombre' era una unidad sustancial e incluso de ello se valían para defender la igualdad de hombre y mujer: «no será el macho mas perfecto que la hembra cuanto a la sustancia suya formal, porque *entrambos se comprenden debaxo de la especie hombre*, y aquello en que el uno es diferente del otro es cosa accidental» (Castiglioni 238). Nos parece ver un grabado de la época con Adán y Eva bajo el manto de Yahvé; pero entonces Eva se encuentra con dos hombres, uno arriba y otro al lado, como Dueño y como compañero; en realidad la sustancia hombre no se dividía, se mantenía arriba y ponía abajo una copia. En nuestro caso, al considerar femenina la vida, parece que nos encontraríamos en la misma situación, ahora la feminidad mandando; pero no es así, porque la masculinidad y la feminidad no se consideran debajo de nadie, ellas mismas son lo más alto: el Hombre y la Mujer que son la Vida, Dios somos nosotros. Arriba no hay un

Uno pétreo, inmóvil, inerte, muerto; que no hay posibilidad de hacer nada con Él, está ahí inmóvil inmovilizándonos, convirtiéndonos a todos en *unos* dependientes de Él, en conciencias, mónadas cerradas en las que sólo él manda, religión individual de conciencias separadas y muertas, necesitadas todas de Él. Estos *unos* jamás podrán juntarse, es imposible con ellos la unión y la comunión, pues ese Uno del que somos trasuntos no es número que se puede acrecer o disminuir, sino medida uniforme e inmezclable. «El número mínimo en sentido absoluto es el *dos"* (Aristóteles *Fís* 220a); el uno no sale de sí. ¿Podría ser expresión, Dios expresándose? No, pues no tiene necesidad de eso, la sustancia está muy bien en sí misma; recuerdo cuando asistía a los seminarios de Zubiri y a mí me interesaba —como artista— la expresión; quise juntar lo injuntable y titulé mi futura tesis «La expresión en Zubiri», así la inscribí en la Complutense. Cuando se lo dije, él puso cara de no comprender, y yo empecé a sospechar mi error. Pues la esencia es un *uno* que está muy a gusto en sí mismo, no es como el pobre poeta que si no se expresa muere; la unidad absoluta es, para los que pretendemos ser vitales, inmovilidad y muerte pues nadie es uno, ni aún el hombre de la derecha más fascista, que necesita el poder sobre los demás. Somos unidad, pero humana dual, en la dualidad nos completamos, en el género y en el sexo; este juntamiento es lo que nos acerca a la divinidad, pues no hay otra que la integración originaria. Somos dos dentro y dos fuera, y el dos de dentro hace posible el de fuera, y al revés: hombre/mujer y mascu-linidad/feminidad, doblemente duales: soy hombre —no mujer— masculino/femenino. Duales y ambiguos, de lo primero pasamos fácilmente a lo segundo y al revés. Siempre que digo 'hombre' tengo que decir también 'mujer' si pretendo hablar de la vida que somos, y siempre que digo 'dación', tengo que decir también 'recepción'. Yo me siento radicalmente uno, pero escaso, en algunos momentos me basto, como ahora que estoy escribiendo, pero dentro de un rato necesitaré complementarme. Lo cual quiere decir que soy la mitad de la vida cabal, que es dual; me creía uno y ese uno es mitad. El hombre solo y la mujer sola son la mitad de la vida; saber esto produce en nosotros una desazón desconocida hasta hoy. La vida se hace conmigo y..., soy dación/..., como ellas son .../recepción. La mujer tampoco lo sabía, porque no se sentía la mitad sino menos, la parte más baja; ahora, cuando empieza a estar a la misma altura, es cuando puede sentirse mitad; el hombre baja de su pedestal y la mujer sube. La vida sólo es completa en la integración: erótica, práctica, artística y mística; sin ella somos mitad. Es verdad que somos individualmente humanidad una. «Lo masculino y lo femenino... abstracciones del *hombre*, como integrador de sexos, del mismo modo que el concepto 'animal' integra el macho y la hembra de la zoología" (Caba 4); he aquí un representismo que parece vitalismo. El Hombre es el animal racional, la mujer también lo es, tal vez un poco menos: animal intuitivo, como el artista; en realidad esa definición intenta sustituir la vida con la razón o la representación: animal —lo que hay que anular— racional, o vida representativa. Su ideal es la representación: se pretende vivir en un mundo exclusivamente racional donde la representación manda, buena educación representativa. Superando la masculinidad y la feminidad, accidentes suyos, la Representación, Dios. En 'animal' no consideramos masculinidad y feminidad, no se trata más que de una abstracción; no puedo encontrar ningún Animal, como no puedo encontrar ningún Hombre, sí este hombre, aquella mujer; se pretende que nos pongamos firmes ante Él, que suene el himno; sabemos mucho de eso. Tiene que ser 'el Hombre/Mujer', dos;

podríamos llamarle también 'la humanidad' en el sentido de naturaleza humana, de *humanitas*; no en sentido extensivo sino intensivo. Y cuando nos referimos a un individuo en particular no tendremos más remedio que decir: 'esta persona' —dual—: 'Que entre una persona', y puede aparecer un hombre o una mujer, el primero, más o menos femenino, igual que la segunda. Ni aun si entrase El Hombre Masculino, tendríamos la unidad, pues ante él yo me haría feminidad para complementarlo. La Humanidad es una, pero con dos lados, los sexos; vista como un todo amplio: una Diosa que tiene a su derecha a todos los hombres y a su izquierda a todas las mujeres. Pero nosotros a nuestra escala, cada uno somos también la Vida, con la feminidad a la izquierda y la masculinidad a la derecha. Más sencillo hubiese sido ser todos Uno, como Dios, pero incluso Él, hecho a imagen del hombre, no tiene más remedio que ser dos, si es poderoso y nos ama. Nada puede librarse de la dualidad, ni las cosas del mundo que son altas y bajas, alegres y tristes, todo lo vamos haciendo dual nosotros los duales: «Hermano, ve mas allá de la dualidad», me pide Ramakrishna (2 388); maestro, no puedo, nadie puede, ni tú mismo puedes, por eso le cantas a tu diosa: sólo cuando estás en éxtasis, sólo cuando yo estoy abrazado a mi mujer, alcanzamos por un momento la totalidad, pero en seguida vuelvo a la dualidad, más o menos separada; en ella vivimos o en ella morimos. Entonces, ¿somos uno que se parte en dos? ¿Somos dos en uno? ¿Se trata de dualidad o unidad? ¿El vitalismo es un dualismo o un monismo? Yo me siento uno y lo soy, pero un uno que suspira por un dos; un dos que suspira por un uno. La única pregunta a hacernos es quien es antes. Nosotros pensamos que el dos hace el uno, la vida es la dación/recepción misma, antes la dualidad que la unidad: si soy dual es porque hay dos sexos; no, la dualidad es antes, la llevo incrustada en mi biología, y es también mi masculinidad/feminidad. La miseria y la grandeza de la humanidad está en su dualidad. Cuántas veces yo me he encerrado a cal y canto no queriendo saber nada de nadie; pero finalmente tuve que dedicar mi esfuerzo a romper humildemente el fortín. Darse cuenta de que la vida es dual o de que no somos más que mitad es una gran sabiduría, que muchos sabios no alcanzan y en cambio sí muchos ignorantes. Carlos tenía en Toledo una casa lujosa; la dejó para meterse en Móstoles con mi hermana; en cambio Manolo, hubo un momento en que la vida le regaló una mujer y una hija, espléndidamente. Yo le escribía cartas pidiéndole que no perdiese esa ocasión única, que en la existencia son pocas las oportunidades; no pudo, el desentrañamiento no se lo permitió, y ahora anda medio muerto mendigando amistad y amores. Si la vida fuese una sola cosa, por ejemplo: felicidad; o: eficiencia; entonces todo sería más fácil, pero es al menos dos. Que el dos todavía no es suficiente lo vemos en las parejas que se enclaustran y se asfixian; la vida, en su nivel más alto, supera la dualidad: de unidad-dualidad a unidad-totalidad. La masculinidad está siempre entre el uno y el dos, de dentro a fuera, y la feminidad, del dos al uno. Pero el hombre y la mujer tienen la base en sí mismos, no es uno complemento del otro; el complemento no es nada por sí, vale respecto a lo otro, es secundario respecto de lo que completa, es el papel que se ha dado a la mujer en la Biblia; de esta manera la dualidad deja de serlo, él es la sustancia y ella el accidente. Sólo hay un medio de evitarlo, y es mantener un dualismo radical, reconocer que la existencia de la mujer tiene otras bases, fluye por cauces distintos, dos modos vitales, cada uno con la base en sí mismo. Somos dos modos de actividad cualitativamente distintos, de ahí nuestra riqueza, no algo y su ausencia, como piensan los que dicen que la

mujer es pasividad, con ello disminuyen también al hombre, porque lo reducen sólo a la violencia. Si la mujer fuese ausencia de masculinidad, la vida sería sólo masculina, por lo cual nos sería imposible acrecentarnos con lo otro, tanto a nivel personal como social; por eso el masculinismo es estrechez. Veo pasar bajo mi ventana una pareja de guardias, él y ella, ambos con uniforme y pistola, por fuera iguales, pero por dentro dos maneras complementarias de resolver los problemas. Otros reconocen la diferencia, pero dicen que es sólo cultural, creyendo que de esta manera la desvalorizan, y no es así, pues la naturaleza o la vida vegetativa que ellos invocan no es la vida humanada, que sólo se da en la cultura. Y ésta tiene que basarse en aquella, de lo contrario su mantenimiento sería tan costoso que la haría inviable, en este mundo en el que la economía manda. Lo que hace la sociedad es mantener estereotipos, caricaturas de la realidad sexual, petrificándolos. Es lo que ha sucedido secularmente, estaba firmemente establecido el papel de cada sexo, lo que a nosotros nos parece bello y vital, era para ellos horrendo: «Imagina ahora cuan desgraciada cosa sería ver una mujer tañendo un atambor, un pífano, o otros semejantes instrumentos" (Castiglioni 235). Cuando al hombre le quitaron la espada del cinto —en el Oeste americano, los revólveres— se quedó la dación varonil muy disminuida; entonces ya no haría falta tanta dulzura mujeril para compensarla. Pero también ellos, aun ásperos y guerreros, cultivaban genéricamente la feminidad: «La templanza y la mansedumbre parecerán bien en un caballero que sea recio y esforzado en las armas" (147). Se apropiaban la feminidad sin abandonar la masculinidad, pero a ellas no les dejaban que se hicieran también masculinas. El estereotipo no inventa la masculinidad y la feminidad, las caricaturiza y sobre todo fija los papeles. Parte de la naturaleza: si dice que la mujer es pasiva es porque la recepción se le parece, y así se extrema en ese sentido; también es más fácil someter a un receptivo que a un dativo, de ahí la opinión masculinista de la subordinación de la mujer; sería imposible que hubiese estereotipos si no hubiese diferencia. A la unilateralidad masculina le llamamos 'masculinismo' y a la femenina 'feminismo'; el rechazo de la diferencia viene también del feminismo militante, que es la reivindicación de la igualdad de derechos entre mujer y hombre, tendría que ser una defensa de la mujer entera, no sólo de su parte masculina, un mujerismo; podría haber también un feminismo de los hombres: reivindicación de la feminidad propia y la de las mujeres, lo cual no quiere decir mujerearse ni hombrearse. Que la mujer busca actualmente la dación —de dentro afuera— masculina se ve en su vestimenta, palabras expresivas, actitud, andares; aquella mujer femenina de antes adornadita, suave ya no existe; que el hombre actualmente busca la recepción femenina se ve también en su atuendo, en su comedimiento, etc. La mujer que es masculina junta al sexo receptivo el género masculinidad; el hombre, al dativo la feminidad; son más bellos y vitales estos muchachos que nosotros. ¡Qué mirada de orgullo y de dicha tenía la chica del *surfing* cuando regresaba a la playa! ¡Qué hermoso ser mujer en esta época, con toda la feminidad poseída y la masculinidad por conquistar! La mujer hoy no tiene más que ganar, parece que el hombre no va a hacer otra cosa que perder haciéndose receptivo, pero verlo así es ser muy superficial; en realidad ambos sexos se completarán y se comprenderán mucho mejor que hasta ahora, y no hay mayor felicidad que eso. Cuando la recepción no sea anulada por la dación, la mujer se sentirá realizada y en paz, y lo mismo el hombre, pero no cuando la masculinación la saca de su recepción básica. Pues aun la mujer y el hombre con los mismos derechos y

profesiones, el hombre seguiría siendo básicamente masculino y la mujer femenina. Una mujer que decide ser médica es más masculina que una que decide ser enfermera; tener una profesión cualquiera es desarrollar una determinada lógica profesional médica o jurídica, pero la feminidad es más intuitiva que razonadora, por lo tanto, una médica será generalmente más masculina que una enfermera. Ninguna profesión exige exclusivemente un lado vital, ni siquiera el ejército necesita sólo la masculinidad; veamos, en el primer nivel vital se necesita que domine la acción sobre la pasión; en el segundo, exige la espontaneidad pero es todavía más exigente de la adaptación: al terreno, al fuego enemigo, al jefe o disciplina. En el tercero es cierto que exige que domine la expresión: yo, mis cojones, aunque no la libertad y sí la comunicación; el amor, para nada. En el cuarto, la unión es esencial y la potencia que ella implica, en cambio la comunión festiva que tenía yo a cargo, no le es necesaria. Por lo tanto, el ejército es una profesión masculina, pero en la que no falta la feminidad; actualmente se deciden las profesiones más por el género que por el sexo, una mujer masculina es más apta para el ejército que yo, hombre femenino. En este mundo nuestro tienen más prestigio los valores masculinos incluso en las propias mujeres, a pesar de que tendrían que defender los femeninos que son básicamente los suyos. Cuando dejen de imitar la masculinidad de los hombres esperemos que luchen por ellos; necesitamos más la liberación de lo femenino, que incluye a las mujeres; el hombre ha logrado la libertad, pero como contrapartida, ha intentado resolver los problemas por lo contrario de la expresión, por la represión. Si las mujeres dejaran su masculinismo tendrían que ayudar a que el mundo se encaminase hacia las soluciones femeninas de Jesús, Gandhi, etc. Con ello en primer lugar se realizarían como mujeres, pues ahora está alienadas, y en segundo contribuirían a hacer que la represión masculinista se equilibrase hacia la izquierda.

Toda integración es una actividad en la que una dación se junta con una recepción. Cuando el infante alcanza con su dación suplicante la recepción de la madre es integración sexual, pero cuando el orante alcanza lo mismo o el artista es genérica, pues no se trata más que de una persona. Ayer vino a casa una chica lesbiana, le gusta Carmen y tiene problemas personales, conmigo recibía indicaciones y con Carmen se solazaba; se estableció entonces una relación trío: conmigo heterosexual y aerótica, con Carmen homosexual y erótica. A veces Carmen también aconsejaba y aunque generalmente no estaba muy acertada, a ella le gustaba porque entraba en el eros que buscaba. Cuando se fue yo me recogí en oración: integración genérica aerótica. Podemos ver así el paso de una integración de dos sexos a otra de un sexo y a otra de ninguno. Cuando los dos lados de una integración son realizados por personas diferentes: sexual; cuando lo son por la misma: genérica. Una mujer con su perro viene todas las mañanas al parque y echa de comer a las palomas, ¿integración sexual o genérica? Las aves no son el otro sexo; más bien lo segundo, ella es la recepción, las palomas se le acercan y las recibe alimentariamente; un infante, se establece una integración como la primordial, por eso viene, no por una católica caridad. En ambas integraciones hay una dación y una recepción, pero la una es solitaria y la otra compañía. La integración se produce también en la actividad unipersonal o en la multipersonal en la que sólo actúa una persona; toda actividad dativo/receptiva en la que está involucrada una sola persona es integración genérica, si están varias es sexual hétero u homo; en la sexual

un sexo intercambia con otro sus géneros, en la genérica los intercambia en sí misma. En la integración genérica junto mi lado masculino con el femenino, pero no puedo hacerlo dentro de mí como se rellena un casillero, necesito una actividad externa. Si yo contemplo este hermoso sauce que en unos días se ha cubierto de verdura, lo recibo en integración genérica, yo la madre; todavía tenemos aquí el entrañamiento primordial. La integración sexual es origen y fin de la genérica, que se nos presenta como resultado y preparación de la otra; toda integración nace en el entrañamiento primordial, que es sexual, incluso clavar un clavo o jugar de delantero en el equipo; el manantial de toda integración está allí. Pueden hallarse las dos integraciones juntas: salgo al trabajo y regreso a casa: genérica, si vivo solo, pero si mi mujer me recibe al regreso, también sexual. La vida es integración de masculinidad y feminidad, cuando se trata de mi lado masculino con mi lado femenino es genérica, pero es necesario hacerlo fuera para la realización interior. La integración genérica dominante tiene en mí la masculinidad y la feminidad y domina una: construir es más bien de dominancia masculina, cultivar de dominancia femenina. Que sepa darme en el trabajo y en casa reconfortarme yo solo o con alguien es heterogeneidad, la integración genérica es la unipersonal que promueve mi heterogenidad y la sexual lo hace a dúo. La integración sexual es más vital puesto que trata del sexo y del género, pero la genérica, aunque se trata de mis propios géneros, me trasciende. En el género mismo no hay integración: hay expresión de los dos lados o represión de uno, heterogeneidad; no se pueden complementar mis dos géneros, la acción y la pasión, tiene que dominar uno: acción apasionada o pasión activa, esto si me miro a mí mismo, pero hacia fuera, busco mi complemento —erótico no— práctico, artístico o místico y — aunque menos— también me identifico. La complementación genérica se diferencia de la sexual en que hay uno que domina y obra, no es como en la sexual recíproca, se queda sólo de un lado dominando al otro, que puede estar más o menos sometido; la identificación genérica no puede alcanzar la importancia de la sexual, pues lo otro no es un agente como yo sino algo más o menos pasivo a lo que yo hago receptivo. La dación no puede hacerse realmente recepción, se trata más bien de una proyección. Integración genérica: toda dación/recepción o recepción/dación propias, no es tan vital como la sexual, porque es deficiente en reciprocidad, pero algo tiene: el edificio que construyo me va diciendo lo que le falta o lo que le sobra, aunque no sea mi igual; yo pinto un cuadro o hago la comida y la dación está del lado del agente y lo mismo la recepción, pero la pongo en la comida o el cuadro. La diferencia es como jugar al tenis o al frontón solo: la pared te devuelve lo que le has arrojado y tal como lo has hecho, pero no sólo eso, pues trasciende al agente. En la integración genérica hay un solo agente, dominancia de la dación, pero no absoluta, también la recepción tiene sus exigencias. Toda dación es masculinación y toda recepción feminación, por lo tanto construir, perorar, etc. y estudiar, arreglar, etc.: lo primero se halla al lado derecho y lo segundo al izquierdo. La persona que trabaja aumenta la masculinidad si el trabajo es masculino o la feminidad si es femenino, como las labores domésticas. Es diferente también si lo hace para sí o para los demás, aunque en este caso —que tan pormenorizadamente estudia Marx— se trata también de integración sexual. La praxis puede ser también sexual: una colaboración, una discusión es más genérica que sexual pues todo en el mundo se hace en vistas a o para conseguir algo de alguien. La integración genérica puede ser de dominancia dativa o receptiva, según el agente esté a un lado o a otro; el mayor

prestigio de la dación sobre la recepción es debido a que aquélla es la que ha construido el mundo, aunque sin ésta —los servicios, la mujer en el hogar— no hubiera podido hacerlo. Toda acción/pasión es heredera del entraña-miento primordial, la integración primera origen de las restantes, el sexo es el origen del género; toda acción/pasión es integración, pero el edificio que construyo no padece, yo hago los dos lados, el otro es el espejo en que me veo, la praxis es la dimensión más estrecha, la más baja y la más superficial, la menos vital, pero es la que hace el mundo y hace posibles las demás; puesto que ello es así podría hablarse de una integración genérica vida/mundo, éste el macho y aquella la hembra; la vida es el agente, pero el mundo condiciona su agencia, está en gran parte presa del mundo que ha creado. El deísmo dice que el mundo lo creó un ente desintegrado, que desde lejos, sin tocarlo lo hizo; pero el mundo todavía está siendo creado, vida y mundo están engendrándose uno a otro y lo estarán siempre en una relación semejante a la primordial, aunque la más cercana a ésta es la erótica, que es la más ancha, y es siempre sexual, pues la masturbación sólo puede considerarse una emergencia, el eros es esencialmente dual, pero se vive desde uno mismo, pues la integración sexual es a fin de cuantas genérica: en la heterosexualidad integro mis dos géneros básico y anexo con los suyos. Generalmente puede más la integración sexual que la genérica, por eso el espíritu se protege tanto del eros, el trabajo espiritual de toda la existencia puede echarlo a perder un momento erótico; por eso lo mejor es no enfrentarlos sino sucederlos haciéndolos amigos. Una chica con vaqueros que abraza a un chico: integración genérica y sexual juntas, o una jueza haciendo el amor, pero en ese momento ya no hay chica con vaqueros ni jueza: sólo integración sexual, la genérica olvidada. Si orar es integración genérica y también que una chica vaya a la calle con atuendo de chico, ¿en qué se parecen estas dos cosas? En la oración se pasa de una dación a una recepción, y en la chica se trata de hacerse al mismo tiempo receptiva y dativa. La primera es integración genérica sucesiva y la segunda simultánea. ¿Cuál es más vital? Entre una oración superficial y una actitud fuerte masculina de la chica, es más ésta. La integración sexual encuentra su expresión más clara en el eros; en las otras dimensiones se hallan la sexual y la genérica. El anchor erótico sexual es la convivencia erótica de los dos sexos, macho y hembra. El anchor práctico sexual es la convivencia práctica de los dos sexos; al anchor práctico genérico es la vivencia de mi masculinidad práctica y de mi feminidad práctica. El anchor sexual artístico es la convivencia artística de los dos sexos, por ejemplo, en la escenificación de un drama; el anchor genérico artístico es la vivencia de mi masculinidad artística y de mi feminidad artística: creación. El anchor sexual místico es la convivencia mística de los dos sexos, en los actos religiosos; el anchor genérico místico es la unión. La integración sexual nos realiza a los dos, su canon es el *coito*; la genérica me realiza a mí solo, aun cuando ayude a otros, su canon es la *oración*; pues la primera y la última dimensiones que tanto se aparecen son en esto opuestas; el eros es más ancho, pero el espíritu es más profundo. La integración espiritual es predominantemente genérica —unión— aunque puede ser también sexual en la comunión, y el arte lo mismo. La estética y la mística son dos grandes tratados de la integración genérica que yo pretendía hacer, pero mi existencia no da para tanto; como la penúltima investigación trata de lo segundo, diremos aquí algo de lo primero, nos contentaremos con dilucidar si el arte es integración genérica y si es de dominancia masculina o femenina, analizando sus niveles. Respecto a lo primero por mi propia experiencia

veraniega sé que mis poemas nacen como los pinos que contemplo, sin plantarlos; no hay voluntad de querer hacer esto o esto otro, porque entonces no surge nada, vienen cuando quieren y si quieren; en la creación como en el espíritu se hace lo que le viene a uno espontáneamente; como en el espíritu el creador sabe que su voluntad nada puede: «Di, Musa, tu oráculo, y yo seré tu intérprete" (Píndaro fr 150); pero a diferencia de él, el artista actual se vale de lo que le rodea. Con la voluntad ha abandonado la representación y se vale de la intuición, que relaciona imágenes y no está guiada por conceptos. Salgo de mi cuarto, veo en la sala unos platos y un vaso; si no sigo, si me quedo en este ver relacionante —intuición— esos objetos alcanzan prestancia, que se me pierde inmediatamente cuando añado: son de la cena de Carmen. Ese quedar contemplando de la primera parte se destruye con la segunda que los hace objetos nimios, y lo importante ahora no son ellos sino su causa. Por eso el arte es más ancho que el entendimiento, porque es menos dominante que él. Por eso la intelección nos da sólo el ser: esto es la cena, y el arte el estar de esos objetos, y con el primero no obtenemos más que entes y con el segundo estantes y de ellos la prestancia. Tenemos, pues, los dos lados del primer nivel, veamos su integración. En la creación la identificación es muy importante —en el drama con los personajes, etc.—; la espontaneidad es la protagonista, pero va conducida por la adaptación. La contemplación en la integración genérica no es como en el coito, aquí los dos papeles los hace el agente; valiéndose de la identificación y la complementación. Tradicionalmente se ha dicho que el arte es imitación, porque no se tenía este concepto: me identifico con lo otro y complemento mi espontaneidad con él, la hago adaptativa; de esta manera se cumple la integración genérica en este primer nivel. ¿Qué lado puede más? Salgo a poetar por la mañana —me he pasado la tarde anterior recluido preparándolo— en actitud no aprehensiva porque entonces el arte huye, y parece que es fundamentalmente recepción, pero voy como don Quijote haciendo símbolo de mi tema lo que me rodea; que me hable, pero de lo que yo quiero; mi abandono no es absoluto como en el espíritu, está la intuición alerta para acoger toda forma interesante que surja: por lo tanto espontaneidad adaptativa, la dominancia es masculina. En el segundo nivel, la creación es acción; yo no sé qué haré hasta que no lo haga y para que sea pura acción — no reacción—dejo todo condicionamiento yéndome al monte. Además cuando el poema se convierte en resultado deja de serlo, lo es sólo cuando lo estoy haciendo o después, cuándo alguien lo está leyendo; por otra parte, es la pasión quien me mueve, me lanzo a la montaña para ser feliz creando y cuando lo consigo no sé de felicidad mayor, se trata de un grito que pare, nadie lo ha dicho mejor que Isadora, con resonancias nietzschianas: «¿No será que en todo el universo no hay más que un solo grito, que expresa la angustia, la alegría, el éxtasis y el dolor: el grito de creación de la madre?» (18). Pasión creadora es el arte, por lo tanto, se trata también en este nivel de integración genérica, pero la dominancia es femenina. En el tercero, el arte no pretende representar el mundo ni tampoco al artista sino expresarlo, todas mis represiones, liberarme y liberar a los demás de ellas, para eso poeto; el arte moderno tiene muchas servidumbres pero sí esta grandeza, rompe con lo establecido creando formas nuevas ayudándonos a salir de la opresión de lo cotidiano. Como los reprimidos necesitamos más la liberación, ayudamos a liberarnos. Aleixandre y otros han dicho que la poesía es comunicación, pero el poeta ¿con qué persona de carne y hueso se comunica? Fundamentalmente el arte es expresión, aunque es verdad que tenemos que aña-

dir 'comunicativa': si te expresas y nadie te oye aunque haya arte, es frustración. «El artista experimenta júbilo cuando puede comunicar a las demás almas *su entusiasmo* ante la obra de la naturaleza cuyo misterio él cree poseer" (Cézanne 36), por lo tanto, expresión comunicativa, de dominancia masculina. Pasando al cuarto nivel, el arte más que expresión es unión, pues en la comunicación comunico algo y en la unión me comunico a mí mismo. «Sin salir de mí mismo noto que en mi sentir vibran otros sentires " (Machado 1309). El creador recoge los sentimientos y afanes de su pueblo, de ellos se nutre. Por otra parte, en mi poema está toda la poesía anterior, sin ella nada puedo hacer. Y aquí acaba el arte tradicional, que nada sabe de comunión; el arte es así integración genérica de dominancia masculina y ello justifica, al menos hasta ahora, que haya habido más artistas hombres. Fundamentalmente es expresión y unión, pero puede pensarse en un arte en el que la base sea la comunicación y la comunión y el anexo la expresión: una fiesta artística. Así consideramos nosotros el arte total, en el que la expresión no es más que una propiciación del tránsito festivo. De esta manera tendremos un arte expresivo y unitivo masculino y otro comunicativo y comulgativo femenino, que tiene como antecedente la poesía coral griega, origen del teatro.

comparación con Jung

Jung se plantea la necesidad de una integración personal o genérica por influencia de Schiller, que denunciaba en sus *Cartas* el estado de escisión en la sociedad moderna, lo cual había sido ya el germen de la búsqueda de Hegel y de su dialéctica. Asume esta cuestión desde la doctrina de Freud, quien había hecho la escisión entre la —intuición— inconsciente y la razón, siguiendo el esquema secular: ambos mundos como siendo enemigos y en combate y a los que hay que integrar. «Si no se permite que lo *inconsciente se exprese* de alguna manera, sea por medio de palabras, actos, preocupación, padecimientos, cuidados, oposición, etc., aparece de nuevo la escisión» (*Trans* 169), con lo cual no hace más que extenderse en lo que el maestro había iniciado. Nos mantenemos así en la vieja dualidad deísta: arriba la conciencia, lo celestial; abajo la inconsciencia, lo infernal. Durante un cuarto de siglo he estado pasando varias veces al día por delante de un mosaico en que se representa la lucha de san Miguel con el dragón; hubo un tiempo que me identificaba con la inconsciencia; otro con la lucha misma; ahora sé que eso es esterilidad, la vida como enajenación: san Pablo, Pascal, Unamuno, hay también mucho de este sentimiento trágico en Nietzsche. Es mi infancia en Compostela, cuyo Pórtico se levanta aplastando horribles demonios. Vivir así es sufrimiento, resignación, cristianismo; mejor morir mil veces antes que soportarlo; mi obra poética y filosófica es el intento de liberación de ese esquema falso, pues la integración es horizontal y todos los 'malvados' instintos son el fruto de aquella primera, origen —en al cala vital, aparte de condicionamientos biológicos y mundanos— de todo lo bueno y lo malo que hay en nosotros. Lo único nuevo en el psicoanálisis es que en lugar de proponer el sometimiento a tales poderes oscuros se pretende que parte de lo de abajo suba, para así conjurar su constante peligro, hacer algunas concesiones al enemigo, a ver si así se aplaca y nos permite ir tirando, pues se ha visto que el angelismo que se pretendía no tiene sostén y nos lleva a la neurosis, que venga un poco de lo demoníaco, como cuando nos vacunamos; primero nos demonizan y después pretenden salvarnos. Jung tiene una concepción esencialmente masculinista de la integración genérica como se demuestra en su concepto fundamental: «El *anima* es el arquetipo de lo *femenino*, que en lo inconsciente del *hombre* desempeña un papel de singular importancia" (*Simb*

279); pero la mujer queda excluida de esa feminidad. Virginia Wolf denuncia también en otro autor esta separación paradógica: «Coleridge no se refería, cuando dijo que las grandes mentes son *andróginas*, a que sean mentes que sienten especial simpatía hacia las mujeres» (162); es lo que sucede en esta teoría: se trata de una androginia para el uso exclusivo de los hombres: «*El joven* que va madurando debe poder liberarse de la fascinación del *anima* representada por la *madre*" (*Arq* 67); «lo *inconsciente*... tiene también significación *materna" (Sim* 231). El masculinismo de Freud se aumenta en Jung; para aquél lo inconsciente era el *ello*, y para éste el *ella*. En realidad, también en esto no hace más que proseguir lo que ya esta apuntado en el maestro; para éste arriba está el super-yo, que es lo masculino, el Padre y por lo tanto le corresponde estar abajo a la madre; el hijo edípico, en medio. También ellas tienen un *animus*: «Como la madre influye principalmente en el eros del hijo varón... el *padre* influye en el espíritu —*logos*— *de la hija*, exaltándolo, con frecuencia hasta llegar a una *intensidad patológica*» (*Simb* 199). Podemos ver que no son repartidos los dones equitativamente: a los hombres, feminidad erótica; a las mujeres, representismo y neurastenia. Para Jung como para Weininger la mujer es lo informe y se completa con lo forme del hombre y éste es lo que tiene exceso de forma y necesita lo informe de ella; pero esta forma no es otra cosa que representación; la mujer es la inconsciencia y el eros, y el hombre la conciencia y la representación, y lo que intenta es representación/eros, que es lo mismo que mundo/vida, y así el hombre obtiene lo mejor y le entrega lo peor a ella. Para nosotros ese 'inconsciente' que intenta constantemente el asalto, que es de dentro afuera, es dación pura, masculinidad; el papel femenino lo hace la conciencia, que es la receptiva. Coge de lo inconsciente para vivificarse, precisamente como hace constantemente la mujer, que se vale del impulso masculino para hacer con él su vida, si el *anima* es femenina tiene que ser recepción, la más antigua, la del entrañamiento, en los dos sexos. Estas dualidades personales parten del concepto adleriano de 'compensación', según el cual quien se siente inferior con los demás, i*nteriormente* desarrolla un complejo de superioridad. «Precisamente varones *muy masculinos* están sometidos a *debilidades* características... A la inversa, son las mujeres *más femeninas*... con frecuencia de un fanatismo, obstinación y testarudez que, con tal intensidad, sólo cabe encontrar en el *varón* como actitud *externa" (Tip* 496). Entendido esto como actividad podría ser válido para el género, aunque no para el sexo. Un hombre femenino tendría la masculinidad oculta; una mujer masculina, tendría su feminidad reprimida: si escarbas la hallarás. Algunas mujeres aparentemente masculinizadas viven solas porque no hallaron quien fuese capaz de encontrarlas y hasta cierto punto, hacerlas femeninas, pero en este caso se trata de integración sexual. Los de mi nación, externamente femeninos, tendríamos la masculinidad soterrada y necesitaríamos romper la costra femenina; en Durrel había un policía que por las noches se travestía. «En cuanto se produce *entre el hombre y la mujer* una identidad inconsciente de cualquier género, *él adquiere los rasgos del animus de ella y ella los del anima de él*... sin que se olvide nunca que la relación es de naturaleza simbólica y que tiene por objeto el logro de la individuación" (*Trans* 127). Se trata de integración sexual, pero la mujer hace sólo de pantalla en la que el hombre se proyecta. La integración sexual desde mí mismo es complementación e identificación básicas: mi dación hace su recepción y su recepción la mía; y complementación e identificación anexas: mi recepción hace su dación y su dación la mía; crez-

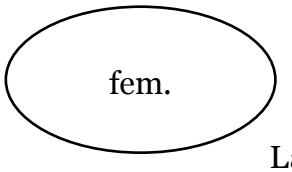
co por ambos lados. La integración sexual me ancha, pues aumento mi dación y recupero mi recepción, me hago heterogéneo y homogéneo. La integración sexual es abrirse a lo nuevo, la genérica permanecer en uno mismo. Hay que considerar también genérica la reacción ante algo nuevo: abro la puerta y me encuentro a mi mujer desnuda con otro, caben muchas reacciones que se reducen a dos, una receptiva o una dativamente desconsiderada, me feminizo con la primera, me masculinizo con la segunda. Cuando se me impone una situación, la reacción es siempre femenina —la dación es de ella— o extraña. En este caso se trata de integración genérica porque el otro o los otros no actúan en contra de mi —pasan por encima de eso— por lo tanto no hay más que un miembro activo en la integración que soy yo. Ellos están en otra, sólo si yo inicio una conmigo, por ejemplo insultándolos, se haría sexual. De las dos posibilidades hay una siempre dominante en parte o absolutamente acallando la otra; si cojo un palo, por ejemplo, o si están dormidos y los tapo. No podría decir aristotélicamente que una esté en acto y otra en potencia, pues a no ser en casos extremos, la reacción puede ser mixta e incluso ambos lados pueden entrar en conflicto: ¿los mato o me separo, o considero sin más que no es asunto mío? En realidad aquí no cabe más que enajenación o alienación, por lo tanto la opción es entre la masculinidad y la feminidad extrañas. En la integración genérica el agente no sale de sí, aunque no lo parezca, podría decirse que toda integración extraña es genérica, porque el agente no se da ni recibe al que tiene delante, es lo que sucede con don Quijote, cuya actuación es realmente un soliloquio. El que da sin recibir no admite la presencia del otro, no sale de su propia dación, no la entrelaza con la recepción ajena; por lo tanto la alienación es integración genérica; también la enajenación, que realmente se junta al otro muerta. Por lo tanto sólo es sexual la integración vital; la genérica es más amplia: abarca toda actuación unitaria y toda la dual extraña. En la integración genérica el agente se proyecta en el otro, es lo que dice Jung, la mujer no es vista desde ella misma sino desde la vivencia materna de él; nosotros pensamos de una manera aparentemente similar: el amante revive con su amada aquel entrañamiento primero, es semejante el entrañamiento pero no la amada—; en mi caso, Carmen es totalmente diferente de mi madre, y me enamoré de ella por eso. Para Jung, pues, no existe más que él en la integración genérica; hay un rechazo de la madre para no contaminarse de feminidad. «El que vive lo sexualmente opuesto, vive en su propio último término, y *pierde lo sustancial y peculiar*. El varón debiera vivir como varón y la mujer como mujer" (*Alma* 156); también Rof es de esta opinión y nos aconseja a los gallegos que echemos allá al fondo de la inconsciencia la feminidad para hacernos unilateralmente masculinos; en ambos se trata de la doctrina de la vieja derecha masculinista, que quiere hombres bien hombres y mujeres dóciles, pero eso además de que pertenece ya al pasado, va en contra de la vida que es capaz de hacer cada vez una integración más fina, y con ello nos permite resucitar en nosotros la feminidad oprimida desde hace milenios. Todos los mitos de liberación de princesas encantadas —en el de san Miguel se escamotea lo que guarda el dragón—: Perseo y Andrómeda, eros y Psiquis, etc. son en realidad la liberación en uno mismo de su lado femenino; el desocultamiento heideggeriano tiene que referirse también a este lado nuestro oculto, pues la mujer real no está escondida, está bien patente, incluso se adorna para que se la contemple. Nuestra diferencia con Jung está sobre todo en que si me hago masculino no se excinde de mí la feminidad sino que se retrae, por eso el masculinismo es necesa-

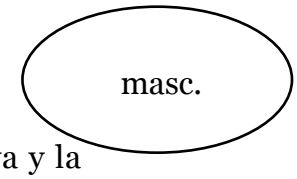
riamente represión y opresión de la feminidad. Dice que la dación básica se aumenta a costa de la dación anexa, pero se aumenta complementándose básicamente y además identificándose con la anexa altera: crece mi dación sí, pero ella no se queda sin ella, también en ella crece: identificándose con la mía y resucitando la suya anexa; en la integración sexual hay riqueza por ambas partes. Nuestra integración sexual es ancha: la básica me permite identificarme con la feminidad de la mujer y resucita en mí la feminidad oculta; la de Jung es estrecha; mi masculinidad básica se lleva la anexa de ella y la feminidad básica de ella se lleva mi feminidad, quedando un hombre unilateralmente masculino enfrentado con una mujer sólo femenina, es la teoría de la diferenciación sexual del masculinismo, y además, con su idealismo convierte a la mujer real en comparsa. Pensamos que el género anexo se mantiene acallado en el hombre; que al contacto con la mujer, el hombre descubre en sí mismo, por una parte, su feminidad y, por otra, hace suya la masculinidad de ella, con lo que potencia la propia; y complementariamente, la mujer hace lo mismo. En cambio en Jung la integración sexual es sólo medio para conseguir otra cosa: 'la individuación' ; como en la alquimia, se pretende obtener con los contrarios otra cosa y tienen que morir para que surja. La mujer no tiene existencia: «La relación con la mujer *sólo consiste* esencialmente en una proyección del *anima*" (*Trans* 89). Es decir, yo cuando hablo con Carmen hablo con el arquetipo, no con ella, que desaparece sustituida por él —ni siquiera es tú, pues se trata de una idea universal— *anima*. El idealismo y el eros platónico, Dante y Petrarca, son esto: la mujer que veo en mi amada no es la real, sino una idea. «Hay mujeres que, descuidando su propia vida, consiguen *representar* durante un tiempo muy largo *para sus maridos* la imagen del alma. A ello les ayuda el instinto biológico femenino" (*Ti* 531); su recepción, diríamos nosotros, o su enajenación. Pero no se trata de fingir, me han hecho unilateralmente masculino, he tenido que renunciar a mi feminidad infantil; la encuentro en una mujer y me encandila, como ellas se han hecho sólo femeninas, han tenido que renunciar a la dación de la niñez. Reduciendo la exposición al lado masculino, si mantengo reprimida mi feminidad o la desprecio —estrechez genérica—, también rechazaré a las mujeres, o no me atreveré a acercarme a ellas —estrechez sexual. Ambas cosas van juntas y se favorecen, puesto que realmente son lo mismo, ya que mi feminidad genérica procede de mi primera mujer —integración sexual primordial—; Virginia Woolf tenía razón al exigirlo, la feminidad tiene que llevarme a luchar en favor de las mujeres, porque así la favorezco. Volvemos a la polémica anterior, ¿es antes el género o el sexo? Nuestra constatación no cambia, lo primero fue la sexualidad del entrañamiento. Tampoco tiene duda la respuesta de Jung, pues el sexo no existe para él, no es más que proyección del género; no admite que la recepción venga de la madre ni aun en el entrañamiento, pues el infante no la ve jamás a ella misma: «La imagen del *anima*, que *prestaba* brillo sobrehumano a la madre ante los ojos del hijo, es abandonada poco a poco frente a la banalidad de lo cotidiano y cae por ello en lo inconsciente.. Desde ese momento está como lista para el salto y es proyectada en la primera oportunidad. Esa oportunidad se presenta cuando un ser femenino hace una impresión que quiebra la cotidianidad" (*Arq* 65). Tanto el niño como el adolescente sólo manejan arquetipos; como si padeciesen de ceguera, viven entre sombras. Nosotros creemos que para llegar al dos sexual erótico y místico tengo en mi pasaporte un dos genérico que procede del entrañamiento, ahora mi dualidad genérica se ha hecho en mí unidad, pues tiene la mitad femenina

reprimida, por eso busca a la mujer para, repitiendo el anchor primordial, completarme; y lo mismo complementariamente ella. Sin la integración sexual no tengo ninguna recepción que me acoja; sólo puedo ancharme allá en lo hondo cuando es recuerdo del anchor real; sin él, esa *anima* no es más que una idea sin base real. Aquella vivencia primigenia es lo que se despierta al atraerme una persona del otro sexo. Veía esto claramente cuando era maestro, si una niña se acercaba a mi mesa y me decía: 'Por favor, Pepe'; yo, a pesar de que les advertía que no se levantasen, no era capaz de ordenarle que volviese a su sitio. Nada tenía que ver aquello con el eros; cuando la integración es con una niña prima la identificación sobre la complementación y entonces me une a ella más mi feminidad anexa que la dación básica; como además la niña es medio niño, la identificación es mas fácil que con una mujer; la niña resucita en mí la niñez ancha y alta. Era como si ella se lo pidiese a la parte femenina de mí mismo, la oprimida, no a la otra triunfante; en mí mismo veía un tío y una niña. No se podrá nunca alcanzar el anchor sexual si no se ha logrado antes el genérico, tengo que aceptar la feminidad en mí para querer la de las mujeres. No se podría producir en mí la feminidad de la mujer si no se diese la mía propia. Pero Jung huye de la mujer como de un peligro; nosotros tenemos por debajo la vitalidad del entrañamiento; él, sólo un contenido arquetípico. Mi feminidad primordial me hace comprender y amar la de las mujeres. El anchor sexual no es sólo completamiento de aquello de que carezco, es también algo más íntimo y liberador: es resurrección. Por eso la mujer es, para el hombre, como el agua, porque además de recibirnos colma nuestra seca feminidad.

Estoy dudando en aceptar esos términos que Jung tomó de Lucrecio y convertirlos en 'ánimo' y 'ánima' volviéndolos a su sentido original —'ánima' era 'el principio vital' y 'ánimo', 'es espíritu o mente'—; adquiriendo así un nuevo nombre para nuestros géneros. De esta manera el segundo como 'dación' sería más racional y el primero como recepción, más vital; además restauraríamos así la integración que había en Lucrecio y que se perdió en Jung: «Afirmo ahora que *animus* y *anima* están entre sí *estrechamente unidos* y entre los dos forman una sola sustancia... *pues están acoplados en unidad indisoluble»* (3 135). Pero no es posible que tengamos dentro dos cosas, porque no hay 'dentro' vital sino sólo biológico, la vida es actividad dual; acaban de poner delante de mi ventana en medio del asfalto un círculo, después —para no estorbar el tráfico— le quitaron un cacho y plantaron en su interior una palmera que nace ya dividida en dos; me asomo y veo qué somos: casi uno —círculo— sexualmente y casi dos —palmeras— genéricamente: dos posibilidades de actividad, expresión y comunicación, etc., a veces alternadas: primero soy expresivo y después comunicativo, y a veces conjuntadas, pero entonces una está dominando: *expresión* comunicativa o *comunicación* expresiva; el sometido es generalmente el género anexo, pero no necesariamente. Cuando domina el ánimo seríamos masculinos tanto los hombres como las mujeres; cuando domina el ánima ambos sexos seríamos femeninos. En Lucrecio dominaba siempre el ánimo; en nosotros, depende. Si yo soy expresivo y no comunicativo lo seré siempre, pero en algunas circunstancias lograré que la comunicación domine. A veces una mujer tiene que adoptar una actitud masculina, porque lo exige el trabajo o al revés, como en el caso de ésta, que está deseando que el novio le coja la mano y volver de nuevo al papel femenino. Es hermoso ver a una mujer expresándose, pero no un poco sino muchísimo, o ver a un hombre sin casi expre-

sión, todo él comunicativo, porque eso es la mayor vitalidad de la integración, pasar lo más posible al género anexo, pero sin perder el básico, pues entonces se volvería uno a la unilateralidad. Cuando domina la dación soy animoso, cuando la comunicación, animado; me parece que voy a decidirme a aceptarlos, de esta manera el alma católica se nos hace dual y 'el hombre' ya no es un compuesto de cuerpo y alma sino de la integración ánimo/ánima. Nada de eterna y quieta masculinidad y el ánima oprimida, nada de quieta feminidad y el ánimo brillando por su ausencia. ¿Se podría determinar el *quantum* de lo uno y de lo otro hay en una persona? Por ejemplo, con dos ejes cartesianos, en la ordenada la dación y en la abscisa la recepción, cuatro niveles en cada una, una persona podría ser 3,1; pero no es lo mismo la heterogeneidad baja que la media o la alta, el anchor de la unión/comunión es el más elevado. Mi feminidad en aquél grupo místico consistía en que en lugar de espontáneo era adaptado, en el segundo nivel me anulaba y también en el tercero, y en el cuarto tenía una comunión muy ancha; en realidad era sólo enajenación y comunión, aquello el precio de esto. Puedo tener un nivel extraño, pero hay que determinar si es enajenado o alienado, pues otro en mi caso podría ser lo segundo. No es lo mismo la feminidad en el hombre que en la mujer; por ejemplo, yo soy más mirado en cuanto a la forma de ir a las cosas, más curvado, pero en el fondo hay dureza y voluntad; Carmen es más directa, pero dentro hay blandura e inercia. Siguiendo en parte a Jung, podríamos decir que ella es

a) 

Masc. y yo **b)** 

Fem.

La feminidad en mí es adjetiva y la masculinidad sustantiva; en ella, al revés. Y a mí me gusta su carcasa un poco fiera, que encaja muy bien con mi externa ductilidad. Carolina es una niña masculina que corre tras la pelota con más velocidad que muchos niños, y sabe regatear y quitársela; ellos son sólo violentos y bruscos, pero ella consigue juntar los dos géneros, haciendo básico el masculino, por lo tanto le viene bien b); Tony es un niño femenino más bien tosco que le gusta jugar con las niñas, sus compañeras no salen del género básico pero a él le gusta pasar a la feminidad anexa, según el modelo a); tenemos así dos ejemplos de cómo se puede estar maravillosamente bien en el género anexo. Tenemos que dilucidar si la integración es mayor cuando los dos lados se igualan, como sucede en la sexual, por ejemplo, si la expresión fuese enteramente comunicativa o la comunicación enteramente expresiva; pero entonces no habría ni dación ni recepción, una de ellas tiene que dominar, es preferible al revés: un cirujano operando, a 90—10, por ejemplo en la relación entre los géneros; poetar exigiría tal vez 10—90, con dominancia total del ánima. La praxis es cuestión de ánimo; el eros, el arte y el espíritu, de ánima. El primero es también la racionalidad y el cerebro izquierdo, y la segunda la intuición y el recogimiento espiritual; de esto habla Rof relacionándolo con la bilateralidad cerebral citando un pasaje de Claudel, que bebe en estas fuentes. Aun cuando uno de los dos géneros domine se trata de vida íntegra, por lo tanto puede hablarse de 'complementación' en esta integración en la que —solapándose en parte los nive-

les—, al contrario de la sexual, la dominancia es admisible. La integración genérica es posible porque puedo intercomunicar mis dos lados vitales en cualquier nivel, uno dominando, y el dominado hacerse también dominador, al menos transitoriamente; se intenta compensar —no sustituir, nadie puede cambiarse— el exceso de un lado con el otro, si soy excesivamente expresivo, para vitalizarme tendré que trabajar la comunicación; si soy complacientemente comunicativo tendré que hacerlo con la expresión. Si entre los dos lados entrañales no se interpone la escisión de la conciencia, la integración genérica —como la sexual— es entraña; de lo contrario —y la humanidad sabe mucho de esto— es extraña, tanto en amor como en lucha. El animismo y el deísmo son nuestras creaciones más preciadas, hemos llenado de fantasmas el mundo y nos llenamos de culpa y nos aterrorizamos, pretendemos huir de la caducidad atenazándonos, este es nuestro mal; integrarnos con la conciencia acallada, a cuerpo limpio, es la mayor dicha, lograr sin conciencia, amoral, animosos y animados, desechando los espectros, recibir lo otro tal como es, no hay victoria mayor. Para ello el camino es la sencillez de la infancia, que es honda, ancha y alta.

Lo que no es niñez es decadencia; nosotros les ganamos a los infantes en que funcionamos mejor, porque ellos todavía no están del todo automatizados; son vitalmente más altos y más anchos, para darse cuenta de lo primero no hace falta más que ver el recreo de una escuela. Cuando se juntan dos niños se ponen a jugar, y esto es la praxis más vital, porque es la más desinteresada del resultado, se juega sólo por el placer de jugar. «El hombre... sólo es hombre completo cuando juega" (Schiller 15), porque la persona en él se libra del extrañamiento mundano, ingresa en un entraña-miento heredero directo del primordial y el primero que transforma aquella integración sexual en genérica, la dación y recepción maternas en juego, por eso es la que mejor completa o complementa, y aunque se puede jugar solo, el juego siempre pide la unión en el masculino y la comunión en el femenino, por lo tanto el infante se hace más alto vitalmente que el adulto, afanado sólo en las tareas mundanas; a sus profesores en el recreo no se los ve jugando en grupo sino solitarios o hablando de la paga o el coche; la diferencia es entre la alienación y la enajenación y la totalidad, la que hay entre el adulto extraño y el infante entraño. Ricardo es el mejor actor de clase, pero se porta muy mal; no le dejé salir y lo hizo sólo el compañero; él en lugar de estar retraído y rencoroso, lo miraba en escena extasiado. Los infantes creen que los adultos son niños grandes y los admiran; tendrían que compadecernos. ¿Por qué recordamos con tanta nostalgia la niñez? Porque entonces aún estábamos vivos. En el infante la vida es entrañable porque no hay ni un resquicio en él para el extrañamiento. Si hubiera que decir en una palabra qué es la vida, habría que decir: 'niñez'; el adulto es representación petrificada. El infante es vida pura, como el enamorado, el hombre de acción, el creador y el santo. ¡Aleluya a los que están llenos de vida y nos dan un poco; aleluya porque nos resucitan, sin ellos moriríamos del todo! Repasando los niveles vitales, vemos que por naturaleza el adulto premedita, en cambio el infante es espontaneidad, a además se adapta en seguida a cualquier ambiente; al adulto le cuesta, es rígido, acartonado, viejo. Sobre todo los niños, pero también las niñas, necesitan moverse y hacer cosas, no pueden estar sentados representando con cara alucinada como los adultos —cuando me sucede a mí en clase y ellos se dan cuenta, hacen travesuras como si estuvieran solos—, y en cuanto a la pasión, están siempre queriendo, riendo, etc. En lugar de representar, que es en lo único

niñez

en que nosotros somos mejores, ellos viven expresándose; nosotros estamos encerrados pero ellos son diáfanos. Respecto al cuarto nivel, a ellos se los ve en grupo tramando aventuras o entregados al juego, nosotros andamos casi siempre solitarios. Los junta más la niñez que el sexo, un niño está más cerca de una niña que del profesor, por eso ellas los protegían de mí, la integración entre ellos es más vital porque conmigo tendrían que complementar bestialmente mi unilateralidad de hombre, en cambio entre ellos el intercambio es más fácil por ser de igual anchor. Los niños y las niños sonríen casi igual —un poco más ellas— en cambio un adulto no sonríe, sólo la mujer conserva esta feminidad, porque nosotros somos sólo unilaterales. ¡Con qué facilidad lloran los niños, parecen niñas, en cambio el adulto no, sólo la adulta; unilateralidad. El niño es más femenino que el adulto —por eso es objeto a veces de ataques eróticos—, y la niña es más masculina que la mujer, que ha dejado de correr, de saltar, etc. Un adulto es más masculino que un niño, se ve en la sequedad de sus gestos; una mujer es más femenina que una niña, cuando una la imitaba en clase exageraba sus gestos amanerados de feminidad de la misma manera que hace un hombre. Puesto que son más dativos y más receptivos y pasan con mayor facilidad de uno al otro lado, nos superan en altor y anchor, son más vitales. Nosotros hemos decrecido en entusiasmo, alegría, afecto, somos niños viejos. Al dejar de ser niño el hombre ha perdido feminidad y la mujer masculinidad. Éramos femeninos de niños y ellas masculinas, estábamos más integrados genérica y sexualmente. En la enseñanza el maestro es la representación y el alumno la intuición y el juego; aquélla ha organizado el entorno en mundo, pero como un cáncer ha ido convirtiendo la vida en pobreza. Infante y adulto son individuos completamente diferentes; un niño de nueve años: va por la calle absorto. Parece que va cavilando o filosofando sobre esto o lo otro, pero va intuyendo: aquella casa con el tejado rojo y el árbol, esos hombres discutiendo, el coche que pasa y el viejo que le chilla: absorto contemplando. Si un hombre quiere vitalizarse tiene que hacerse niño, como predica el buen Jesús; si una mujer quiere hacerse niña, no hay otro camino. Delante de mi casa han abierto la calle porque están cambiando las tuberías para poner gas natural; pasa una señora protestando y el conductor del autobús masculla palabrotas, pero un niño contempla admirado lo hondo de la zanja y las vallas amarillas y las pasarelas de planchas metálicas, lo bonito que está ahora esta aburrida calle, se puede jugar, y una pintora que vive en el cuarto, cuando los obreros se han ido, baja a pintarlo. Para los primeros era un problema; para los segundos, lúdicos y estéticos, un regalo, es la diferencia que hay entre la representación adulta y la intuición infantil. Los infantes prefieren ésta a aquélla, es decir, la vida al mundo. La intuición es juego y libertad, no tiene que estar preocupada por la verdad, por ninguna norma, por eso es gozosa, en el arte, en el juego infantil, en los sueños. Por eso es difícil a veces que los alumnos tomen en serio la clase, el profesor se esfuerza en hacerles ver la importancia de lo que explica; ellos siempre intentan escapar por lo gracioso, les gustaría que el mundo se desmoronase o que existiese sólo para jugar con él, que no obligase, que imperase lo gratuito y divertido. En lugar de representar las cosas se expresan con ellas, por lo tanto si se nos dice que seamos niños, tienen que estar dispuestos a soportar nuestras travesuras. Amamos de ellos la inocencia, su fluir dando más importancia a la vida que a sus representaciones; nosotros los envidiamos y quisiéramos contagiarnos: lo más serio y profundo que se puede hacer con la existencia es hacerla infantil; no hay nada más importante, es una equivocación pensar

que la niñez es pasado, es más real pensar que la adultez lo es, porque lo mejor que hay es la niñez; sólo queda la cuestión de saber cómo se puede recuperar. Que la creatividad infantil, en lugar de aumentar disminuya, es lo que pasa con la intuición; un infante se va haciendo cada vez más hábil, más calculador, más entendido, pero cada vez menos creador, porque la intuición va siendo suplantada por la representación, el juego intuitivo por el trabajo representativo, la vida por el mundo; ahora tendríamos que darle la vuelta al proceso. La humanidad se ha hecho excesivamente adulta, vieja, ahora que tenemos pocos niños no tenemos más remedio que hacernos nosotros. Son como los artistas, están deshaciendo el mundo aburrido con sus travesuras y creando otro más nuevo, la niñez es el exceso para este mundo tan chato. Cuando uno es adulto puede volverse niño; yo he tenido niños conscientes, ¡qué sería de ellos en la pubertad y en la adolescencia o edad de la conciencia! Los posibilidades son: hombre, mujer o infante, y ésta última es el anchor de las otras dos. Con la educación les vamos dando conocimientos poco a poco y les vamos tejiendo su conciencia; al fin del proceso tenemos adultos. Un infante se va haciendo cada vez más hábil, más calculador, pero cada vez menos creador, porque la intuición va siendo aplastada por la representación, el juego intuitivo por el trabajo representativo, la vida por el mundo; ahora nosotros queremos hacer el camino al revés. Cuando hablamos de ellos sonreímos contagiados, sus travesuras nos dan tristeza de nosotros mismos. Si nosotros queremos vitalizarnos no tenemos otra opción que volvernos infantiles, lo cual no nos tiene que ser muy difícil, pues no tenemos más que regresar al lugar donde estuvimos. «Perverso, o sea, infantil" (2342): es mejor serlo que neurótico. La niñez es inconformista, ¿que otra se nos propone? Rebelde, payaso eso es la niñez. ¿Perdonar?; yo no perdono, soy un niño pequeño, olvido. Volver a la niñez no es poner cara de bobo, es movilidad y anchor; demasiado geniales, demasiado serios son los niños para eso. Esta filosofía es nuestro intento de regresar a la infancia. Lo mismo que no es lo masculino decir '¡cojones!', sino expresarse más hondamente, tampoco consiste el aniñarse en decir 'tata', sino en integrarse; un hombre que trabaja unido a su compañera erótica es infantil, porque está rehaciendo la infancia con su madre. El hombre femenino es más vital que el masculino; lo masculino es sólo la mitad de la vida, si tengo también lo femenino tengo la vida entera. ¿Eso consiste en hacer gestos de marica? No, en ser niño. Complementarse es aniñarse, recuperar el género perdido, regresar a la infancia es integrarse. «Padre del hombre es el niño» (Unamuno *Poe* 3 667); mejor, 'madre del hombre es el niño', pues le regalará la feminidad de que carece, y 'padre de la mujer es la niña', porque la hará más masculina. Después decaemos hacia uno u otro lado, la mujer se hace dependiente del hombre y el hombre de la mujer; pero antes hay una gloriosa independencia. El aniñamiento hay que considerarlo como un paso más que el adultamiento, es como su maduración; es feminación para los hombres y masculinación para las mujeres; son sobre todo ellas encerradas en la recepción las que sueñan con aquella niña independiente y activa, que esta masculinización actual no colma, porque es demasiado externa. Pero sus posibilidades son grandes: «Esta *mayor juventud* del tipo físico en las mujeres es una característica muy radical, su influencia late hasta en los retiros psíquicos más apartados" (Ellis *Him* 57). Puede pensarse que es ilusorio, que sólo puede uno aniñarse de mentira, pero a quien lo intente le pasará como a Belmonte, que se lanzó por juego y se encontró toreando. No me di cuenta de la masculinidad y la feminidad en mí hasta la adolescencia, en la infan-

cia están integrados los dos géneros. Con la emergencia de la conciencia ambos se me hicieron en mí dolorosamente duales. En el ejército me hizo sufrir el lado femenino; después en el trabajo de maestro, los infantes me ayudaban a integrar los dos, y sólo ahora de viejo estoy lográndolo un poco. Era representativo y me desesperaban, hasta que me hice como ellos, de rápidos reflejos, de nada de representación. La integración con ellos me obligaba a tener sus mismas reacciones, explosivas, instantáneas y ello era una ganancia para mi lentitud representativa. Me obligaban a tener decisiones rápidas, enfados y risas, como ellos. Actividad que es la vida, y ellos me la aumentaban, tan potentados como son. Nosotros somos un poco autómatas, pensativos. La integración con ellos es sin apenes conciencia, sólo me daba cuenta cuando alguien me observaba: '¡hola amigo, ponte ahi'; «Si no somos como niños no alcanzaremos el reino de los cielos», esto es válido para todas las dimensiones vitales; podríamos parafrasearlo: Si no eres niño estás muerto; si no nos hacemos niños no alcanzaremos la vida, etc. no se nos pide que seamos tontitos, santicos; el infante es violento en sus amores y en sus odios; si se nos dice: sed infantiles, quiere decírsenos: sed vitales, no seáis tan representativos ni para lo bueno ni para lo malo. Así como el adulto enseña a representar al infante, que éste nos enseñe a vivir; en las escuelas que haya esas dos enseñanzas, así los dos nos sentiremos mutuamente pagados. Cuando el adulto alcanza a ser hombre o mujer y tiene por fin un trabajo y un hogar propios, le falta todavía lo más difícil. Hacerse infantil no lo logran muchos: Picasso, Jesús; no hay sabiduría mayor, no hay mayor vitalidad. Superar el extrañamiento adulto con la infancia, en eso consiste la sabiduría. Pero aniñarse no sólo consiste en jugar y cuando acaba el juego me pongo serio; si yo jugaba con ellos y ellas en el recreo, en clase no podía ponerme otra vez la máscara autoritaria, había estado en su terreno y ahora volvía al mío, pero no del todo. Uno no puede permanecer autoritario y campanudo después de haber jugado, pues me he acercado a la sencillez, que es el resultado del aniñamiento: las barreras han caído, las peanas, los engolamientos. En el juego no hay privilegios, todos somos iguales, cada uno vale por lo que es capaz de hacer, todo el *status* se te viene abajo, vales por la vida que eres.

Se da la paradoja de que siendo el anchor infantil mayor que el adulto ellos están más diferenciados en sus actividades; el niño es más receptivo que el adulto y la niña mas dativa que la adulta, sin embargo en sus actividades se diferencian más que ellos: él, fútbol, aventuras; ella, muñecas, adornos. Aquella diferencia de la niñez la conserva la cultura arcaica, pero no la civilizada, en la que todos hacemos lo mismo. Los niños se atreven a cosas peligrosas, se desafían a coger fruta de esta huerta guardada con perros, a atravesar este túnel, a hacerle una travesura al profesor; así se hacen valientes; pero nuestra sociedad no promueve estos valores, ahora todos somos iguales. ¿Es esto lo que censuraba Marañón y sus adláteres masculinistas? En la infancia se produce la máxima diferenciación sexual y la máxima integración genérica, esto es la causa de su vitalidad. Después progresa la diferenciación y disminuye la heterogeneidad hasta que en la adolescencia el eros los integra unilaterales. Pero en la infancia el niño es casi niña y la niña casi niño, sin embargo cada sexo tiene sus juegos propios. Nos hallamos aquí con la integración genérica, la identificación y la *diferenciación sexual*. Antes los sexos estaban muy diferenciados en sus actividades y muy identificados entre sí; ahora que convivimos más los hombres y las mujeres, ha disminuido aquella diferenciación y por lo tanto también aquella identificación. La integración sexual no se pone en

duda, es la esencia de la vida, lo que cambian son esas dos actividades accesorias. Puede ser que llegue un momento en que seamos demasiado iguales hombres y mujeres de tanto estar juntos, y esto dificulta la integración. A la derecha le gusta más la diferenciación y la izquierda la igualación; la lucha entre los masculinistas y las feministas duró todo el siglo pasado, los intelectuales Nietzsche, Freud, Marañón, Nóvoa eran partidarios de la diferenciación; Freud se opone expresamente a ellas. Ninguno podía negar la integración, pues los sexos han nacido para complementarse, pero los unos querían hacerlo desde la diferencia y las otras desde la igualdad. Ahora que esta lucha ha cesado, ambos bandos admiten la igualdad de derechos, tal vez se pueda defender algún tipo de diferenciación. En el entrañamiento erótico no cabe diferenciación, sólo la complementación y la identificación, pero ésta implica la diferenciación, pues si me hago igual a un sexo me diferencio del otro. La diferenciación tiene estos dos momentos, y en el entrañamiento primordial hay que verla sólo como consecuencia, no es oponerse al otro sexo, separarse por el placer de alejarse, sino descansar de la integración para que sea más soportable. En el entrañamiento no parece que se necesite diferenciarse, tal vez porque el entrañamiento primordial es más vital y no necesita de esos recursos; una de las causas de que haya tanta vida en el recreo de la escuela es porque tanto los niños como las niñas pero sobre todo ellos, han logrado librarse de la complementación con la madre, con la hermana y con las niñas de clase, y aunque luego vuelve pues es su necesidad más grande, necesitan este recreo ellos juntos. Al parecer ya en la vida intrauterina tiene lugar esta diferenciación: «El feto masculino (viril) se masculiniza, luchando contra la tendencia feminizante del organismo materno que lo envuelve y rodea" (Botella 130). El hombre actual se encuentra preso, se le niega este derecho que necesita, para luego ir a la complementación con más ganas. Yo he estado propugnando en la escuela —no se me hizo caso— que se pintase una pídola en el patio y en mi curso hice concursos de este juego y de la comba en los que participaban libremente niños y niñas, quería que además de que las niñas que quisieran jugasen al fútbol, participasen voluntariamente también los niños en los juegos de ellas. Fracasé en este intento diferenciador porque nadie me apoyó, y menos que nadie las profesoras; está en marcha en nuestra cultura un proceso de masculinización y la diferenciación está devaluada; todavía estamos en un momento en que las mujeres tratan de igualarse a los hombres, en otros países más adelantados hace ya tiempo que se está promoviendo la diferenciación, las mujeres reivindican sus valores propios. La diferenciación promueve la identificación a expensas de la complementación; yo intentaba también promover la diferenciación de las niñas con sus juegos propios, que no fuesen niños de segunda clase en los juegos de ellos, y en clase, en donde estaba empeñado en la integración, forzando a veces los deseos de ellas y de ellos, promovía también la diferenciación haciendo que en las elecciones de delegado y subdelegado fuesen elegidas las personas más votadas una de cada sexo, con lo cual siempre una niña se ponía al menos de segunda; también por primera vez en el colegio, organicé un campeonato entre equipos de baloncesto de niñas. Las niñas siguen miserablemente a los niños; tienen que afirmarse ellas desde sus propios valores, pero de esto estamos todavía lejos. Sin embargo en el hogar sucede lo contrario, el marido en casa es un segundón de su mujer; antes tenía sus amigos con los que alternaba, ahora del dominio del jefe al de la esposa. Es como si fuese libre hasta que ella no lo pesca, entonces ya no tiene vida propia, masculina, con

sus amigos con los que puede identificarse, que pueda dejar un poco la más difícil complementación. Hace falta que la diferenciación que hace la vitalidad del recreo de una escuela se promueva también en la pareja y que él tenga sus amigos y actividades propios y lo mismo ellas, salvando siempre la democracia de las tareas domésticas cuando ella trabaja también fuera. Parece que de esta manera le estamos dando la razón a Marañón, pero no se trata de lo mismo, pues él quería que el hombre fuera sólo masculino y la mujer sólo femenina; nosotros pretendemos lo contrario, porque valoramos sobre todo la heterogenidad que hace la complementación más matizada; él pretendía la integración homogénea tanto heterosexual como homosexual y nosotros la heterogénea heterosexual y la heterogénea y homogénea homosexual, es decir que además de vivir en la complementación lo hagamos en la identificación. Intentamos promover la homosexualidad más por el género que por el sexo, pues en esas actividades identificativas podrían intervenir personas del otro sexo pero del mismo género, es decir, en las de las mujeres hombres femeninos y en las de los hombres mujeres masculinas, pues lo que se pretende es la realización en la identificación, que la complementación descanse.

integración mítica

Para concluir este ya largo análisis sobre la integración sexual y genérica, podemos volver al mito, que relaciona ambas. Si desde el comienzo Yahvé hubiese modelado en arcilla no sólo a Adán sino también a Eva, la humanidad estaría desde el comienzo constituida por el número dos, pero para ello tendría que haber sido Yahvé también feminidad, no sólo masculinidad, como Innana. Adán nació sin entraña-miento, es fruto de una idea, no puede retornar a la infancia ni reanudar el entraña-miento primordial con el erótico, no lleva en sí un dos horizontal, sólo vertical: alma celeste y cuerpo terreno, de amo a esclavo, el mismo que luego se repite en el desglose de Eva. La cultura masculinista hebrea sólo podía inventar una deidad relacionada directamente con el hombre, pasando a un segundo plano a la mujer. Si se hubiese tratado de una deidad Madre, Adán habría nacido entrañado a sus pechos desnudo con ella cuerpo con cuerpo, pero no era eso lo que interesaba, sino buscar el origen —no del hijo— del padre, originado en otro, pues los padres se suceden homosexualmente, no se originan de la mujer, que sólo sabe parir y entrañar hijos e hijas; es otra estirpe, el padre es antes, el estado jerárquico masculino está así en la foto fija de Adán recibiendo el ser de su Padre, como el primogénito lo recibe del anterior; se pasan el mando de uno a otro directamente, sin deber nada a ninguna mujer. Por lo tanto Yahvé/Adán, en trato directo; después Eva como subproducto del propio Adán, su parte pecadora. La integración Adán/Eva es de sumisión como la de Yahvé/Adán, que hace de modelo; la Yahvé/Eva no existe, nada hay en común entre una deidad exclusivamente masculina y esa excrecencia femenina de Adán. En el deísmo no cabe el entrañamiento, sólo la relación de sometimiento causa-efecto, relación ejecutiva de arriba abajo; en cambio la madre no es causa del infante, más bien al contrario, la dación infantil hace la recepción materna, el protagonismo se desplaza de la deidad a la criatura. Si oramos al dios masculino, puesto que somos el resultado de su acción —sólo él activo—, no podemos hacer más que agradecérselo, temerlo y someternos, se tratará siempre de una relación que no alcanza la actividad de la recepción, someterme y pedirle mercedes, como ha sido siempre en el deísmo, extraño siempre; la integración con la diosa femenina, como la del infante con la madre, está antes de la súplica, es necesidad vivificativa, puesto que con su unión promueve nuestra actividad y nuestra creación. El entrañamiento primordial es por dentro, el infante

era lo de fuera y la madre empezó a tejer con él una vida de la que carecía. La madre se convirtió para él en lo íntimo, en la entraña, en la vida; todo lo demás es externo, el padre, el mundo. La vida es sólo con la madre y lo será ya para siempre, siempre que quiera regresar a la intimidad ha de volver a ella. La deidad como madre es regresar a la vida que se me fue haciendo por dentro; por el contrario, el dios hizo a Adán por fuera, éste ha sido el entrañamiento divino. El hombre dominado ha desposeído a la mujer del entrañamiento primordial y como él sólo sabe dar, se ha imaginado uno a su manera, dando forma externa a su criatura; tal es el mito de la creación del 'hombre' por una deidad masculina. Un extrañamiento autoritario unilateral, impositivo, de hombre a hombre. La creación de Adán es antestancia de la identificación; el hijo se hace igual que el padre, es decir, el padre lo hace idéntico a sí. El entrañamiento paterno es externo y se reduce a esto, el deísmo sólo puede conceder identificación, y es válido sólo para el hombre, pero no para todos sino para padres; el primogénito se identifica con el padre; a la madre y el hijo y la hija no les vale tal identificación, ellos no van a ejercer jamás de padres. Es una religión de derechas, para los jefes; la de izquierdas es la materna, que me vivifica desde dentro con la complementación. Aquélla hace fotocopias del padre; ésta me desarrolla a mí mismo, desde mí sin intervención, porque la recepción es vivificativa, no impositiva. Ese ha sido el entrañamiento divino; el modelado de la madre es con su cuerpo desnudo alrededor de la criatura o del amante, no echándole algo sino atrayéndolo, recibiéndolo en sí, entrelazándose, haciendo de algo externo y quieto movilidad y alegría. El Padre sólo sabe darle su impronta, el infante una materia pasiva; con la Madre, por el contrario, la actividad es toda de él, ella no hace más que propiciarla. El dios hace un remedo propio, un servidor; la diosa un hijo. Es incomparable el desvelo de la madre, con la donación —en la que nada pierde, al contrario, se expresa y gana en poder— del padre. Desde fuera Yahvé hace un segundo yo; pero la vida no surge en el infante dando el espíritu a un cacho de materia: desde dentro la madre teje con su propia intimidad la suya. Identificándolo a sí, Yahvé no puede hacer más que hombres y adultos, con una mujer tendría que complementarse eróticamente; la madre no hace mecánicamente copias suyas, recibe lo otro para que desde sí mismo sea, no le impone su sello desde fuera, hace que sea él mismo, que crezca desde sí, pero no como una planta que se riega, se implica a sí misma haciéndose al mismo tiempo también ella, haciendo de su existencia ya para siempre entrelazamiento y mitad. El padre hace un ser autosuficiente como él, un uno solitario; la vida hace sólo una mitad, que ha de intentar siempre completarse. Yahvé hace una unidad, un cuerpo y un alma, la vida, una mitad dativa vivificada. Aquél es una dualidad impositiva de lo alto a lo bajo; está a la misma altura. Adán es sólo la mitad de Yahvé, la otra es la materia, un alma en un cuerpo, una cárcel; la vida, una dualidad abierta y hermanada. La dualidad yáhvica es una lucha intestina, un cuerpo padeciendo bajo un alma; la vida, un entrelaza-miento abierto. Un abajo arrodillado ante un arriba; una igualdad abierta entrelazada. Un alma encarcelada, y una apertura; una soledad y una compañía; un uno y el lado masculino de una dualidad; una imposición y una igualdad; una tiranía de lo alto sobre lo bajo y una democracia; un ansia que solo con dificultad alcanza salir de sí, dos actividades enlazadas. Aquello no era integración, por lo tanto no podía explicar la vida que sí lo es; era una concepción masculinista que sólo explica el nacimiento del hombre, el de la mujer no es tan esplendoroso: una especialidad de segunda clase. El hombre ha

nacido con su cuerpo y con su alma, con su dualidad interior; cede una parte de sí, pero como está solo —lo estará siempre— hace con ella una compañía subalterna: así tenemos la imagen secular de la pareja en la que el hombre está autorizado a dominar sobre algo que le pertenece, lo mismo que él pertenece a la deidad; la cadena de mando siempre intocada. Eva es la parte imperfecta de Adán, la pecadora, la que lo arrastrará a la ruina. Se halla así el hombre solicitado por dos instancias, una divina y otra corporal, una alta y otra baja: el protagonista el hombre y la existencia como una lucha desesperada; la vida en cambio es bilateral, se ve en la pareja humana. Decir 'dios' es decir 'poder', 'autoridad', que jamás podrán ser duales pues se destruirían; el poder exige el uno como principio, por eso es castigador, pero la vida es dual y democrática. El poder no puede dar origen a la vida, sólo puede dominarla, reduciendo a uno el dos vital. Un escritor portugués del siglo XVI intentó hacer compatible el entrañamiento vital con el divino: «Dios creó a Adán, macho y hembra, y llamó el nombre de ellos Adán, aclarando que Adán sólo contenía a ambos... Luego prosigue Dios: 'no es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda frente a él'... Por ello, Dios le adormeció, tomó uno de sus lados... es decir, el lado o persona femenina... Una vez hecho esto, Dios la presentó a Adán" (Hebreo 333). Al comienzo se trata de integración genérica y después de sexual. De esta manera, la deidad masculina no crea a un hombre solo sino a un hombre/mujer, semilla del hombre y de la mujer, es decir, la integración genérica como origen de la sexual, es la tradición que ha seguido Jung. Se intenta hacer compatibles la unilateralidad divina con la bilateralidad humana, buscando como origen de la integración sexual una genérica, intentando hacer también compatibles a la deidad masculina y la mujer. El hombre nace del *Padre*, la madre nace del *padre*, el hijo nace de la madre y del *Padre*. Hijos de una *madre* y un *Padre*, humanos y divinos, del bien y del mal, escindidos, extraños. Pero es al revés: somos hijos de la *Madre* y del *padre*, ella la única deidad y él su paredro. En el mito hebreo la deidad crea al hombre genéricamente dual y después corrige su obra separando los géneros en sexos; en Platón la humanidad era ya genérica y la deidad los separa: «Nuestra antigua naturaleza no era la misma que ahora... El *andrógino*, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro sexo, de lo masculino y lo femenino... Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin Zeus:... los cortaré en dos mitades cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos" (*Banq* 189d). También aquí se dice que el género es anterior y causante del sexo, o éste degradación de aquél; el relato bíblico le añade además la caída, la conciencia y la muerte, y así pasa a continuación a relatar el pecado de los lados separados —juntos no hubiese tenido lugar—, lo cual es también el pensamiento de otros teósofos, como Maimónides y Boheme, para quien el Adán andrógino quiso dominar la feminidad y entonces ella se separó de él. Nosotros diferimos de la opinión de estos autores que consideran el anchor sexual degradación. Estos mitos que pretenden explicar la integración por una soledad no aciertan; Eva es parte de Adán y al juntarse ¿pretenden la antigua unidad que es soledad? No explican lo que intentan; en el principio era la integración sexual, que es la única placentera y la soledad intenta rehacerla; el género es medio para la unión sexual. Si Eva estaba ya en Adán, es una proyección de su propia feminidad, no sólo puede mandar en ella, no existe en realidad como ella misma, es su feminidad. En el coito Adán se reintegra a lo que era, en realidad se trata de masturbación; y lo

mismo en el mito platónico. La androginia primero tiene que ser considerada como entrañamiento primordial, al que se puede retornar; si en ambos mitos se habla de un estado enteramente entrañable, no puede ser otro que el de la madre con el infante; el eros pretende hacernos regresar a él. «Dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne" (*Gén* 2 24); y en Platón: «Nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. *Amor* es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta *integridad*" (192e). El eros, el gran dador de anchor, el máximo; sin él seríamos solitarios, y más ahora en esta existencia de insectos de las grandes ciudades. Si yo busco al otro sexo es porque lo necesito para reintegrarme al entrañamiento primordial. Este misterio de los sexos buscándose uno al otro, los mitos lo expresan así, porque así se reintegran a lo que está carente de completamiento; de la androginia nacen los sexos y por lo tanto existe el anhelo del retorno a ellos. La unión erótica es la integración de lo masculino y lo femenino para llegar al andrógino, a la vida plena. El anchor erótico pretende la integración vital: juntar al hombre y a la mujer y hacer de ambos una vida única. ¿Quién vive esa vida única? ¡Si pudiéramos construir con los dos lados un andrógino que fuese la vivencia del varón y de la hembra! De alguna manera, desde cada uno de nosotros vivimos esa androgenidad. Podemos considerar también que este andrógino primigenio es el infante, que en la adolescencia bifurca su masculinidad y su feminidad; y como símbolo una niña: pecho liso, sexo femenino. La separación de los dos sexos, es decir, el paso del entrañamiento primordial al eros se tiene como una degradación: éste jamás cumplirá enteramente aquél, por lo tanto se trata también aquí de desentrañamiento, del que hablaremos a continuación. Pero puede también referirse este retorno a un entraña-miento más total, la comunión erótica y mística, ritos con los que las culturas arcaicas intentan restaurar la vida primigenia. Tanto el mito hebreo como el griego pueden considerarse recuerdo de cosas más antiguas que se conservan en estas culturas, son la nostalgia de totalidad primordial que aquéllas saben hacer revivir: «Morfológicamente los disfraces intersexuales y la *androginia* simbólica son equiparables a las orgías ceremoniales. En cada uno de estos casos, se constata una *totalidad* ritual, una *reintegración* de los contrarios, una regresión a lo indistinto primordial. En suma, se trata de la restauración simbólica del caos, de la unidad indiferenciada que precedía a la creación, y este retorno a lo indistinto se traduce por una suprema regeneración, por un acrecentamiento prodigioso de potencia" (Eliade *Andr* 144). Aunque hoy la humanidad anda duramente por la senda estrecha masculina, siempre ha sabido de esta ancha vía femenina; Adán puede también regresar a su unión primigenia en el espíritu buscando no a esta Eva de la que está separado sino aquella primera, no en el eros que necesita los dos sexos, sino en el espíritu; y lo mismo las dos mitades platónicas; entonces buscaríamos el género a partir del sexo, haciendo primero éste.

§ 14. *Desentrañamiento*

> Comienza, niñito, a reconocer a tu madre con tu sonrisa; diez meses ha sufrido por ti larga molestia. Comienza, niñito, que quien no sonrió a sus padres (otra versión: a quien no sonrieron sus padres) no lo convida a su mesa el dios ni la diosa a su lecho»
>
> (Virgilio, *Buc* 4 60).

Puesto que ninguna integración se halla acompañada de sentimientos más hondos, le viene bien a ésta primera el nombre de 'entrañamiento', que habla de la entraña, entendida no en el interior del cuerpo —pues entonces no sería otra cosa que viscera—, ni sustancial, sino relacionalmente; el *dentro* es de la relación; etimológicamente la raíz 'entre' justifica este significado, que el DRAE autoriza: 'entraña', «voluntad, afecto del ánimo»; 'entrañar', «unirse, estrecharse íntimamente, de todo corazón, con alguno»; 'entrañable', «íntimo, muy afectuoso»; 'hacer las entrañas a una criatura', «darle la primera leche»; 'hacer las entrañas a uno', «disponerle, sugerirle o preocuparle en favor o en contra de otro»; 'no tener entrañas', «ser cruel, desalmado». El entrañamiento es la integración sexual del infante con la madre y —puesto que la integración es por definición en los dos sentidos— de ésta con aquél. Lo llamamos 'primordial', por ser el primero; 'primigenio' es el entrañamiento que es fuente de otros; el primordial es primigenio, pero también pueden serlo el erótico y el místico; los que no son primigenios o primarios son secundarios. La vida, que es dación/recepción, comienza en el momento de nacer, no antes —la vida humana o humanada—; por eso se dice que un infante tiene una semana de vida o tres años, a contar desde el momento en que nació. Lo anterior no es vital —el terreno en que nosotros nos movemos—, sino biológico, aunque también aquí se produzca la dación/recepción en los niveles elementales. La vital se da ya en el alumbramiento: el infante predominantemente dativo y la madre predominantemente receptiva. Parir no es *dar* a luz, como si el naciente fuese una cosa pasiva, esto es ver el asunto desde fuera; la madre lo vive como recepción. En la hembra el parto se adapta a la presión, desde dentro, del feto; pare no cuando ella quiere sino cuando quiere él, se adapta biológica y vitalmente a ese coito que le viene de adentro, busca el lugar adecuado, la situación económica, sanitaria, etc., todas actividades receptivas ante algo que dativamente le sobreviene. El decidir tener un hijo, como la decisión de acostarse con un tío no cambia el carácter del acto en sí del alumbramiento, en ella receptivo. El parto es, así, el comienzo de ese drama del entrañamiento en el que los papeles se fijan desde el comienzo: dación infantil y recepción materna, la primera es adivinada por Virgilio: «comienza, niñito, a reconocer a tu madre por tu sonrisa... comienza...» El infante es el iniciador del entrañamiento, y tiene en él el papel dativo. Está ates-

tiguado por la experimentación: «El llanto, la sonrisa, el balbuceo y posteriormente, la llamada y determinados gestos, pueden clasificarse todos como señales sociales: su resultado previsible es la mayor proximidad entre madre e hijo" (Bowlby 1 271). La dación hace la recepción y al revés: «En términos científicos estrictos, la sonrisa del bebé *afecta a la madre* de tal manera que aumentan las posibilidades de que en el futuro responda ante las señales de aquél con rapidez adecuada para asegurar su supervivencia. El balbuceo de satisfacción del bebé probablemente ejerza los mismos efectos a largo plazo" (1 272). En cuanto a la recepción infantil, está en primer lugar, la alimentaria, que exige, sin embargo, mucha actividad dativa: «El movimiento de cabeza hace que la boca del bebé entre en contacto con el pezón de la madre... Obsérvese la secuencia: *movimiento de cabeza, aferramiento del pezón, succión* —todo ello antes de ingerirse el alimento—... durante los primeros días de vida el bebé comienza también a orientarse hacia el pecho... anticipando el contacto de su boca y rostro» (1 304). La actividad infantil, preponderantemente dativa, «el poder que ejerce el niño, de manera efectiva, para lograr sus propósitos», no es generalmente valorada así. Sin embargo, «se trata de un hecho evidente... que la mayoría de los padres llega a tomar conciencia de ello, pero los manuales sobre crianza infantil rara vez hacen alguna advertencia al respecto" (1 232). Los niños son más recibidos que las niñas por ser más dativos: «Los bebés suelen dormir menos y llorar más que las niñas. Como resultado... probablemente los varoncitos de hasta tres meses reciben mayor atención y tienen más contacto social —son tenidos en brazos o acunados— de las madres que las niñitas. Se desconoce de qué manera ello afecta a la interacción futura, pero no dejaría de llamar la atención que no ejerciera ningún efecto" (1 370). Sí, y mucho: serán más dativos siempre que ellas, porque la dación ha sido complementada y acrecentada por la recepción. El predominio dativo del infante viene exigido por la incapacidad de ver otro punto de vista diferente del suyo; «se trata de una manera de amar arcaica y egotista originariamente dirigida, de modo exclusivo, hacia la madre; su principal característica es *la falta de conciencia de los propios intereses de la madre*» (en 1 397). Esta incapacidad se trasladará después al adulto desentrañado; la recepción, por el contrario, tiene como base la aceptación de lo otro; pero no de 'lo que la vida nos trae', que sería una concepción deísta, pues la vida es la misma aceptación juntada a esa dación que adviene; ella no nos trae nada definitivo, lo que llega lo hacemos vitalmente y nos hace. Considerada así, la recepción es vivificativa; de lo contrario, enajenada y mortuoria. Cuando alguien llega, lo recibimos; y ante el recién llegado, imprevisible, no cabe otra actitud que ir adaptándose a lo que se desconoce. Cuando lo que llega es algo tan frágil como un bebé no cabe otra actitud. En el entrañamiento el protagonismo materno es básicamente receptivo; pero no se trata sólo de instinto biológico: es el infante quien hace la recepción de la madre; pasamos así de una concepción biológica de la maternidad a otra vital, que implica a la persona de la madre en la cala más alta; después de todo, no de otra cosa que de humanación mutua trata el entrañamiento. La madre vuelve en él al suyo antiguo, cambiando el papel, antes predominantemente dativo por el de ahora, predominantemente receptivo, completándose así a lo largo del tiempo una integración que sin duda le será plenificante: cuando era niña jugaba a ser madre intentando esa integración; ahora está lograda. También el padre, los hermanos, etc. repiten sus vivencias infantiles con el nuevo viviente, aunque no de la manera integral de la madre.

La dación es del naciente —como el sol; mejor que 'nacido'—; la madre es la fuente, pero no como el artista que crea una obra, y es su obra él mismo trascendido; que también tiene sus exigencias, no puede decirse que haya en ella sólo lo que el autor haya querido ponerle; está también necesitada de recepción, no es algo terminado y quieto, no es obra hasta que no fructifica en alguien. Pero sólo hasta aquí llegan las semejanzas, pues la obra es para el contemplador, pretende hacerse un lugar en su vida y allí reposa. Puede decirse que el autor da la obra —es suya— a quienquiera; no puede decirse que la madre dé al infante, pues ella no es su dueña. Nace de ella —el pobre no podría parirse a sí mismo—, ella esforzadamente le abre camino. Pero es él quien se da a sí mismo, entrañándose, haciéndose vida. El haberlo parido tiene la importancia de que así le será más fácil a la madre la vitalidad con él, propiciada por la fase anterior biológica, pero la actividad vital mutua comienza ahora. Incluso el hecho en sí de amamantar o no al infante parece tener un valor secundario: «La práctica de dar el pecho al bebé no da seguridad alguna de que la madre se muestre más *sensible a las señales del pequeño*, ni el hecho de tener en brazos al bebé mientras se lo alimenta da seguridad alguna de mayor *comunicación o intimidad" (*1 377). Parir no es esencial en el entrañamiento ni amamantar, si se hace mecánicamente; ¿en qué consiste entonces la recepción materna? John Bowlby, que ha estudiado profundamente estas cuestiones, dice en su lenguaje conductista, que la actividad de la madre consiste en ser receptiva a la dación infantil y entrañarse con ella; ambas cosas se propician con el amamantamiento: «La situación de alimentar al bebé constituye una de las ocasiones principales para la *interacción* de madre e hijo; suministra así una excelente oportunidad para calibrar la *sensibilidad de la madre ante las señales del bebé*, su habilidad para *sincronizar su intervención a los efectos de adecuarse al ritmo de aquél*, y la voluntad de la madre para *aceptar las iniciativas del pequeño* en el plano social" (1 377); eso es la recepción materna. Amamantar es entrañar, que para nuestro autor —lo hemos visto en estas dos citas— consiste en el recibir al infante y darse a él. Recibir al infante en su cuerpo y darse a él es un proceso que, para el infante chiquito en la madre inmensa, alcanza la comunión y el sentimiento de totalidad, de abandono, de infinitud, es lo que después hace desear la unión y comunión eróticas, para revivir aquella vivencia inolvidable. No se nace entrañado; el entraña-miento hay que hacerlo. Según nuestro autor (1 294), se da la siguiente secuencia, desde el alumbramiento:

«Fase 1ª: orientación y señales *sin discriminación* de la figura»; todavía no ha comenzado el entrañamiento.

«Fase 2ª: Orientación y señales dirigidas hacia *una o más* figuras discriminadas»: empieza a haber atisbos de él.

«Fase 3ª: Mantenimiento de la proximidad con *una* figura discriminada»: hemos llegado al entrañamiento, que va creciendo en altura hasta

«Fase 4ª: Formación de *una pareja*»; aquí se alcanza el nivel máximo: unión y comunión.

Es un proceso en el que, al comienzo, el infante es genéricamente sólo un poco de espontaneidad y expresión, dos niveles derechos escasos. La madre es, en la izquierda, la adaptación a todas sus necesidades, la pasión, la ternura y, en la derecha, por lo menos la acción de la que el infante está falto; tres izquierdos y uno derecho. En el proceso de integración que es el entrañamiento el niño se mantiene masculinizado y la niña avanza hacia la feminación: «En la medida en que se

observan diferencias, se advierte que los varoncitos tienden a explorar más en presencia de la madre, y se muestran más vigorosos en sus intentos por alcanzarla cuando aquélla se marcha; las niñas, por su parte, suelen mantener una mayor proximidad con la madre y entablar amistad más rápidamente con la (persona) desconocida" (2 72); es decir, que la integración con la madre tiende a ser dialéctica en el niño y analéctica en la niña. El niño llevará a cabo su integración analéctica con el padre y la niña, la dialéctica, quedando finalmente dación/recepción el primero y recepción/dación la segunda; para lo cual no es necesario invocar ninguna libido, el proceso entrañal mismo la conducirá. La dación paterna se irá haciendo necesaria más adelante, al comienzo el padre puede considerarse auxiliar de la madre en la recepción, supliendo sus limitaciones; ella es al principio la única protagonista y siempre será para el infante lo más importante. Después el padre será el referente para el niño y la madre para la niña; pasó la época en que la madre lo era todo: sigue siéndolo hondamente, pero en la superficie los papeles están diversificados; al comienzo el niño tiene como diosa a su madre y como paredro de la diosa, a su padre. El proceso va subiendo en altura vital, es imposible que haya casos en que se quede en el primer o en el segundo o en el tercer niveles; en circunstancias normales, aunque sea con deficiencias, siempre alcanzará la unión y la comunión. Conforme se va logrando, el entrañamiento se va haciendo más suelto y libre. Si durante el primer año el infante necesita que la madre le mire, y no admite que esté ocupada en otra cosa y llora cuando eso sucede, más adelante, siempre que sepa donde se encuentra y que va a volver pronto, acepta la ausencia y su estancia con otra persona, incluso en un ambiente poco conocido. Entonces es cuando el infante se siente unido a su madre: ella es como el aire que respira, está en todo, no puede vivir sin ella, pero no necesita estar siempre a su lado; cuando se alcanza esa armonía, tanto en este entrañamiento como en los posteriores erótico y místico, verdaderamente hay unión. Desde la infancia aprende a estar solo, pero «aun así, teóricamente, siempre hay alguien presente, alguien equiparado en última instancia y de manera inconsciente, con la madre" (en 2 385). No otra cosa es la unión mística más elevada: «Sin verse se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar" (Teresa 27 5). Yo recuerdo de niño, que jugaba, hacía travesuras, estaba en el colegio, siempre con la presencia de mi madre en mí; y al llegar a casa, ella era el hogar.

¿Por qué el infante se entraña con una persona *determinada?* Hay casos en los que el entrañamiento no se realiza con la madre sino con el padre u otro familiar: mi primo Benedicto llamaba 'mamá' a mi abuela y a su madre 'Carmen', porque mi abuela hizo de madre suya, lo cual demuestra que 'madre' es un rol. Para que la unión sea alcanzada es necesario constituir un entrañamiento, que depende del infante y del adulto; se alcanza la que se puede. La vida lograda es intransferible, el infante se ha hecho a su madre y la madre a su hijo. Ella podrá tener después y tuvo antes otros, de entrañamiento diverso; tal vez porque la recepción materna tenga menos exigencias que la dación del infante. Para éste el entrañamiento es único —aun en el caso de tratarse de hermanos gemelos— y lo ha configurado. Tendría que elegir a su madre, como elegirá después a la novia; de hecho tiene que entrañarse con la que le toca, y hacer entre ambos esa labor para él única. Sería todo más sencillo si no hubiera que entrañarse de una manera tan compleja y delicada, que cualquier mujer en cualquier momento bastase, esto sucedería si el entrañamiento consistiese sólo en protección; pero en ese caso seríamos todos

iguales, en serie, como las máquinas; precisamente contra ese peligro, aun a costa de sufrimientos, nos libra este entraña-miento personalísimo. Es siempre monógamo por parte del infante, que tiene siempre *una* sola madre, un solo entrañamiento. «El bebé buscará establecer un vínculo de afecto con *una* figura... aun cuando sean varias las personas que cuidan de él" (l 334); nadie puede imaginarse con dos madres, sería como ser dos personas, dos entrañamientos al mismo tiempo. El adolescente queda prendado de una sola muchacha; aunque le gusten varias, cuando el proceso avanza y se enamora, no puede hacerlo más que de una; el entrañamiento con ésta lleva consigo el desentrañamiento de las anteriores. Este juego de dar y recibir hemos visto que es diferente uno de otro, y el de una no vale para la otra. El hecho de que sea individual exige que sea único. Para iniciar otro habría antes que romper el actual. 'Unión' viene de 'uno'. El entrañamiento primordial facilita otros secundarios: «El bebé que comienza por demostrar *intenso afecto por una figura central* es mucho más susceptible de dirigir también su conducta social hacia *otras* figuras discriminadas, en tanto que el pequeño que desarrolla *lazos más débiles* suele concentrar toda su conducta social en una figura única... (Se) postula como explicación posible que, cuanto más inseguro es el vínculo que une al niño con su figura principal de apego más *inhibido* se halla para desarrollar vínculos similares con otras personas» (337). La vida da lugar a la vida, la muerte, a la muerte. Nos recuerda esto el pasaje evangélico en el que se premia la actividad y se castiga la pasividad: «Quitadle a ése la mina y dádsela al que tiene diez. Le dijeron: Señor, tiene ya diez minas. Díjoles, os digo que a todo el que tiene se le dará, y al que no tiene, aún lo que tiene le será quitado" (Le 19 26). Es así, pero ellos, con su dios providente no pueden explicarlo; la causa es que la vida es un todo único, no hay separación entre el entrañamiento primigenio y el secundario: el primero da lugar al segundo, por lo que, si aquél no se produce, tampoco éste. La dación/recepción con la madre se extiende al mundo, también en los monos nuestros antecesores. Los Harlow en sus famosos experimentos con una madre sustituta de paño y otra de alambre, ésta alimenticia y aquélla no, vieron que se entrañaban sólo con la suave: «Mientras se halle presente el *modelo de paño*, el monito explora los juguetes, tomando el modelo como base a la cual ha de retornar de tanto en tanto. En ausencia del modelo, empero, los animalitos 'corren por la sala de experimentación y se arrojan al suelo de bruces, agarrándose la cabeza y el cuerpo y aullando llenos de inquietud... La presencia de la *madre de alambre* era lo mismo que nada. Las pruebas de control de los monos que, desde el nacimiento, sólo habían sido amamantados por una madre de alambre revelaron que incluso ellos no *demostraron ningún afecto* por esa figura, y que su presencia no los reconfortaba en lo más mínimo" (1 240). Lo mismo en nuestra infancia: «Al hallarse presente la madre, la mayoría de los niños se sienten más confiados y aumentan sus ansias exploratorias; en su ausencia, por el contrario, crece su timidez y, con no poca frecuencia, se sienten desamparados" (1 235). Cuando el infante juega junto a la madre, el juego es dación y 'junto a la madre' recepción; así pues, integración, vida plena. Una cosa similar sucede cuando yo subo a la sierra a poetar y Carmen se queda en el pueblo pintando; me potencia saberla mía y poder regresar con la obra hecha. Al comienzo de la Guerra a mi padre lo movilizaron y lo llevaron a un cuartel de A Coruña, no le permitieron despedirse de nosotros. Yo fui con mi madre a verlo. Salió a un campo, mis padres abrazados y yo, medio entrañado porque estaban ellos, medio extrañado porque no me hacían

caso me alejé y descubrí asombrado la mar; fue mi experiencia infantil más profunda, creo que el origen en mí del arte y del espíritu en los que se busca aquello de lo que se carece, pero *que se ha tenido*, de lo contrario no se podría buscar, como yo en aquel momento. El arte lo mismo que el espíritu es la recuperación del paraíso; mi padre entonces me lo había arrebatado y yo encontré otro. Cuando el proceso alcanza la altura de *unión*, se vive como confianza y potencia; la segunda es consecuencia de la primera. La confianza es en los demás, y se adquiere en el entrañamiento; la potencia, en uno mismo. El infante llega a confiar en sí mismo si su dación es habitualmente recibida, y esto lo hace potente; y confiará en su madre si ella recibe habitualmente su dación. Una y otra son lo mismo, puesto que el origen es idéntico: la recepción materna. «La *confianza* ilimitada en la accesibilidad y apoyo que puede brindar dicha figura constituye la base de desarrollo de una personalidad *estable y segura de sus propias fuerzas*(2 347); las dos son fruto de la plenitud del entrañamiento. La vida que tengo más que a mi madre, se la debo al entrañamiento con ella, pues fuimos sus agonistas ella y yo. Salgo del entrañamiento con ella potenciado y confiado. Yo he emprendido las empresas más absurdas, el intentar esta obra una de las mayores, porque me sentía potente y confiado. Me vine a Madrid sin ningún medio económico, me junté con Carmen en contra de la opinión de muchos. Sigo confiando en que mi obra filosófica y literaria se leerá, y que este siglo que nace algo le deberá a ella. Confianza y potencia que le debo a mi madre, pues todo lo demás que me rodeó en la infancia y juventud era más bien para perderla. Una afirmación frecuente en Freud, que a mí siempre me pareció extraña, pues no tiene nada que ver con su teoría —más bien se opone a ella— lo confirma: «He averiguado que las personas que se saben preferidas o distinguidas por su madre poseen en la vida aquella confianza en sí mismas y aquel indestructible optimismo que parecen heroicos muchas veces y conducen al verdadero éxito" (589 y 2443). Al mismo tiempo que la unión primordial, se van desarrollando las secundarias; el infante está unido con uniones diferentes con cada uno de los miembros y con todos juntos, 'comunído'. La comunión adquiere plenitud en reuniones, salidas al campo, visitas familiares, y es algo sustancialmente diferente a la unión. Fiestas en las que uno baila, todos cantan; la vitalidad de la familia sin eso es escasa. Hace unos días celebramos una reunión en mi casa, Álvaro, el hijo de mi sobrino Javier, tocaba y cantaba. Los niños pequeños lo pasan maravillosamente siendo agonistas en estas comuniones. Recuerdo la hija de Pinto, lo bien que bailaba; después, como nos hacemos todos, fue perdiendo la gracia. Cuando hay una reunión los infantes se ponen siempre a hacer cosas públicamente sin ninguna vergüenza, porque no están enajenados como nosotros. La unión y comunión primordiales son la base de las posteriores místicas y eróticas, con las que se mejoran sus deficiencias y se culmina aquélla. Hemos visto como santa Teresa se sentía unida a Jesús. «Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo y, como no era visión imaginaria, no vía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho sentíalo muy claro que era testigo de todo lo que yo hacía y que ninguna vez que me recogiese un poco, u no estuviese muy divertida, podía ignorar que estaba cabe mí" (195). A Jesús le corresponde el lado derecho, pues es la masculinidad; yo también voy entraño con mi niña a la izquierda, le dediqué un libro; pero otras veces ando extraño, o alienado con la cabeza a tontas y a locas, o cogido por la enajenación. En cuanto a la unión erótica, es un proceso similar a la primordial pero de sentido contrario: en ésta se comienza por

la unión de los cuerpos y se acaba con la unión de las almas; en aquélla se comienza por la unión de las almas y se termina con la de los cuerpos; pero eso era más bien antes, ahora a veces se empieza juntando los cuerpos, como Carmen y yo o simultaneando una cosa y otra. Comparando las dos uniones, ambas son primigenias, pues dan lugar a otras. La primordial es única, jamás una persona se dará de manera tan total como en la infancia, y jamás una persona será recibida de una manera tan total por otra persona; yo se lo decía a mi madre loca, cuando la tenía en mi casa, una tarde pocos días antes de morir, ella no me escuchaba; nada se le igualará jamás. Pero la erótica tiene sus ventajas sobre ella: es más igualitaria, la integración puede ser más complementaria, en ella el amante es más receptivo y la amante más dativa. Tradicionalmente se ha condenado a la mujer a ser sólo madre, incluso con el marido —tenía de modelo la virgen María— y esa es una limitación de la que la mujer tardará en librarse. Cuando se realicen plenamente en los dos entrañamientos, serán maravillosas; y a causa de ello, nosotros también.

El fragmento de Virgilio que inicia esta investigación habla primero de la unión con la madre y después con el padre; a continuación, según la distribución de la *commutatio* viene de nuevo el padre y acaba —como empezó— con la madre. De este modo, el convite del dios tiene que ver con el padre, con la praxis y tal vez— puesto que en los simposios se celebraban concursos— el arte; la unión con la diosa tiene que ver con la madre, con la unión y comunión primigenia —ya hemos visto que la unión del cuerpo del infante con el, para él inmensa, de la madre puede considerarse también comunión: eros y espíritu.

'*Extrañamiento*' es «acción y efecto de extrañar o extrañarse», y 'extrañar' es «4. Sentir la novedad de alguna cosa que usamos, *echando de menos* la que nos es habitual. No he dormido, porque extrañaba la cama»; porque aquélla no era la mía. Ésa es una cama extraña, en la cual no puedo dormir. Este es un drama extraño que no puedo entender; esa es una persona extraña, que me intimida. Forzando un poco el sentido, se puede decir: 'lloraba el niño extrañando al diputado'; quiere decir que cuando el diputado aparece, el niño llora porque lo siente un extraño, pero quien lo hace extraño es el mismo niño, pues el diputado no se considera a sí mismo así, o al menos no se consideraba hasta que el niño no lo ha extrañado. Cuando era novio de Carmen y la dejé, una vez visité a Alicia con su reciente marido; a ella antes de casarse le gustaba yo; ahora, junto a su maridito, me extrañaba, yo me sentía piltrafa. 'Extrañar' quiere decir, así, convertir en extraño; es el significado objetivo. El subjetivo está mejor establecido en el DRAE: «5. Echar de menos a alguna persona o cosa, sentir su falta. Lloraba el niño extrañando a sus padres»; antes la cama era extraña, ahora los padres no lo son; el extraño es el propio niño, que siente que no es de allí; porque no está su madre o su padre o cualquiera que tenga con él entrañamiento; se halla en un entrañamiento que no es el suyo, como antes el diputado. Los entrañados pueden sentirse extrañados por él y aumentar el extrañamiento del infante, despreciándolo, o intentar entrañarlo, y tal vez lo consigan algo o nada. Es 'extraño' el que es «de nación, familia o profesión distinta de la que se nombra o sobreentiende; contrapónese a propio» o entraño. Pedro es entraño; Mohamed, extraño. Es esta una cualidad del extrañamiento objetivo, expulsar al otro fuera llamándole extranjero, foráneo, forajido, extravagante; los griegos llamaban despreciativamente 'bárba-

ros' —groseros, incivilizados— a los no griegos; para la cristiandad, los extranjeros eran los infieles, a los que se podía conquistar, esclavizar o convertir: entrañar de mala manera. Uno de fuera puede protestar y decir, yo soy polaco; se le contestará: usted aquí sólo es extranjero. Pero la extranjería puede alcanzar a los entrañados, «estranxeira na súa patria» se sentía Rosalía Castro; éste es el significado que más nos interesa, que trae también el DRAE: «4. Dícese de lo que es ajeno a la naturaleza o condición de la cual forma parte. Pedro es un extraño a su familia». Puede entenderse en sentido objetivo: ellos lo extrañan, o subjetivo: aunque ellos no lo sepan, él se siente extraño. Ambos sentidos generalmente se implican: el niño extraña al diputado a causa de sentirse extraño ante él; porque se ha extrañado, lo extraña. Los extrañados extrañan a alguien que puede admitir o no el extrañamiento; si el diputado se da cuenta de que el infante no puede hacer otra cosa, es decir, si ve vitalmente la situación, puede no extrañarse o mitigar su extrañamiento. ¿Alicia me extrañó porque yo la extrañaba? Sí, si me veía como un extraño que desangelaba su nidito erótico, como pasaba con el bebé ante el diputado; no, si se mantenía tan tranquila y era sólo yo, recordando mi unión rota con Carmen y mi relación anterior con ella, el extrañado. Así debió de ser, pues a los pocos días Carmen y yo volvimos a juntarnos.

comparación con Bowlby

Al extrañamiento del infante con la madre lo llamamos *desentrañamiento*; tiene lugar cuando el infante no logra un entrañamiento suficiente por deficiencias biológicas o vitales de la madre y del infante. Si ella no se entraña suficientemente tendrá que hacer él casi todo el trabajo. Generalmente tiene vitalidad para los dos papeles y completar él casi todo el entrañamiento. Si no fuese así, sólo los más vitales podrían conseguir recibimiento de su dación, sus sonrisas y su llanto. Pero generalmente ningún niño carece de una madre, que aunque no se ocupe mucho de él, puede hacerla su mamá; en ese caso pone él lo que ella le niega. Pero es casi imposible que la dación infantil no alcance alguna recepción; el infante infantiliza no solo a la madre, sino a todo el que se comunica con él; por lo tanto la mortalidad adulta le atañe menos que a los adultos entre sí. La afirmación de Therese Benedek de que cuando una mujer se convierte en madre, su propio entrañamiento infantil reaparece para entrañarse con el infante actual, que tanto Bowlby como Rof hacen suya, pero de la que no saben sacar consecuencias, hace que el entrañamiento quede preservado, en gran parte, del extrañamiento adulto. La mortificación materna disminuye así en su relación con el infante, preservando la vivificación infantil. Por otra parte, todos tenemos un entrañamiento incompleto en alguna medida, y en alguna medida somos desentrañados, pues se trata de infantes y madres concretos con sus limitaciones e incompatibilidades; tampoco se podría, ante un nuevo infante buscarle la madre adecuada, pues vitalmente el infante no existe hasta que no se vaya entrañando. Si no lo consiguiese, si no tuviese una madre para él solo, una mujer que lo haga su hijo, lo que podrá integrar después será muy escaso, convertido en una existencia tan mortecina que no sería suficiente para pasar el foso que separa la intimidad de lo extraño. Podríamos decir, valiéndonos de la urdimbre rofiana, —que es mundana—: este infante esta urdido, tejido, pero no entrañado; tiene textura humana, pero no entrañamiento, porque fue mortificado por el desentrañamiento, «el del profundo aislamiento, el de la desesperanza y el del odio a sí mismo" (3 311), pues cuando hay muerte en el entrañamiento primordial, alrededor no hay más que fiero extrañamiento; entonces el mundo es lo hostil y enemigo, la alienación y la enajenación se mantienen y se aumentan. Tiene

dos vertientes, «por una parte, la tendencia a plantear *excesivas demandas* a los demás y a sentirse ansiosos y enfadados cuando no son satisfechas, como les ocurre a las personalidades dependientes e histéricas (a*pego*), y por la otra, el bloqueo de la capacidad de entablar relaciones profundas, como se observa en las personalidades *incapaces de afecto* y psicopáticas (*desapego*)" (14 2). Del primero puedo ser yo un ejemplo, enfadándome porque Carmen fumaba y porque ahora no pinta; del segundo, mi tío Manolo, vivía en Conxo, yo era su único amigo, íbamos a los bares, me hablaba de su madre con un odio feroz. Decía ni había sido capaz de comprender a su marido ni a sus hijos, a los que sólo había sabido alimentar y limpiarles la caca, y que él no había recibido de ella ningún afecto; le dijeron que podía salir del manicomio y estar con ella, prefirió seguir encerrado. Se volvió loco cuando su novia, puesto que él no se decidía, se casó con otro, probablemente tendría que ver esto con su 'desapego'. Su hermano mayor, Ricardo, el artista de la familia, mi ídolo, se suicidó; mi abuela, hija de soltera, se crió en el fracaso y la pobreza sin la madre, es probable que de ella tengamos también mi madre y yo herencia.

Vamos a comparar nuestra concepción del entrañamiento y del desentrañamiento con el apego y el desapego respectivamente de Bowlby. Nuestro autor se pregunta para qué sirve el primero: «En el ambiente de adaptación evolutiva del hombre la función que cumple la conducta de apego... es la de *proteger* al individuo de los animales de presa; esto ocurriría tanto entre los seres humanos como en otras especies de mamíferos y aves... Para los miembros más débiles de la especie, en particular hembras, ancianos y enfermos, el aislamiento suele ser sinónimo de muerte rápida" (2 167). Nosotros consideramos esa defensa una consecuencia, entre otras, como pueden serlo el aprendizaje o la humanación cerebral que postula Rof. Pero la integración vital no se lleva a cabo para ninguna de estas cosas, ni al infante ni a la madre le interesan la función ni las causas —hormonales, neurales, ambientales—; lo que les importa es el entrañamiento mismo: se encuentran mitades que necesitan ser completadas y, cuando lo son, el goce de la vivencia; la función le importará, tal vez a la especie, que no está en ningún sitio. Desde nuestro punto de vista vital, la función del entrañamiento es simplemente y elementalmente vivir; sin él, sin la dación/recepción en que consiste, no hay vida. En realidad, el entrañamiento no tiene un fin, como no lo tiene la vida. ¿Para qué vivimos? Es una pregunta sin respuesta. Entrañarse es comenzar a vivir, y esa primera vida condiciona la posterior. ¿Para qué nos entrañamos?; para no estar muertos. Pero esta concepción es diametralmente opuesta a la de nuestro autor, que comienza degradando el entrañamiento al hacerlo igual que la defensa de los ancianos y los enfermos. Vamos a comentar sólo algunos puntos de un resumen que aparece en 3 60, que muestran la diferencia que hay entre su apego y nuestro entrañamiento:

«a) Por conducta de *apego* se entiende cualquier forma de comportamiento que hace que una persona alcance o conserve *proximidad* con respecto a otro individuo diferenciado y preferido...

e) Los sistemas de que depende la conducta de *apego* se *activan* sólo en ciertas condiciones, por ejemplo, una *situación desconocida*, *fatiga* y la *imposibilidad de contar con la figura de apego o su respuesta*, y *se desactivan* sólo por obra de otras condiciones, por ej. un medio conocido...

h) *Brindar cuidados* es una conducta *complementaria* de la conducta de apego y cumple una función también complementaria, la de *proteger* al individuo *apegado*».

Comentario de *a)*:

El conductismo, obsesionado porque sus afirmaciones sean verificables, toma el comportamiento *externo* como único objetivo; porque también le interesa que sus objetos sean controlables y manipulables. Se mantiene siempre en la recepción más elemental: trata de una *respuesta*. Pero si el estímulo proviniese del SNC, que elabora los datos recibidos y da una respuesta 'de suyo', sería dativo; entonces ella sería creadora, no quedaría supeditada sólo al estímulo, rebasaría el conductismo. Además puede haber estímulo y no haber conducta observable, o puede haber conducta observable sin estímulo —observable—; el conductismo se ha desarrollado en la biología por su estudio de organismos inferiores o partes elementales de los superiores; para la vida humanada resulta insuficiente. Nosotros sabemos que hay dos posibilidades diferentes de reacción ante un estímulo: una dativa o actuando y otra receptiva o padeciendo. Cuando me hablan puedo responder o simplemente alegrarme, o serenarme, lo cual no es respuesta observable, se queda en la inmanencia; así pues, dos tipos de respuesta a un estímulo, una masculina y otra femenina. El esquema que propone el conductismo es unilateralmente masculino; podríamos pensar en otro femenino: estímulo—sentimiento, y el conductismo tendría, así, una vía dativa y otra receptiva. Pero en él lo receptivo suele considerarse sólo epifenómeno de lo dativo, a pesar de que son modos diversos y en gran parte incompatibles: la pasión es un opción diferente a la acción. Podríamos acercar nuestro planteamiento vital al suyo mecanicista, si se consiguiese hacer iguales estímulo y respuesta a dación y recepción; pero los miembros de nuestra dualidad son vividos, gozables y sufribles; la dación/recepción no vale para la ciencia, que es meramente representativa. Estas consideraciones muestran que no es el conductismo el método idóneo para estudiar el entrañamiento, en el que lo importante no es lo que sucede fuera sino lo que se va tramando dentro; el conductismo sólo puede captar algunos aspectos suyos elementales y externos.

Como Bowlby quiere demostrar que el entrañamiento se debe al peligro, es para él fundamental la proximidad, que es sólo un elemento de la relación misma. El infante quiere estar cerca de la madre para mantener el entrañamiento, es éste no aquella lo que le importa, que al comienzo no puede ser más que físico, pero no está permanentemente agarrado a la pelambre de la madre como un monito; casi siempre hay distancia entre ambos, y probablemente sea la distancia un componente del entrañamiento tan importante o más que la proximidad, que nuestro autor considera de un valor tan absoluto que lo convierte en el verdadero fin, pues el 'apego' está completamente en función de ella, y hace a los agentes robots: «Las pautas de conducta... pueden clasificarse en dos categorías centrales: a) conducta de 'señales' cuyo efecto es llevar a la madre hacia el hijo; b) conducta de acercamiento, cuyo efecto es llevar al niño hacia la madre" (1 271). Para Bowlby, el llanto, la sonrisa, el balbuceo no son otra cosa que señales, como el náufrago que agita un pañuelo, para que la madre se acerque; nosotros consideramos que son dación, de dentro a fuera, expresión, desconsuelo, que busca la recepción, que es mucho más que proximidad. Y si el entrañamiento fuese sólo acercamiento, el extrañamiento sería alejamiento. Pero el primero no cambia porque la madre o el niño se alejen o se acerquen; el infante sigue igualmente entrañado cuando está jugando y la madre está ocupada en sus cosas: se sabe perteneciente a una entraña común y eso le es suficiente. Juega con sus amigos, va a la escuela, llevando a su madre consigo, con su vivencia de saberse parte, que culmina en la unión, en la que la

relación no consiste ya en ningún 'apego'. Tampoco el extrañamiento es alejamiento sino imposibilidad entrañal: en un ambiente o con una persona extraños, el infante siente la extrañeza del otro sintiéndose a sí mismo extraño. En el entrañamiento busca y alcanza la recepción, no la proximidad, que a veces puede ser extrañamiento: si un infante se niega a ir a la guardería y permanece con su madre, que tal vez lo rechace, aquí hay proximidad y extrañamiento. Tanto el infante como la madre pueden estar cerca y extraños y lejos y entraños. El entrañamiento primordial, como el erótico, es un proceso de enamoramiento, no se da en el espacio sino en los dos agentes. La proximidad en el espacio es importante en los animales, por ser presas fáciles de otros; a los infantes el medio le ofrece otras posibilidades.

Comentario de e):

Al estudio de la conducta, más que el entrañamiento mismo, le interesa qué *hace* el infante cuando se le *priva* de él; esa respuesta a este estímulo se considera la medida del entrañamiento mismo. Entonces el apego se convierte en extrañamiento, su contrario, y se da la paradoja de que lo que se mide es esto. Por ello, de los tres libros dedicados a este asunto en Bowlby, sólo la mitad del primero trata del entrañamiento; los otros dos hablan de la separación y de la pérdida: y se da también la paradoja de que sin aparecer los concepto de 'desentrañamiento' y de 'extrañamiento' en nuestro autor, es de lo que él más trata. Por otra parte, nos dice que el apego se activa y se desactiva; el entrañamiento no: aun cuando estoy en lo más alto de la montaña poetando sé que tengo a Carmen —antes a mi madre— conmigo; si ella se fuese con otro, aunque no la tenga en el pensamiento cuando compongo, la inspiración se me iría, tendría que bajar sintiendo la esterilidad de mi desentrañamiento. El entraña-miento es el tesoro escondido del Evangelio; lo importante —para la praxis y el arte— es saber que se tiene; después se convertirá en goce, cuando juntos lo gastemos. Nuestro autor dice que el suyo se produce ante una situación desconocida, en la fatiga y cuando la madre no está o no responde; es decir, todo lo contrario, el entraña-miento se convierte entonces en desentrañamiento; el apego es, pues, desentraña-miento. Y si se anula, cuando el infante se halla en un ambiente familiar y el desentrañamiento cesa, quiere esto decir que se convierte en entrañamiento.

Comentario de h):

El entrañamiento es tanto de la madre como del infante, una madre no deja que otra entrañe a su bebé como no deja que otra entrañe a su amante, tan exclusiva es una relación como la otra; los dos están integrados, siendo ella básicamente la recepción y él la dación. En cambio el 'apego' es sólo del infante, como esos métodos pedagógicos, que se refieren sólo al educando, que ignoran al profesor: 'el protagonista es el niño', dicen, y no es verdad: son los dos, el infante y su profe. En el 'apego' se le asignan a la madre dos cometidos: cuidar al infante y protegerlo o defenderlo. En ambos se la considera activa a ella y pasivo a él, lo cual se contradice con lo que sabemos del entrañamiento: «El mismo niño *inicia* la interacción y *determina* la forma que aquélla habrá de adoptar" (1 229). La madre recibe la dación infantil a todos los niveles y entre los dos hacen esta integración primigenia. La recepción materna aumenta la dación infantil: en la dación misma el infante no sabe de sí; por eso la recepción le da realidad, seguridad, le abre posibilidades. En cambio tanto el cuidado como la protección no desarrollan la dación ni entrañan al infante, lo hacen pasivo. Esta teoría del cuidado y la protección con-

vierte al infante en un ser desvalido y hacen de la madre la que recibe y da: toda la vida es de ella, y él un inválido. Es como cuidar a un enfermo, a un anciano, a un moribundo. Ella le da el pecho, ella lo *recibe* en sus brazos. ¿Cómo podría salir el infante de esta situación de pasividad? Con esta primera y la segunda, por la enajenación ante la imposición paterna, haremos unos infantes doblemente pasivos: sujetos a los cuidados maternos y a la autoridad paterna, convertidos en cosa cuidada y autorizada; una concepción vital no puede admitir un entrañamiento así, que es deísta: la madre lo da a luz y lo cuida hasta que el padre puede adecuarlo: siempre pasivo, jamás agente.

Con relación al primer cometido que Bowlby asigna a la madre, el entrañamiento exige que ella sea más que una cuidadora, lo cual se queda sólo en el primer nivel de la recepción; tiene que ser también pasión, comunicación y comunión. Eso primero será suficiente para atender a un planta, ya no para un animal doméstico. La madre que sólo cuida no entra en el entrañamiento, queda fuera y desde fuera echa una mano. Ya hemos visto que el infante hace regresar a la madre a su propia infancia, el entrañamiento es una vivencia plena de ambos; cuidar no exige tal cosa, puede hacerse mecánicamente. El entrañamiento es como el coito: la dación predomina en el amante y la recepción en la amada, pero hay también dación en ésta y recepción en aquél: su sal es la dación de la amada y la recepción del amante, que básicamente son lo contrario. Una madre amantísima, toda abnegación y nada más que preocupada por el bienestar del infante sería tostón; además de que tiene que ser pasión, comunicación y comunión y totalidad, tiene que ser también expresión, espontaneidad y unión; haciéndose ella dativa, hace al infante receptivo, aumentando sus posibilidades vitales.

El propio Bowlby reconoce que su método da como resultado el apego, que no es lo que nosotros consideramos entrañamiento: «Uno de los criterios más obvios en función del cual es dable describir la conducta de apego infantil es el hecho de que el niño *proteste o no* cuando la madre le deja durante un breve lapso, y la intensidad de esa protesta... Ainsworth, no obstante, habla de que ese criterio *no es suficiente* de por sí...: Algunos pequeños... que parecían más apegados a las madres protestaban poco y nada y demostraban escasa ansiedad ante la separación; más bien, ponían de manifiesto la intensidad del vínculo de afecto que los unía a la madre al utilizarla como segura base exploratoria para investigar el mundo y expandir sus horizontes a los efectos de incluir también otros vínculos de afecto. El niño *ansioso e inseguro puede aparecer más apegado* a la madre que el niño feliz y seguro de su afecto, que suele darlo por sentado" (1 364); por lo tanto el apego es desentrañamiento, pero nuestro investigador pretende que sea también entrañamiento, lo hemos visto constantemente antes: «Ninguna pauta de conducta se halla acompañada de sentimientos más hondos que la conducta de apego" (l 235). ¿Cómo puede ser que lo que es una cosa sea también su contrario? Ese concepto es insuficiente; su mismo autor lo declara a continuación: «Es evidente que la intensidad del apego a una o más figuras discriminadas es, en sí, un concepto *demasiado simple* para resultar útil... Es preciso desarrollar conceptos nuevos». Nosotros nos hemos apoyado en su obra, que pone la base de estos estudios, para desarrollar un poco más los nuestros de 'entrañamiento', 'extrañamiento' y 'desentrañamiento' que creemos son más comprensivos, pero todavía necesitamos sustituir esos suyos por otros en los que se vea la raigambre extrañal y genérica de

que proceden y que además puedan extenderse a la pareja erótica, que es nuestro principal interés.

anhelo y desarraigo

En principio el desentrañamiento tiene dos vertientes que son apego y desapego. «A cualquier edad —la niñez, la adolescencia, la edad adulta— el ser humano puede mostrarse muy *apegado* a otro ser, sea de manera literal o figurada. Dicha conducta recibe muchas denominaciones. Entre los adjetivos utilizados para describirla se cuenta 'celoso', 'posesivo', 'codicioso', 'inmaduro', 'excesivamente dependiente" (2 235): éste es el sentido, que nosotros creemos excesivo para 'apego' y le llamamos '*anhelo*'. 'Apego' no es desde luego suficiente para el adulto en el eros, pero tampoco para el infante en su desentrañamiento, pues no dice lo que experimenta, que es un deseo insaciable por la madre. Se trata del que tiene un codicia materna que no logra calmar; más que 'apego' que muestra sólo el resultado, hay que llamarla 'anhelo' que dice la causa. El anhelo es antes que el apego, hay apego porque hay anhelo. 'Apego' sólo puede referirse al infante que no quiere irse de junto a la madre, en cambio 'anhelo' se extiende también al que está lejos y la echa de menos; pero incluso a su lado está a la defensiva porque teme que se vaya, anhela todavía una acercamiento mayor. La avidez, la codicia infantil se significan mejor con nuestro término, cuyo significado aparece descrito ya en Freud: «Los niños que demuestran *ser insaciables* en su demanda de ternura materna presentan con ello uno de los claros síntomas de futura nerviosidad» (1225) ; En cuanto al término contrario, nosotros por razones similares le llamamos '*desarraigo*'; necesitamos un concepto que no signifique la contrario del anhelo, pues ambos son contrarios ya al entrañamiento, entre ellos tienen que poder a su vez coexistir, incluso exigirse mutuamente, pues un infante puede desarraigarse y anhelar, en cambio no puede apegar y desapegar a la vez; a veces no sabemos si llamar a una integración 'anhelo' o 'desarraigo', pues es ambas cosas, por ejemplo, la drogadicción. Los otros son conceptos pequeños, estáticos, poco comprensivos, necesitamos unos con más amplitud, y que tengan también aspectos positivos pues el desentrañamiento puede de alguna manera liberar y, aunque siempre subsiste en él el sufrimiento, si no es excesivo, puede ser también creativo. Tampoco 'desapego' sirve para expresar el desarraigo, pues significa algo externo, de quita y pon, no sabe de la tragedia de carecer de raíz, de hallarse arrancado de cuajo sin posibilidad de integración, de encontrarse inmovilizado. Como al autor no le es suficiente 'apego' necesita frecuentemente intensificarlo: «Tras un periodo de separación... es corriente que los niños criados en el seno de sus familias se muestren más *ansiosos y apegados*" (2 244). Otro ejemplo en el que veamos que nuestros términos son más adecuados: «Un *apego* caracterizado por la *ansiedad* y un *desapego* caracterizado por la *agresividad*" (2 50); ¿no sería mejor decir: 'un anhelo caracterizado por la ansiedad y un desarraigo caracterizado por la agresividad?, pues los términos suyos se contradicen. Finalmente, otro ejemplo que muestra nuestra mejor posición: «La pérdida de una persona amada da origen no sólo a un intenso *deseo de reunirse con ella* sino también de *ira por su alejamiento*» (3 53); es imposible que uno se apegue o se desapegue de alguien que ya no existe. También el método ha limitado los estudios bowlbianos: se separa al infante de la madre y se lo extraña; después se mide lo que resulta: «Me preocupaban en especial los cambios que se comprueban a menudo en la relación de un niño con su madre cuando éste regresa a su hogar *después de haber pasado cierto tiempo fuera de él*; por una parte, 'un intenso aferramiento a la madre que

puede persistir durante semanas, meses o años'; por otra, 'un rechazo de la madre como objeto de amor, que puede ser temporario o permanente'» (1 17). El autor considera siempre al infante como víctima de un ultraje, pero hay la posibilidad de que sea más importante el aspecto subjetivo que el objetivo; estudia sólo el segundo, pero debe ser más importante el primero, puesto que el protagonismo en el entrañamiento lo tiene la dación infantil, por lo tanto es mejor verlo como dación, interactuando desde sí mismo sin mediar ese trauma que todo lo desorbita. Nosotros tenemos que ir al origen, que no es otro que la dación y la recepción originarias y sus negaciones la alienación y la enajenación; si estos últimos conceptos son esenciales tienen que provenir de ahí. El desarraigo y el anhelo son una frustración y una carencia en la que le va a uno la vida, esto es extrañamiento primigenio. Debajo del uno tiene que estar la alienación y debajo del otro la enajenación. Me alieno desarraigándome: parece que es primero el desarraigo: me separo y me encandilo con algo fácil, pero esa ruptura inicial todavía no es el desarraigo; es, como en la primera célula, la membrana que me separa, pero que aquí se ha convertido en frontera: entonces me encierro y mi integración se hace desarraigada o alienada. En cuanto al anhelo: lo vivo como enajenación, no es otra cosa que eso, todo anhelo es enajenación, ¿y toda enajenación es anhelo? En las mundanas el anhelo está olvidado, y sólo queda el estado de separación sufriente. Cuando la enajenación es anhelo es la más honda, la más desesperada; cuando no se queda en ella sino que se convierte en la carencia radical, cuando no puedo recibirte y te anhelo porque estoy inmovilizado —lo mismo que cuando la alienación es desarraigo— es la más desmantelada, la que me deja sin lo esencial. Por lo tanto al desarraigo y al anhelo habría que llamarles alienación y enajenación primigenias, pues de ellas nacen las posteriores; no toda alienación y toda enajenación son desentrañamiento, pero cuando el extrañamiento es profundo y constante no pueden tener otro origen. No puede venirnos de fuera, es la muerte que conocemos, sólo que la primera; el desentrañado no puede entrañarse a causa de su extrañamiento; entonces se halla en la soledad y para no morirse de frío a veces sueña y a veces daña o se daña. No sólo me estoy ahora en esa mortalidad, si me he extrañado ya en mis primeras vivencias me he quedado para siempre fuera de la vida y del mundo. En el entrañamiento primordial hay que buscar el origen del desentrañamiento, en el paraíso de la integración ver la serpiente; no cuando ya hemos sido expulsados. Meterse en la propia integración, y lo mismo en el eros. Al comienzo el infante no estaba en condiciones de recibir, sólo podía darse, por lo tanto el desentrañamiento proviene de una dación o demanda no recibida: en un caso sustituyéndola por otra y en el otro permaneciendo parado ante ella. El dativo se las apaña para reprimirla y sustituirla, el receptivo permanece inane. El primero se sale por la tangente, quedando proclive a ulteriores sustituciones, a tener una existencia de histrión; el segundo se queda atrapado en la ansiedad de la carencia. El desarraigo es una deficiencia de dación, el anhelo es una deficiencia de recepción; al comienzo el infante sólo es dación, por lo tanto la deficiencia puede ser porque a) uno se da escasamente (desarraigo) o b) dándose no es recibido. No se da: desarraigo; se da y no es recibido —o a él le parece— insuficientemente: anhelo. El desarraigado vivirá ya siempre en la facilidad de la sustitución; al anhelante aunque se le reciba permanecerá inmovilizado en el lado dativo, y ninguna recepción será capaz de satisfacerlo. Parece que aquí no hay dación; el anhelo es enajenación, pero parte de una dación no recibida, es imposibilidad de llegar al otro, lo

intento una y otra vez y no lo alcanzo. ¿Cómo? ¿dándote? Te recibiría, no te das, por eso no eres recibido; me anhelas porque no sabes darte, yo te recibiría. El uno ha aprendido a escapar y ya no hará otra cosa; el otro a permanecer encarcelado. Bowlby dice que el desapego es represión, y es verdad: el desarraigado reprime o niega y sustituye; en cambio el anhelante se queda anclado, tiene la ventaja de que no niega la carencia, aunque ello ahogue su vida. La mejor manera de hacer dependiente a uno es no satisfacer su demanda, así lo dejamos en perpetua súplica; cuando esa ansiedad se ha hecho traumática uno ya no sabe vivir sino en ella; toda satisfacción es inútil, la misma demanda se convierte en la única posible satisfacción. Permanezco en la búsqueda pues nada encuentro satisfactorio; o bien la satisface algo fácil y grato: vestidos y tele: he aquí retratados a mí mismo y a mi compañera. Lo primero es enajenación, hacerme dependiente de alguien, ser de él, no vivir desde mí sino desde otro, para él; lo que importa es él; y esta situación, que tan buenos resultados produce en el deísmo podemos encontrarla mucho antes y puede ser originada en que mi dación no tuvo la suficiente potencia para ser recibida, se quedó en el *impasse*. Siempre la enajenación consiste en sobrevalorar lo otro a expensas de uno mismo, de ahi la timidez, el miedo, el rencor; 'el otro me ha hecho esto'; 'qué importa, olvídalo'; 'no puedo'. El anhelo implica una impedición, que puede ser ajena, pero también podría ser propia, por lo tanto habría que hablar de un anhelo *inerte* y otro enajenado; también es posible que el desarraigo parta del propio infante, es el *narcisismo*: «El revestimiento del yo por la libido narcisista se nos muestra como el *estado original,* que aparece en la primera infancia" (1222): desarraigo endógeno; en cambio aquí se nos habla de uno exógeno: «La *exagerada conducta de succión* se hallaba en relación directa con la inestabilidad de sus *relaciones* objetales" (en 1 245). Por otra parte, nosotros hemos visto que hay una alienación primaria y otra secundaria o punitiva; hay también un desarraigo de este segundo tipo: «Algunos *niños* sujetos a un *régimen imprevisible* parecen llegar a un punto de desesperación en el que... muestran un relativo *desapego*, aparentemente sin confiar en los demás ni preocuparse por ellos. A menudo esta conducta se caracteriza por la *agresividad y la desobediencia*, y esos niños son siempre propensos a tomar represalias. Este tipo de desarrollo es mucho más frecuente en los varones que en las *niñas*, en tanto que ocurre a la inversa en el caso de una conducta de *fuerte aferramiento y ansiedad*" (2 250). Vemos aquí que el desentrañamiento es genérico y aunque para el autor esto es intranscendente, a nosotros nos parece fundamental, porque lo relaciona con la dación y la recepción y lo retrotrae al origen, como nosotros pretendíamos; pero aparte de esto, en el masculino aparecen delimitados claramente dos estadios, que el autor no puede explicar: uno es el procedente de la alienación simple y el otro de la enajenada o punitiva, lo cual nos corrobora que el desentrañamiento es una clase —la más importante— de extrañamiento. Resumiendo podemos decir que la deficiencia dativa desarraigada parte de una deficiencia narcisista inicial, que puede ser aumentada por impedimentos en la recepción, y puede quedar en alienación simple o pasar a punición; la deficiencia dativa anhelosa parte de una cierta amorfia que impide la recepción, a la que llamaremos 'adonismo'. Tomamos este nombre de Frazer (29), que nos habla de «aquellos amantes mortales de *diosas* que con tanta frecuencia aparecen en las antiguas religiones y de los que Adonis es el tipo más familiar... amadores sin ventura». Por lo tanto tenemos así el *narcisismo* y el *adonismo* como origen de las dos vertientes del desentraña-

miento en el que —entre Freud y Bowlby— tiene tanta importancia la deficiencia dativa inmanente como la recepción trascendente.

la urdimbre de Rof

Así pues, Bowlby sabe de anhelo y desarraigo, pero le falta el concepto que los engloba, el desentrañamiento, y también el extrañamiento y el entrañamiento. Veamos éste último en Rof comparándolo con su concepto de *urdimbre*; sólo pueden encontrarse esbozos aquí o allá, elegimos el siguiente, que su autor seleccionó poco antes de su muerte:

> «El hombre hace su aparición en el universo, a medio hacer, todavía con nueve o diez meses por delante en los cuales su organismo ha de irse terminando, es decir, *constituyéndose* mediante esta *urdimbre* de influencias recíprocas entre él y el mundo que le rodea. Así comienza el gigantesco proceso por el cual el hombre *se hace*, 'incorporando' a su ser el mundo de los demás... Consta de dos estratos: uno, el primigenio, el maternal, que permite la supervivencia física del niño y en el que queda el hombre *urdido*, esto es, realizado en su constitución psicofísica, después de incorporar, en la relación transacional con las instancias maternales — madre real, raza, sociedad, historia, tradición, iglesia, etc.— *un mundo* a su propio ser. Este es el estrato de la que podríamos llamar *urdimbre básica*, por la cual el hombre queda abierto al ser del mundo. Inmediatamente entrelazado con ella actúa un segundo estrato de la urdimbre, en el cual, como hoy, en la época de los cerebros electrónicos, se diría, queda el hombre 'programado: esto es, *estructurado* para recibir un cierto tipo de información y para dar un cierto tipo de respuesta. Es la que llamaremos *urdimbre ordenadora*, en la que quedan marcadas las preferencias que estructurarán el mundo perceptivo, el mundo de las estimaciones y el mundo de los valores del nuevo ser, y sobre la cual el día de mañana va a inscribirse la educación... Pero antes, en el seno de la infancia, ha existido en nuestra vida un momento maravilloso en el cual acaso llegamos a percibir eso que Erich Neumann denomina la 'realidad unitaria', una *inefable experiencia de la totalidad* de la realidad, de su riqueza infinita. Totalidad inefable, todavía no articulada ni estructurada" (*Med* 163; sub aut)

Nosotros queremos saber si la urdimbre pertenece a la cala biológica y no a la vital, en cuyo caso no sería entrañamiento. Dice Rof que el infante se concluye neuológicamente por medio de una especie de tejido, que así resulta un medio: entrañándose se va construyendo como persona, era como una bestezuela, se entraña para humanizarse. Vemos, pues que se trata de entrañamiento, pero no estamos de acuerdo en que sea tomado como medio, pues el único humanamiento es el propio entrañamiento, que es fin en sí mismo; ni el infante ni la madre pretenden ningún completamiento biológico, sino vital. Nosotros creemos que se debiera decir: la urdimbre vital, que se busca por sí misma, tiene como consecuencia la constitución del cerebro del infante. Las influencias recíprocas con las que construyen esa especie de tejido, ¿son nuestra dación/recepción?. Parece que ambos conceptos intentan representar lo mismo, Rof pone como modelo de ella la relación transacional: «Al tactar —por ejemplo, al tocar yo, ahora, con mi mano, esta mesa— escojo los puntos que me van a excitar, es decir, selecciono involuntariamente el estímulo. No me es posible decidir qué es lo que ha sido antes, quien ha empezado, si yo a seleccionar con mis movimientos musculares los puntos que han de ser 'estímulo', o la percepción subjetiva de estos puntos la que me ha movido a una inconsciente selección. Percepción y movimiento forman un círculo en indisoluble movimiento, círculo que yo rompo artificiosamente en el momento en que me quiero dar cuenta y analizar qué es movimiento o qué es sensación. Pero

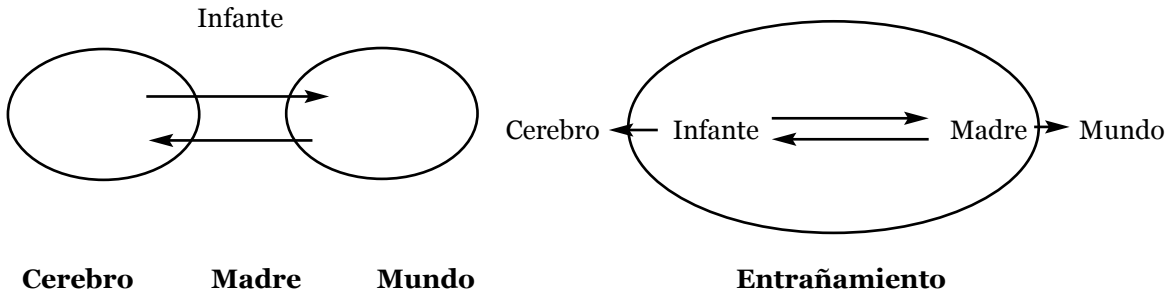
en realidad, ambos —movimiento y sensación— constituyen un círculo figural, un Gestalkreis, modelo para Von Weizsacker, de toda realidad biológica" (*Urd* 12). Es esta una manera estupenda de explicar nuestra dación/recepción: darse es recibir y recibir es darse, y lo podemos ver muy bien en el coito, paradigma de toda actividad vital: ella lo recibe a él dándose; él se da a ella recibiéndola; referido al entrañamiento, es vitalización para el infante y para la madre.

Continuemos comentando el texto primero. Dice a continuación Rof que el infante 'se hace incorporando a su ser el mundo de los demás'. Nosotros creemos que la vida se hace dándose y recibiendo; son opciones opuestas, la nuestra vitalista, la suya mundista o representista. En Rof la misión del infante es incorporar mundo, mundarse; la relación transacional, olvidada. Todo lo que sigue no habla más que de esta mundación en dos etapas. En la primera queda urdido; yo pensaba que ese urdimiento era a la madre y que era mutuo, cuando me imaginaba seguidor de Rof; ahora veo que urdir es 'incorporar... un mundo a su propio ser'. Dice que es transacional la relación con la madre, la raza, la sociedad, la historia, la iglesia; la primera, sí —es nuestra dación/recepción—, pero las demás, no se comprende cómo puede el infante estar en función de ellas y ellas de él; son domesticación. En realidad en esto consiste la urdimbre básica, 'con la cual el hombre queda abierto al ser del mundo'. Viene después una segunda vuelta de tuerca, en la que queda 'programado' y se nos promete una tercera, por la quedará 'educado'. Es como un proceso de manufacturación, al infante le hacen una serie de cosas, y tendremos una persona más. Al lado de toda esta manipulación, no sabemos qué pinta la vivencia de totalidad de Neumann, que nada tiene que ver con esa robotización. Vemos, pues, que en la urdimbre sólo hay de entrañamiento lo que hay de relación transacional del infante con la madre, que aquí es considerada un medio: «Prefiero hablar, mejor que de unidad madre-niño o de simbiosis, o de Diada, o de 'relación de objeto', de *urdimbre primaria*... para expresar esta circunstancia de que el ser vivo... adquiere su mundo" (*Urd* 57); está claro que prefiere la urdimbre al entrañamiento, que para él no es más que medio para mundarse, como también lo es para completarse neurológicamente: «La teleencefalización no puede llevarse a cabo más que... a través de otro ser protector" (*Cer* 214). Poner en relación el sistema nervioso del infante con el mundo, que llevan a cabo todas las especies de animales y suponemos que también, de alguna manera, las plantas, eso y no otra cosa es la urdimbre, adaptación al medio. Se lleva a cabo mediante el entrañamiento, como sucede en las demás especies de animales, con la única diferencia de que el infante, al nacer menos terminado neurológicamente, lo necesita más, se teje biológicamente a él: urdimbre. Rof destaca que esta mundación se lleva a cabo a través del entrañamiento; se ve bien en la humanidad feral: «Los niños lobo han podido subsistir por haberse 'atemperado vegetativamente' con la loba madre. Por ello saben cazar en la oscuridad, correr velozmente, defenderse a mordiscos, vivir en una cueva, adaptar su regulación térmica, sin necesidad de vestidos, a temperaturas extremas, etc.» (213). La loba los ha hecho lobos, su madre humana los hubiera hecho humanos. Es, pues, a nuestra madre a quien debemos la vida a nivel vital —también a nivel biológico— y el mundo; la madre como entrañadora, y también como urdidora: ¿ha cogido nuestro cerebro y nos lo ha entretejido con el mundo?; no, la dación/recepción, la vida nos ha urdido, no hemos hecho otra cosa que vivir con ella, y la urdimbre es consecuencia. Se habla en este último texto de entrañamiento: 'atemperado vegetativamente' y de urdimbre, en todo el resto. Porque hay entraña-

miento, hay urdimbre; urdimbre lobuna, pues la humana la han perdido ya para siempre: «Ni siquiera pueden ponerse en pie, ni articular un sonido humano, ni sonreír, ni reconocer los objetos... Reparemos en algo que es fundamental: lo que les ha impedido hacerlo, tener inteligencia humana es la vinculación afectiva con el animal que los ha amamantado»; el entrañamiento los ha urdido lobunamente. Vemos así claramente que urdir es mundar y que la mundación no puede llevarse a cabo sin el entrañamiento. Se trata de dos cosas, no de una sola como pensaba Rof; urdir es adaptar mediante el entrañamiento; es transacional porque lo es el entrañamiento. Rof, juntando sus estudios con su deísmo cristiano, habla del entrañamiento urdidor como 'amparo', que nosotros consideramos sólo un elemento del entrañamiento. Reducirlo a eso —como antes, en Bowlby, a defensa— es limitarlo miserablemente. A ello se debe la carencia fundamental de su doctrina: la dación infantil. Pues a pesar de que extiende su urdimbre a las etapas posteriores de la existencia, al concebirla así la hace pasiva: «En sustitución del *amparo maternal*, ha de recurrirse a otras estructuras que, en fin de cuentas, también desempeñan un papel maternal. Tales estructuras de fondo son... la madre internalizada... la fantasía... el paisaje en que se desarrolla nuestra vida y dentro del que comprendemos desde el hogar que nos *ampara* hasta la naturaleza hosca o propicia del terruño. El hombre, en su empresa espiritual, está siempre *amparado* por sucesivas *madres protectoras* y a la vez fecundas, las cuales se suceden e imbrican» (*Sil* 294). Tanta protección ahoga; el entrañamiento materno es cuidado y amor, que es lo que quiere decir 'amparo', pero también pasión, comunicación y comunión —la totalidad de Newmann, ¿dónde se halla en el amparo?— además de los niveles dativos. Para la concepción cristiana, el entrañamiento es amparo, porque en ella el único activo es el Padre; como aquí, toda la actividad pasa a la madre, quedando el nacido —ahora sí— como un objeto: «Quiéralo o no, el niño *ha de ser* como los demás van a hacerle. De manera *forzosa*, si quiere subsistir y tener inteligencia para desenvolver su vida, ha de *ser modela*do a través de la ternura" (*Viol* 206). Es el amor entendido como caridad; en cambio, el entrañamiento es activo por ambas partes y todavía más por el lado del infante; la recepción materna es potenciadora de la dación infantil. Incluso el hogar o el ambiente de uno es más que amparador, es vital, me recibe y me da: la radio, el frigorífico, mi fichero, con el que puedo expresarme filosófica o estéticamente; además, un teléfono puede comunicarme; es muy pobre ese concepto de amparo. Aparte de esto, comprobamos en Rof la posibilidad de una religión y un arte entrañables, con lo cual se supera la concepción de ambas como edipianas y mundanas; para lograrlas es necesario un cierto entrañamiento, que ya desde el comienzo se entreteje con el extrañamiento, y perdurará siempre. Por eso no comprendemos cómo pueden estar de acuerdo la urdimbre con toda una línea del pensamiento rofiano influida por Jung y Neumann, que habla de la peligrosidad del entrañamiento: «Sólo alejándose de la tierra, de la m*adre*, sólo lanzándose en el riesgo, en la aventura puede esquivarse el *peligroso canto*. Ulises se ató al mástil para no oír el embrujo de las sirenas" (*Sil* 224). No aceptamos que el paraíso esté ya para siempre prohibido: a ese guardián sabemos nosotros hacerlo amigo, pues en el espíritu renace el entrañamiento, sin que haya ningún tipo de peligrosidad, allí la madre propia es vehículo para alcanzar la vivencia mística. Si la adorase a ella misma, sería sometimiento e infantilismo; no a mi madre, sino a la vida de la que ella fue en el entrañamiento la sacerdotisa, es lo que adoro; ninguna persona hay digna de adoración, nada de culto a la personalidad, puesto que el

espíritu es una dimensión vital que todos tenemos. A la vida puedo llamarle Madre pero, naturalmente, no es mi madre; la llamo así porque ha nacido en mi entrañamiento con ella. De aquí puede nacer una religión de la Madre: en lugar de la fe deísta, confianza en la vida; soy un niño que confía totalmente en su Madre. Después del entrañamiento está para siempre con nosotros.

Yo pensaba que la urdimbre era el entrañamiento, que el infante y la madre hacían unas pautas de relación dativo/receptiva, un tejido que toda relación tiene que crear y mantener. Si el infante lo ha hecho con la madre, puede luego realizarlo con otras personas; para que el entrañamiento se diese, sería necesario que ese tejido estuviese hecho; de lo contrario, no podría hacerse luego. Sería dativo/receptivo, es decir, espontaneidad y adaptación por ambas partes, acción y pasión por ambas partes, etc., el entrañado también entrañante y al revés, predominando el lado dativo en el infante y el receptivo en la madre; por ello pensaba que faltaba en ella la trama, para representar los dos lados de la relación. El tejido o texto sería la entraña relacional, entrañarse sería un tejer, lo que hacen un chico y una chica cuando quieren hacerse novios. Yo no lo comprendía de niño: se pasaban las horas hablando y hablando en el portal, y de vez en cuando se besaban; estaban tejiendo su tela o nido; eso viene después de que un hombre y una mujer se gustan, y lleva su tiempo. Pensaba que la urdimbre era una relación inmanente vital y resulta que es trascendente y mundana, sólo del infante con el mundo, oficiando la madre de intermediaria, asunto infantil exclusivamente, mundación del infante. Creía que eran unos hilos invisibles que lo unían con la madre; no, van desde su cerebro al mundo. El esquema de la urdimbre y el entrañamiento podría ser así:



La diferencia más importante es que la urdimbre es unilateral: el infante no urde a la madre ni la madre a él; ambos, en cambio, se entrañan y extrañan, pues tanto el infante como la madre pueden sentirse rechazados y no comprendidos, esas madres desesperadas porque el infante no las deja sosegar; más se extraña a veces la madre que el infante, que no tiene estructura neurológica ni mundo suficientes para la enajenación y la madre sí. 'Urdimbre' significa algo ajeno al propio infante, un resultado, una cosa —'entrañamiento' quiere decir una actividad— se refiere sobre todo a un tejido psíquico dañado que intentaría retejer el médico. Es el suyo un concepto terapéutico; el nuestro, filosófico y artístico: para nosotros, el entrañamiento se refiere a la vivencia infantil a la que podemos regresar en la vida cotidiana y también en fiestas eróticas y místicas. Él es representativo; nosotros, vitales. Nos dice: «En *Urdimbre afectiva y enfermedad* (Laín obra en que aparece por primera vez su concepto, de 1961) la idea cardinal de mi pensamiento fue el

articular nuestros conocimientos sobre la *herencia y el fenómeno del troquelado* y la relación *madre-niño" (Biol* 452). Pero 'la relación madre-niño' no se sabe qué es, como reconoce Bowlby, habrá primero que enterarse y, antes de que nosotros propusiéramos la dación/recepción, no había siquiera los conceptos para ello. Rof nos informa de que, al igual que los discípulos de Bowlby, que desde 1.952 recogían información en centros infantiles, «mis colaboradores... hicieron estudios similares en la Inclusa madrileña" (*Biol* 459). ¿Dónde están esos estudios y sus conclusiones? Es todo muy vago, muy impreciso, tomando cosas de aquí y de allí. Bowlby partía de un hecho concreto, quería medir el desentrañamiento del infante y lo hacía viendo que sucedía en él separándolo de la madre, pero ¿cómo medir la urdimbre? Tan sólo pueden hacerse hipótesis a partir de adultos enfermos. Sería estupendo que existiera un tejido, como el epitelial o el conjuntivo y pudiésemos mirar en él con un microscopio; ese concepto no es real, pues la deficiencia que se busca es la imposibilidad de entrañarse, porque no lo aprendió, no es asunto de un tejido sino de toda su actividad personal. Si la urdimbre es consecuencia del entrañamiento, y lo es: «En la simbiosis materna., se ha aprendido a pasar al mundo objetivo" (*Sil* 167), habrá que partir de éste: el infante no nace ni entrañado con su madre ni urdido al mundo; el entrañamiento lo urde y entonces ya puede andar por el mundo; pero escamoteamos lo más importante, la vida que se hace entre el infante y la madre. Se le llama vaga y cristianamente 'amparo', y se pone todo el empeño en hablar de la invalidez del infante: «Es gracias a esta circunstancia de ser un producto prematuro, gracias a que nace en estado de inmadurez, a lo que debe el hombre tener una capacidad de *ser modelado* por su ambiente maternal, muy superior a ningún ser vivo" (*Cer* 202); Bowlby, por el contrario, habla de todo lo que posee el infante desde el comienzo, que es mucho: «Al nacer, el bebé dista de ser una *tabula rasa*. Por el contrario, no sólo se halla equipado con una serie de *sistemas de conducta listos para entrar en actividad*, sino que cada sistema ya se halla orientado de tal manera que lo activan ciertos estímulos encuadrados dentro de una o más categorías amplias... Entre ellos se cuentan... los sistemas primitivos que intervienen en el llanto, la succión, la conducta de aprehensión y la orientación del recién nacido. A estos se agregan, pocas semanas después, la sonrisa y el balbuceo" (1 293); casi todo ello, dación. Como vemos, las actitudes de Rof y de Bowlby son opuestas: el primero mira las cosas de que carece y la necesidad que tiene el infante de una persona, todo muy sustancial; el segundo, su conducta a partir de sus posibilidades. Rof dice que «la influencia materna no son los actos o las palabras de la madre, *su conducta* o mejor dicho, *no es sólo su conducta*, como parece pensar autor tan caracterizado como John Bowlby, sino *la atmósfera peculiar que envuelve esta conducta* y que está *aludiendo* constantemente a la generación anterior, al medio en que la madre vive y se ha desarrollado, a la cultura que sirve de 'ambiente' a su vida" (*Biol* 463). Estamos de acuerdo en el rechazo del conductismo, pero se ve a las claras que los intereses de Rof son culturalistas y representistas. En lugar de interesarse por la dación/recepción misma, le importa su resultado. Su empeño original hemos visto que era juntar la neurología y la herencia, haciendo ver que la urdimbre se transmite genéticamente. Su doctrina podría servir para hablar del estilo de los habitantes de un lugar o una clase social, por ejemplo, urdimbre gallega, sueca, capitalista, campesina; también para indicar el parecido cada vez mayor que se observa entre Diana y Mario, el entrañamiento los urde. Así considerada, la urdimbre no implicaría que el entrañamiento

fuese más o menos vital, por ejemplo, los infantes criados en establecimientos públicos, con grandes carencias entrañales que, sin embargo, se desempeñan bien en su ambiente y profesión, estarían urdidos, aunque extrañados.

Sin embargo, nuestro autor se olvida muchas veces del mundo y se mantiene en la vida. Entrañamiento erótico: «La relación afectiva madre-niño es de fundamental importancia para la diferenciación y desarrollo del impulso sexual" (*Biol* 465). La urdimbre es, para él, 'sexual' en nuestro sentido: «Algo pasa en la relación afectiva entre madre y niño, que posibilita que el impulso libidinoso acabe por presentarse en forma de 'conducta sexual'. Dicho de otra manera: no hay buena conducta sexual procreativa si ha sido defectuosa la *diatrófica*" (*Biol* 482). Prueba que el entrañamiento es sexual el hecho de que el infante desentrañado carece de dación, pues no ha podido ejercerla; creíamos, con Freud, que esta ausencia de masculinidad era consecuencia de la ausencia de influjo paterno; no, es antes: la falta de recepción primigenia da lugar a la carencia de dación adulta: «Lo más característico de estos niños sin madre es la carencia de *autoafirmación*" (472). Y en las niñas, deficiente recepción: «Múltiples anomalías de la vida sexual femenina, desde la impenitente frigidez hasta la homosexualidad, proceden de defectuosos ajustes que han tenido lugar en las primeras fases de la urdimbre" (502); en el entrañamiento, querrá decir, pues no se trata aquí de mundación. También en nuestros animales ancestrales: «Esos monitos criados con madres artificiales, cuando se vuelven mayores... no tienen impulso sexual, son incapaces de procreación. En nuestro lenguaje diríamos que, faltos de sexualidad diatrófica, son incompetentes para la sexualidad procreadora" (480). El coito para ser vital ha de ser una regresión a la integración primordial, pues «el acto sexual sin ' relación diatrófica', esto es, 'apersonalizado', convertido en relación 'apersonal' tiene un terrible carácter traumatizante de lo más hondo del ser humano» (500). Para conseguirlo es necesario juntar ambas sexualidades, la primordial y la erótica, «pero nuestro tiempo... fomenta la escisión de sexualidad diatrófica y de sexualidad genital" (502). Todos y todas podemos juntar las dos: «Ninguna es privativa de un sexo; ambos sexos poseen las dos que, en realidad van inextricablemente unidas. Pero la cultura centrada en el hombre, esto es, la nuestra, la patriarcal, ha hecho que éste reprima intensamente su componente diatrófico, polarizando su sexualidad ... en la obtención de lo que llama, con secreto orgullo, 'orgasmo'" (497). Sólo se puede vitalizar el eros si se recoge la herencia del entrañamiento, si se lo hace entrañable. «Ciertos aspectos de la vida social contemporánea no son ajenos a este intento de recuperar por cualquier camino, a veces de apariencia hasta aberrante y extraviada, una sexualidad diatrófica deficitaria" (503). Esa es la pretensión de nuestras mayas y bacanales, que pretenden al mismo tiempo la integración y la comunión. Rof aquí no ha estado hablando de otra cosa que de entrañamiento y, cuando hace esto, cuando deja el mundo a la sociología y trata de la vida, es cuando se halla más en su campo y lo encontramos más convincente. Esa concepción vital de la urdimbre se opone a la representativa, que es mundación, siendo la no-urdimbre, tenía que haberla conceptualizado, lo que para nosotros es el extrañamiento y su angustia. En Freud hemos visto que proviene de la represión de la libido —que nosotros interpretamos como imposibilidad de la dación— y de la separación de la madre; es decir, es el desentrañamiento. Rof ve el extrañamiento unas veces vitalmente y otras mundal o existencialmente. Este segundo enfoque se

corresponde con la adhesión de nuestro autor al *existencialismo*; el otro, *vital*, a la realidad que veía en la clínica. Fueron estos dos enfoques filosóficos los que, desde el inicio del siglo que ahora acaba se disputaron el pensamiento humanista en Europa; pero después de aquellas tres terribles guerras, el ánimo europeo quedó tan excesivamente culpable que le fue imposible profesar un pensamiento de exaltación de la vida, por otra parte, excesivamente masculinista e imperfecto, por eso triunfó el existencialismo, que nos hablaba de la culpa y de la angustia y de que estamos arrojados en el mundo; era un reverdecimiento de la tradición cristiana, aun en los epígonos que se consideraban ateos, como Sartre. Esta es la filosofía de Rof, que se acompasaba muy bien con su deísmo, pues hay en ambos el mismo esquema mental: somos esencialmente extraños: «El *radical ser* del hombre... es sustituir esta protección del mundo mágico infantil por la que va a proporcionarle su pensamiento, su inteligencia. Pero el pensar trae consigo el conocimiento de la esencial fugacidad del instante... de su invalidez ante el paso del tiempo, ante la realidad de la muerte. Aprende así el hombre... en la propia sustancia de su ser, que él es... *apátrida* en el mundo... que a su naturaleza corresponde la *radical soledad*" (*Sil* 232). Es la angustia existencial, «el ser relativamente a la muerte» heideggeriano, el desentrañamiento más exarcerbado, el desarraigo, elevado a categoría universal. Rof lleva este planteamiento a nuestro común pueblo galaico: «Se muere de saudade, de morriña, por saberse *constitutivamente*, como hombres, desterrados de esta seguridad, en la que no se moría. Es, por tanto, la saudade una expresión biológico-afectiva de este ser-arrojado-en-el-mundo, de este *esencial desamparo*" (*Sil* 234). Nosotros tenemos sobre esto un planteamiento diferente, que exponemos en otra obra. Allí denunciamos cómo el centralismo y el deísmo cristiano se han aliado para extrañar 'esencialmente' a nuestro pueblo. La saudade es anhelo de integración, es vital y nos impulsa a restaurar el entrañamiento primordial. Por eso un pueblo con saudade es 'esencialmente' vital.

Rof no diferencia a un vagabundo —desarraigo— de un peregrino —anhelo—: «Cuando se analiza la personalidad del *vagabundo*, de por qué *peregrina* incesantemente llevado de una inquietud que no halla reposo, los psicoterapeutas se encuentran con algo sorprendente, extraordinario: con que en el fondo del alma del hombre, lo que le impulsa a peregrinar con *anhelo*, no sabe bien de qué, es la persecución de la *imagen maternal* ausente en el último fondo de su estructura neuropsíquica" (*Cer* 398). Anhelo sí, pero no se trata de ninguna imagen de tipo jungiano sino de una necesidad entrañal. Rof nos cuenta como peregrinó, él también, a la catedral compostelana a decirle sus pecados al Padre. Sin embargo, piensa como nosotros que la unión con la madre es la fuente del espíritu: «Para poder ser capaz de estar solo es preciso que la relación dual, de madre a hijo o de ser recién nacido a persona tutelar haya cursado sin trastorno, armoniosamente. Ya que si el hombre llega ser capaz de estar solo, sin inquietud ni angustia, en su silencio creador, es porque siente que a su lado, impalpable, hay siempre una presencia. En su *primera fase*, es *la presencia de ese alguien que sirvió para las primeras identificaciones*, ese alguien que iba a permitirnos subsistir como ser vivo y, después, hacer que fuéramos capaces de *'cargar con la realidad'*. En su *fase última*, esa presencia puede ser la presencia de Dios" (*Urd* 490). Aquí están separados entraña-miento y urdimbre, lo primero haciendo posible lo segundo, y dando priori-

dad a aquél. Estamos de acuerdo, salvo en su referencia a una deidad masculina, que nada puede hacer aquí, pues se trata de entrañamiento materno; tan sólo podría llevarlo a cabo una diosa. Vitalmente —podría decirse también que ontológica o metafísicamente— es imposible que la divinidad sea masculina, pues entonces nosotros seríamos su recepción, de un dios enorme. Rof afirma que el entrañamiento es con el dios; es al revés, es el dios o espíritu el que no puede ser otra cosa que el entrañamiento, manantial de la vida. La diferencia fundamental entre la actitud vital y la deísta es que en aquélla la divinidad es la dación/recepción misma, y en ésta es Alguien que está fuera mirando, al que pides o contra el que blasfemas; entonces la vida: eros, arte, etc., depende de esa inmovilidad o muerte, pues el deísmo será siempre en el fondo mortalismo. La divinidad concebida como femenina es potenciadora, como lo es la madre o la amada; como masculina es debilitadora, opresora, represora, como el padre o el jefe. En el deísmo el dios es quien da, pues lo tiene todo; dice santa Teresa: «El Señor nos va dando dones" (10 4). ¿Mi diosa me da el arte, el eros, el espíritu? No, son ella misma. Yo me doy a ella y ella me recibe; no recibimos dones, nos recibe nuestra diosa y recibiéndonos aumenta nuestra dación. Nadie nos da, lo ganamos si nos esforzamos; si nos damos, ella nos recibe. Ella soy yo y nosotros, no puede darme, soy yo quien me doy; ella me recibe, un ente divino masculino no podría. La adoración deísta de arrodillarse ante el Señor es todo lo contrario del espíritu, que es integración; ¿qué entrañamiento puede haber ante un Ser Tan Poderoso? Entraña la madre; nosotros y nosotras somos masculinos y la buscamos para complementarnos con su feminidad. En la oración yo no soy femenino para que el dios entre en mí: no cabe, no soy mujer sino hombre que se da, y lo mismo si la que ora es una mujer: tiene que hacerse necesitada, como un amante que suplica a la amada, como un infante a su madre. Aun la mujer mas femenina es masculinidad ante nuestra diosa, que es el puro recibimiento. La necesidad de una diosa la comprobamos en el entrañamiento primordial: «Ya para la quinta semana de vida, la voz de la madre es más eficaz para provocar una sonrisa en el hijito que la del padre" (1 328); «todos los bebés fueron puestos a prueba en presencia de dos extraños, uno del sexo masculino y otro del sexo femenino. En todas las edades las respuestas ante el desconocido del sexo masculino tendían a ser menos amistosas y más llenas de aprensión que las respuestas exhibidas ante la desconocida mujer" (2 143); porque la recepción es femenina. La divinidad es el entrañamiento mismo, «esa urdimbre que *nos constituye* y que representa, en el fondo, nuestro ser más auténtico" (*Viol* 33). Nos constituye, en presente; antes dijo Rof que a ella «temos que voltar imperiosamente si queremos restablecer a unidade fendida da nosa persoa». Eso es, para nosotros, el dios que adoramos, el espíritu que invocamos; y viene y nos recibe, como hacía nuestra madre. No sólo podemos, sino que tenemos que regresar a él para vivificarnos, como dice Rof, y antes lo hemos visto en Freud y Jung. Orar es entrañarse, ¿por qué a un Padre, teniendo una Madre? Soy yo quien va hacia ella, quien se mueve, quien hace el esfuerzo; la divinidad es la recepción. La oración es siempre masculina, pues pides ser recibido, estás solo como un infante que llora a su madre. El entrañamiento místico me lleva al primordial, en su entraña está el espíritu, en el que una parte de mí se hace recepción de la otra que la busca, repitiendo así aquel entrañamiento, que está siempre en nosotros como posibilidad. Por eso

yo, en la unión, canto, al principio con voz femenina, haciendo las dos partes, hasta que todo se une en honda quietud. La diosa es todo el proceso, sobre todo el final. Y —como consecuencia, sin buscarlo— si algo no estuvo bien tejido en el entrañamiento primordial ahora se mejora; me hago infante con mi Madre y se restaura lo no bien urdido y me sirve luego para la praxis, la plasticidad del cerebro me lo permite. Por eso la oración vital es regeneración, lo enfermo sana y nuestra vida —nuestra dación/recepción— mejora.

El gran expolio del deísmo: lo que es de la madre, atribuírselo al dios. Y meten ya en el entrañamiento materno el extrañamiento y hablan de pecado ya en el origen. No es cierto que tengamos un pasado vergonzoso, como dicen nuestros mitos —lo tenemos glorioso—; la religión del Padre nos lo hace creer, pues es necesariamente exigente e impositiva, para lo cual hay que amenazar. El entrañamiento mismo da lugar a la integración y a la virtud (§ 17), no necesitamos decálogos ni castigos. Pero ellos hablan de un alma que en realidad es conciencia, a la que estamos sometidos. Al deísmo sólo puede convenirle un dios o jefe que demanda y condena; nos dicen que lo amemos, ¿cómo vamos a entrañarnos con ese ser extraño? El cristianismo primitivo fue un intento frustrado de ampliar la recepción deísta, jamás intentó la dación: la espontaneidad, la libertad, pero quiso disminuir la enajenación; no consiguió más que aumentarla. Es áspero, es rudo, es sufriente, nos dice que tenemos que morir para resucitar. Habla del Hijo, pero se es hijo de una Madre, más que de un Padre; su equivocación fue no haber cambiado el dios antiguo por una diosa. El deísmo nos convierte en personas obedientes, poco creadoras, nos amenaza como los terroristas, y el miedo es el mayor enemigo de la vida, impide la confianza, promueve la enajenación; así hemos estado miles de años. Algún día otros, más felices que nosotros, podrán darse cuenta de la opresión de mantener una divinidad como un 'dios'; sin el nos entregaríamos como el infante a la vida; no hay que morir para resucitar, hay que renacer; estamos cansados de tanto sufrimiento y tanta muerte, ya tenemos bastante en el mundo, queremos hacernos niños con nuestra Madre. Religión de la vida, inmanente; no de una utópico trasmundo aterrorizador; ya es hora de que nos liberemos de él. El deísmo es un mundismo, tiene vocación de jerarquía, como en el ejercito, las ovejas y una sucesión de pastores, cada vez más encumbrados. Nada puede ofrecer sino sumisión y sacrificio y promesas de otro mundo. Mantienen el prestigio del Poder, por eso la obediencia deísta es buena para los gobernantes, nos hace dóciles. La persona vital sólo es obediente a la vida naciente en mí y en los demás; es imposible que seamos autoritarios, la vida emerge de abajo arriba, no de un dios en lo alto ni de sus representantes. Todo deísmo tiene afán de integrismo, la doctrina de Jesús, del amor, se ha convertido en doctrina de la obediencia y el miedo, no puede ser de otra manera. La religión de la democracia es el vitalismo, religión filosófica, que no es dogmática, que no condena, que promueve tanto la libertad como el amor. Igual que Rousseau habla de un Contrato social, por el que el pueblo decide la manera de gobernarse, hay que hablar también de un Contrato religioso por el que este mismo pueblo decide cómo va a ser su religación con el espíritu. Y lo mismo que lo primero puede cambiarse, igual lo segundo. Pues el dios y el rey no son más que personajes puestos por el pueblo; igual que los puso, puede quitarlos.

complejo de Edipo y Orestes

Volvemos a la fuente, que es Freud; hemos empezado a hablar de él respecto del entrañamiento, concluiremos ahora en el desentrañamiento. En el entrañamiento primordial coexisten la integración y el autoeros, aunque Freud practicando la *exclusión psiconalítica*, considera sólo el segundo que, sin embargo es consecuencia del primero, por ser una escisión de él. El psicoanálisis trata del deseo y su represión —anhelo y desarraigo—, tan importante ésta como aquél, porque se trata de un deseo neurótico que sólo se alimenta de ella. La represión hace el deseo, y ya los dos juntos se acrecientan mutuamente. No ya deseo prohibido, prohibición deseante, pues el deseo es la misma prohibición por su otro lado. La relación infante/madre, la parte integral del entrañamiento, el psicoanálisis no puede entenderla, porque ahi no hay represión. Su base es el deseo parado, romper la prohibición para que el deseo salga. Intenta desarticular la represión que da sustento a la neurosis, eso es su cometido. Yo de niño cuando veía en la calle un excremento segregaba saliva ('agüilla') y me sentía culpable; en la adolescencia me venía a veces ante mi tía Esperanza, de hermoso busto; también con homosexuales; en el ejército, alguna vez ante el jefe; alguna vez también con mi hija cuando se hizo mujer. Jamás me viene con mi mujer, aunque mire deseándola su hermosa boca o sus pechos, ni con un amigo. Cuando le pasa esto a otros conmigo yo los desprecio y no me contagian, lo comprobé con eclesiásticos, reprimidos como yo. Nunca he oído hablar de esta neurosis ni la vi descrita en ningún tratado; tiene que ver con el deseo, pues aunque yo no deseo a mi hija, es para mí imagen de mi madre, por la prohibición del incesto. Se trata de una amalgama de deseo y represión, pero lo segundo es lo más importante. Cuando estoy así me parece que la saliva me va a resbalar por las comisuras y entonces trago; intento hacerlo a escondidas, cuando no me ve mi interlocutor, y mientras le toca hablar a él, y me siento despreciable, libidinoso. Mi mujer tiene una agüilla diferente: cuando se representa un dogma de su religión le entran ganas de oponerse a él, y entonces no puede tragar la saliva, porque si lo hace consiente en ese deseo pecaminoso; como somos opuestos en el carácter, también en esto: a mí la prohibición me obliga a tragar y a ella se lo impide, probablemente porque en mí puede más el deseo y en ella la prohibición, pues está también más traumatizada por la religión que yo; probablemente la costumbre de escupir ante algo asqueroso venga de aquí. El único momento en que se juntan la saliva que deglute el alimento y el eros es en el mamar del infante, y como además esto tiene que ver con los excrementos y el homoeros, podemos deducir que pertenece a las etapas iniciales del eros primordial, a la oral y la anal, anteriores al complejo de Edipo. Poco antes de morir, mi madre me contó apenada y yo creo que disculpándose, que cuando yo era lactante, se quedó embarazada, y como se decía que en esa circunstancia no era bueno amamantar, me quitó el pecho a pesar de mi llanto desesperado; a ella se le había quedado esto muy grabado, pues yo lo desconocía y me lo dijo cuando estaba ya muy vieja y muy loca. Hay que tener en cuenta además que de joven alardeaba de habernos criado a mi hermana y a mí sin chupete, porque lo consideraba una porquería; de este modo, se añadía en mí a la falta de ese consuelo la amenaza de un competidor, por cuya causa quedaba ya ahora privado de la integración materna. Mi agüilla pertenece a las dos vertientes del desentrañamiento, el anhelo y su satisfacción autoerótica. También Freud se encontró en alguna ocasión con una situación similar, su aguilla era la adicción a fumar puros, que consideraba un sustituto de la mastur-

bación (Gay 477); una vez escribió que «si su hija *Anna* (imagen de su madre, al final de su vida) se fuera de casa, él se sentiría tan deprimido como si tuviera que dejar de *fumar*" (492); vemos así, como en mi caso, las dos vertientes del desentrañamiento, pues con su hija se juntaba a su madre y con el fumar se separaba de ella; en esto consiste el desentrañamiento, en andar de lo uno a lo otro. Yo estoy todavía con este recuerdo autoerótico de la primera infancia como una censura a aquel acto de mi madre. La demostración de su importancia en mi entrañamiento son los poemas a las tetas que inundan mi obra lírica y dramática, y mi posición de la boca en caño —de los lactantes— en la unión y la comunión místicas, lo cual, por otra parte demuestra la procedencia del espíritu de la integración primera. Es un encerramiento del que no puedo salir, una enajenación que me impide integrarme, que me encierra en una concha, al contrario de la totalidad del infante con la madre, que va introduciendo poco a poco el mundo en medio y entonces nacen las cuatro dimensiones vitales. El narcisismo y su expresión máxima, la masturbación, es desarraigo: «El yo se encuentra *originariamente*... capaz de satisfacer sus instintos en sí mismo... El mundo exterior... es indiferente a la satisfacción" (2049). Es un encerramiento en sí, que Freud pone al principio perpetrando así la exclusión psicoanalítica, y a partir de ahí organiza toda su teoría, válida para explicar la neurosis, pero no la vida normal. La exclusión deshace la integración y a partir de ahí se habla del principio de placer y del *ello*, desde la soledad neurótica. El infante estaba integrado con la madre, tendría que haber partido de esa integración para explicar el eros y las demás dimensiones, pero pierde esta oportunidad y después no sabe cómo pasar del eros autista al sexual. Si uno deja la dación trascendente por la que halla la recepción, se encuentra en la inmovilidad; en el mito Narciso es castigado a encerrarse en sí a causa de su desprecio por la integración erótica, por lo tanto la deficiencia está sobre todo en sí mismo; el narcisismo es una recepción que se autodevora, y entonces aquel placer que había en la totalidad inicial es separado del resto y buscado por sí mismo independientemente del cuerpo de la madre; de aquel combate se pasa a esta derrota. Pero el problema no es que haya autoeros sino que de alguna manera suplante, como dice Freud, la integración materna; si esto no sucede, si el cuerpo de la madre tiene la preeminencia, el autoeros no sólo es un desahogo que no interfiere en la marcha hacia el heteroeros sino que lo prosigue placenteramente, pues lo fundamental es la totalidad, de la que también sabe Freud: «Nuestro actual sentido yoico no es ... más que el residuo de un sentimiento más amplio... que correspondía a una comunión más íntima" (*Malestar* 3019). Pero mediatizado por lo que sucede en la neurosis, no alcanza a juntarla con el autoeros, para alcanzar el entrañamiento primordial. En el narcisismo el deseo no es capaz de trascenderse a sí mismo, el probarse vestidos ante el espejo: el deseo de estar guapa con esto y con esto otro incansablemente, y entonces Carmen se siente encerrada en sí; es incapaz de lanzarse a conquistar nada, lo hizo cuando tuvo a nuestra hija y después se puso a pintar; pero una vez pasado el empuje volvió a su estado anterior de no acabar carreras, de decir que lo va a hacer mañana. Si al comienzo se hubiese esforzado en el combate con la madre —»nada se parece tanto al abrazo como el combate cuerpo a cuerpo" (Ortega 3 79)— ahora estaría enzarzada en algo, pero así, enamorada de sí misma se está consumiendo para convertirse en flor. Y con la masturbación degrado la cala vital en vegetativa; con ella perdemos la oportunidad única de

dar el salto de la animalidad a la humanidad; nos hacemos solitarios, aniquilamos las demás dimensiones vitales, quedando reducidos a la praxis, pero sin la potencia de la unión y además con la culpa de la pasividad, tal es el fruto del narcisismo consumista, televisivo, masturbatorio. El exceso de pasividad narcisista es el origen de todas las neurosis y ya en sí misma es neurótica; es ya pecado sin ningún Yahvé ni ninguna serpiente, no se necesita el paso al entrañamiento paterno para caer en él, está ya en el materno, es el desarraigo primordial. En cuanto al anhelo, Edipo es extraño al Padre porque ya antes se ha desentrañado de la Madre, ya que «la fase de la vinculación amorosa, anterior el complejo de Edipo, es la decisiva" (3177). Es antes el desentrañamiento con la madre que el extrañamiento con el padre: «El hombre *normal* aprende a vencer el complejo de Edipo, mientras que el *neurótico* permanece vinculado a él" (2668). El anhelo edípico es desentraña-miento 'complejo', porque incluye a una tercera persona; el simple es el adonismo: el infante deseante de la madre, incapaz de darse suficientemente para lograrla. Esta integración inicial es escamoteada en la obra de Sófocles y también en la versión de Freud, tan sólo se nos presenta el posterior trial complejo. El narcisismo y el complejo de Edipo son los dos conceptos desentrañales de Freud que se relacionan respectivamente con el desarraigo y el anhelo, pero se hallan en niveles diferentes, pues el narcisismo es integración dual y complejo de Edipo trial. Para poder emparejarlos, al narcisismo hay que oponerlo con otra integración dual: el adonismo, y al complejo de Edipo a otra trial: el *complejo de Orestes*. Respecto a la primera pareja, es narcisa la integración infante/madre en la que el primero no se da sino que se reserva, en lugar de trascenderse se queda en sí; y es adonia la integración en la que el infante se da pero no lo suficientemente para alcanzar la recepción; el narciso es un desarraigado y el adonio un anhelante; en ambos falla la dación, en el primer caso porque hay un impedimento en el segundo una escasez. En el narciso hay una frustración y en el adonio una carencia. En el primero la causa está más en el campo de la madre y en el segundo más en el del infante. Se trata de dos actitudes vitales primarias, en la primera el agente se autocontempla y en el segundo hay la intención receptiva inalcanzada. El primero es autosuficiente y el segundo enteramente dependiente. El narcisista está hecho para vivir solo y al adonista la soledad lo mata. Los dos están solos pero el narciso se halla pertrechado para ello por su atosuficiencia y el adonio es absoluta carencia. Por eso en Freud existe el primero: el que al serle impedida la integración se cierra como un caracol, el que se masturba en lugar de integrarse; el adonio no sabe apañárselas y naufraga en la desintegración. De los dos elementos fundamentales del psicoanálisis, el deseo y la represión, esto segundo domina en el desarraigado y lo primero en el adonio, se le convierte en ansia. El adonio es el infante del complejo de Edipo, desea a la madre porque no ha podido integrarla, por eso se enajena del padre; el narciso reduce el deseo a sí mismo: masturbación, homosexualidad; el adonio es el que muere sin amor. Edipo desea a la madre porque se halla desentrañado, y ésta es también la razón de su hostilidad con el padre, está en conflicto con el mundo por su falta de vida. No es necesario recurrir a conceptos que no caben aquí, como el de 'incesto' para explicar la culpa inherente a la pasividad deseante, que también habrá tenido su papel en la rivalidad con los hermanos, que no se puede tildar de incestuosa. Según el esquema freudiano, el eros infantil comienza en el mamar de la madre, después el infante se zambulle en sí mismo,

la madre ha sido un medio, y este individuo escindido la desea y se culpa, como un adulto neurótico, pero hay aquí una contradicción, pues si la desea por qué se encierra; y es que Freud junta dos cosas injuntables, el narcisismo y el adonismo. El complejo de Edipo dramatiza el extrañamiento del infante ante el padre a causa de su desmedro vital, por lo tanto lo importante en él no es el padre sino la relación desentrañada con la madre. El concepto de incesto es el anatema de un padre celoso, que el infante recibe como 'regalo' moral, pero su entrañamiento es más grande que el eros y ese concepto le queda corto. El padre edípico es una figura coercitiva del infante y la madre, aun cuando se trate de una niña. Yo recuerdo un verano en que volvía por mi trabajo al lugar de veraneo sólo los sábados: cuando llegaba, Diana me ponía mala cara porque la apartaba de su madre, y yo le tenía rencor. Por de noche no quería dormir sola y una vez —la única, ella lo recuerda bien— le pegué. Había rivalidad entre ella y yo por la madre, por lo tanto creo que es el género y no el sexo el agente edípico. La prohibición es masculinista aun cuando sea de la madre, también edípica, si considera más importante al padre que al infante. El deísmo ha hecho del complejo de Edipo religión; habrá una de la vida que sacralizará el entrañamiento mismo, primero el infantil y después el erótico. El complejo de Edipo —del que tan orgulloso se sentía Freud, es uno de los mayores descubrimientos del siglo XX— ha sido una pieza clave en la represión del placer fundamental que es el entrañal, con lo que se consigue coartar a la persona en su raíz y se la convierte en un pieza útil. El Padre edípico tendría que darse cuenta de que sus prohibiciones no pueden alcanzar el paraíso del entrañamiento, en donde se inicia el combate de la vida entre el infante y la madre. En este juntamiento anheloso la culpa paterna no es más que superestructura, y es lo que canoniza el deísmo y con lo que nos somete. Por mi experiencia en la educación sé que el extrañamiento en clase proviene generalmente del desentraña-miento familiar. La religión masculina es la del extrañamiento; la femenina, la del (des)entrañamiento y la del acogimiento, la unión potenciadora, la vitalizadora. Hemos estado pensando siempre en la integración hijo/padre y hombre/mundo; ya es hora de que nos ocupemos de la infante/madre, que es la realmente vital y primaria. La humanidad, antes que el dios la suplantase, tuvo como divinidad a una diosa, lo vemos en las estatuillas de hace 25.000 años que se extienden por toda Eurasia. La deidad de los Mandamientos no es más que un remedo grandilocuente de la venus de Willendorf. Lo que el Padre realiza con amenazas lo había hecho antes la Madre con su cuerpo y su paz; si ella fracasa, poco conseguirá él. El análisis del deísmo de Freud no se basa en deducciones sino en vivencias: es denunciado como una ilusión que me hace vivir enajenado, es mejor estar sin él, pero como siempre, Freud anda sólo la mitad del camino, se detiene en la crítica, no propone soluciones, y éste es el avance que intentamos nosotros: si la vida es la integración de la dación y la recepción, esto sólo es lo adorable, porque es lo único que nos realiza. Freud se enzarzó en una lucha titánica que duró hasta el momento mismo de su muerte contra el deísmo; se atascó aquí —yo conozco este fracaso, pues también estuve años y años parado en esta inútil refriega—; le faltó rebasar la religión del Padre y encontrar la de la Madre, lo cual por su tradición cultural le resultaba inasequible, a los que provenimos de una cultura femenina —la galaica— esta tarea nos es más fácil; pero Freud se mantiene fiel a la suya: «Me sería imposible indicar ninguna necesidad infantial tan poderosa como la del amparo *paterno"*

(3022), dice a pesar de su inacabable lucha contra él, la madre sólo le sirvió para autoerotizarse y poder lanzarse después a la captura de una sustituta; y para que lo coja en sus garras el padre edípico y entonces la existencia consistirá en una lucha estéril contra él —unos se someten otros se rebelan y otros logran superarlo pero todos se encuentran culpables— y otra interior contra los propios demonios en la que, paradógicamente, sólo una instancia paterna exterior, como la razón o la cultura, puede ayudarle. «No es posible armonizar las exigencias del instinto sexual con las de la cultura" (1712); es decir, como en el judaísmo y en el cristianismo, la mujer como enemiga. Vivir es para él un drama insostenible, nos recuerda a san Pablo o a Pascal. Su teoría unilateral no sabe encontrar el lugar de la mujer y en general de la feminidad en la unión potenciadora; sin embargo la conoce bien y, como hemos visto, habla en dos ocasiones de la unión potenciadora del infante con la madre. Freud es de lo que partimos, pero tenemos que completarlo: él llega a la enajenación paterna, nosotros intentamos llegar a la materna. Cayó en la trampa de idealizar el entrañamiento del hijo con la madre; de ella se vale el masculinismo para hacerlo inoperante. El entrañamiento primordial materno tiene problemas, que se traslucen en la unión erótica y puede hacer de ésta un infierno, como están ahora denunciando los periódicos. En el desentrañamiento primigenio cuenta más el infante, anheloso o desarraigado, la madre es la deidad; en cambio en el posterior erótico hay que tener en cuenta ambos lados. Por lo tanto, el desentrañamiento se acerca más al espíritu que al eros, pues también en éste hay un solo protagonista, la deidad es una personificación del otro lado del espíritu. En el entrañamiento primordial se da por supuesta la recepción y se tiene en cuenta sólo la dación, que puede ser anhelosa o desarraigada, así la del orante. Que en el entrañamiento primordial es más importante la actividad del infante que la de la madre se demuestra en que la misma madre tiene hijos diferentemente entrañados. Para mí no hay prueba mayor de que la unión primigenia no es fundamentalmente erótica sino espiritual es la posibilidad de tomar a mi madre como deidad en la oración, lo cual es imposible con la compañera erótica, que me pasaría irremisiblemente al eros. La regresión imaginaria a la integración primordial es lo que hace mi oración más profunda. Orar consiste en entrañarse; se trata de pasar del desentrañamiento —catarsis— al entrañamiento; la oración es un proceso de re-entrañamiento en el que se reproduce el del infante y la madre. Mi oración es a una diosa, que puede integrarme, no a ningún dios que es incapaz de ello. Orando a mi madre logro revivir el entrañamiento con ella; mi oración es a la vida que ella y yo creamos, que puedo rehacer, si yo pongo la dación hallo —en mí— la recepción: «En la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera, y puede *volver a surgir* en circunstancias favorables, como por ejemplo, mediante una *regresión* de suficiente profundidad» (3020). Orar es regresar a la integración del comienzo cuando la niña es dativa como el niño y la recepción es tan sólo de la Madre: que no nos quedemos en el narcisismo ni en el adonismo, que nos integremos, que nos humanemos, esto es la oración esencial, en la que sólo una deidad femenina puede ayudarme.

La integración erótica tiene sus raíces en la primordial, mi amada es nueva pero mi eros antiguo. Mis celos, mis ilusiones son aquéllos, una persona no puede inventarse en su eros y en su praxis, es lo que se hizo en su integración materna y paterna. Pero este entrañamiento no puede ser igual que aquél, ya que mi amada

no es un 'objeto' como en Freud, que yo elijo: ella es una actividad igual que la mía, por lo tanto la mutua nuestra de ahora será diferente; acompasando la mía a la suya y lo mismo ella, creamos una nueva. O mi integración se renueva o es imposible; esta tiene aquella prehistoria, pero aunque está condicionada por ella, es otra cosa. Al comienzo del proceso intentábamos reiterar aquellos esquemas, pero después hemos tenido que modificarlos, porque no nos valían, ahora tenemos estos otros, por eso los amantes tienen que hacer su vida solos, para que los viejos no impidan los nuevos. El entrañamiento no es de quita y pon como la libido freudiana; me hizo esta persona, soy en gran parte hechura suya y ser ahora de otra tiene que ser asunto complicado. En principio amaré y también odiaré aquellas cualidades que antes tuve por hallarme saturado de ellas; buscaré lo nuevo que siempre es reconfortante sin abandonar del todo lo viejo, que me dejaría sin asidero. Pero el entrañamiento anterior no sólo condiciona negativamente, también hace posible el nuevo, su acción es fundamentalmente positiva: me avivó de esta manera, ahora puedo entrañarme porque lo hice entonces. Este mío es aquél anterior actualizado. Mi actividad entrañando a Carmen es esencialmente la misma que la de la infancia; aunque ella sea distinta, yo estoy reiterando algo aprendido entonces, este amor y aquél se me juntan en uno que los comprende a los dos. Y aunque Carmen no es en ninguna manera mi madre, es el vinculo que me une de una manera indeleble a aquella primera mujer; en ésta las vivo a las dos. Primero hubo un fuego y se fue apagando y ahora aquellas brasas se han avivado. La vitalidad de la primera infancia nos renueva, el tiempo que siguió nos parece tenebroso, ahora este fuego es aquel rescoldo avivado y hace de esos dos amores uno solo. Aunque el entrañamiento es otro, hunde sus raíces en el primordial, que lo profundiza, lo hace esencial. El entrañamiento erótico es sagrado por ser heredero del primordial, fuente de toda sacralidad. «Madre cruel de los dulces amores» (Horacio *Od* 4 1), podríamos llamar a nuestra primera mujer o, mejor, a la integración con ella, porque yo soy el protagonista de ambos entrañamientos, un infante y un amante podrían entrañarse casi hasta con una piedra porque la actividad principal es la suya. «Los niños se apegan (entrañan) incluso a madres que están continuamente de mal humor y a veces se muestran crueles con ellos. El apego (entrañamiento) que manifiesta el pequeño por la madre parece en gran medida independiente de las cualidades personales de aquélla" (en Bowlby 1 393). El entrañamiento primordial tenía la vehemencia y la fortaleza que es imposible que los otros tengan, porque el infante era nuevo y nueva su vivencia; a él no le importaban los defectos que ella tuviera, era para él el aire mismo que respiraba; ahora al enamorarme, aquel rescoldo primero se aviva: tiene el encanto de lo nuevo, la belleza y el placer antes casi desconocidos entran ahora como componentes suyos; es una renovación, aquél anterior estaba ya gastado, mas para arder necesita del viejo fuego, la integración erótica es la vida primordial rediviva. Es también integración primigenia, fuente de otras y potenciadora de ellas; sin él yo sería instrumento, máquina que se enchufa y se para; todo lo demás: esta obra, la política internacional, la ultratumba, son secundarios. Por eso si se me desentraña, lo que me queda es paja seca, no tengo aliciente para la lucha diaria, que se lo lleven todo. Es el paraíso del que fuimos expulsados cuando crecimos, nada hay mas importante, lo otro es tarea. No tengo más remedio que reconocer que la vida no soy yo solo, la desgracia es cuando a su lado soy anhelo y desarraigo, porque entonces me encuentro un vagabundo aun cuando no esté tirado en la calle. Dos

son las dificultades: el peso de lo antiguo y la extrañeza de lo nuevo, pero si esto último fuera más importante la unión no hubiera fraguado, por lo tanto el problema es subjetivo. Al no admitir la 'fijación de la libido' —la vida es actividad—, la razón fundamental del desentrañamiento tiene que ser debida a que la primera integración tuvo problemas, que son los que dificultan ésta. Es inevitable e incluso positivo un poco de desentrañamiento, el entrañamiento solo me dejaría demasiado acabado, sin nada que completar; si la humanidad no se desentrañase no evolucionaría; pero es siempre sufrimiento y puede hacer de la existencia desesperación. Es más una cualidad del agente que de la propia integración: 'con ésta, otro no se sentiría desentrañado, y yo sí': la misma madre tiene hijos entraños y desentraños, porque para mí no es lo mismo que para ti, tú tienes suficiente con lo que recibes y yo no. Hay amantes, como Mozart, que exigen poquísimo y se hallan unidos y potenciados; generalmente con imaginarse que lo aman uno tiene suficiente, aunque no fuera del todo verdad. Todo entrañamiento admite mucho extrañamiento en su seno, y para unos se convierte en desentrañamiento y para otros no. Probablemente los que disfrutan de una mayor integración están más entrañados, pero no es seguro; hay amantes con muy poca, una vez al mes y tienen suficiente —eso es un poco excesivo—; otros necesitan estar juntos a todas horas, se los ve siempre pegados, una pareja que yo veo en el parque con un perrito, por ejemplo, a veces encariñados y a veces peleando. Unos si no están juntos todo el día no son felices y otros con un poco sólo lo son más. Porque hay amantes autosuficientes y algunos que no pueden dar un paso separados; generalmente los más integrados son más entraños, pero no necesariamente, pues los hay que necesiten mucha integración porque tienen poco entrañamiento: es lo que pasa al comienzo, y después con un poco tienen suficiente para mantenerse entraños. Un amante platónico tiene cero de integración y diez de entrañamiento, y un casado con mucha integración puede sentirse poco entrañado, anhelar o desarraigarse. Los que necesitan mucha integración pueden hacerse insoportables. Probablemente un amante pasivo exija mucha actividad de la compañera y uno activo con menos tenga suficiente. Carlos es un amante exigente, necesita mucho a mi hermana en cambio yo soy bastante laxo y acaparo mucho tiempo para mí. También hay variación en función del sexo, la mujer está menos desintegrada; a pesar de que su entrañamiento primero ha sido más laborioso, tal vez a causa de ello, ha adquirido más experiencia, y además ya sabemos de su mayor anchor. El hombre es el problemático, seguramente se ha entregado más profundamente a la madre y exige más de la amada, o porque la dación que encarna está más a la intemperie, como el infante primordial. A la mujer la maternidad la colma, puede también entregarse a una profesión, pero con aquella paz; el hombre no está tan atado a los hijos y cuando ella es madre en cierto modo se siente abandonado; se encuentra entre aquella mujer primera y ésta, soledad que puede convertirse en libertad e impulso o estúpido maltrato.

Tal como hemos visto, el desentrañamiento erótico, lo mismo que el infantil, puede ser anhelo y desarraigo, el primero, enajenación y el segundo alienación y enajenación alienada. El anhelo no es exactamente dependencia, pues el anhelante exige, se queja de que la otra parte no lo recibe, y es porque él no sabe darse, se interpone una barrera y lo que hay al otro lado se me aparece como inasequible. No se me recibe, porque no me doy, porque mi dación se quedó malparada en la infancia; el problema es ese, que no he sido recibido, y desde entonces me retrai-

go, si consiguiese darme no habría ni agüilla ni conflicto con mi mujer. La angustia del anhelante es doble, por una parte no deja vivir a su compañera, pero por otra no quiere separarse de ella; es un suplicio que no quiere dejar, la libertad sería amputación. Si yo me diera tú me recibirías, no tendrías más remedio; pero yo me reservo y me meto en mí mismo. En la misma dación está la recepción; el que se da sin reservas ya en el dar tiene el recibir; pero yo no me doy y me considero víctima no recibida, soy un atormentado pasivo deseante, se trata de la libido freudiana: agazapado en ella, dispuesto a lanzársela a alguien a la cara o a recogerse en sí como un caracol, el anhelo es freudiano, tiene esa sordidez. Pero no se trata tanto de la persona como del entrañamiento mismo; no es, como dice Freud, una «fijación infantil del cariño a la persona de la madre» (1627); yo creo que es precisamente lo contrario: la proyección a la amada del desentrañamiento materno; lo que está fijado es mi fracaso, que es lo que me impide integrarme ahora. Ni quise a mi madre ni quiero a mi mujer; porque no aprendí a querer antes no puedo querer ahora. Estoy demasiado ansioso para poder amar, y éste es mi drama: que estoy preso en mí y cuando me lanzo hacia afuera es para traer algo a mi cueva. ¿Por qué no me entrañé antes y no lo hago ahora? Yo creo que la razón fundamental es la inercia propia, cuyo efecto puede ser aumentado por errores en el recibimiento. Como sin ser recibido no se puede vivir, el anhelante exige lo que no es capaz de dar, y como no tiene nada exige mucho y cuanto más menos alcanza, pues ellas acaban por no hacer caso y hacer su vida y que ellos se las arreglen como puedan. La expresión obvia del anhelo es la posesividad y su consecuencia, los celos. El anhelante tiene la discutible cualidad de la fidelidad, como madre no hay más que una, él sólo concibe una integración erótica; por eso es fiel como un can, igual de lamedor y de rabioso, si ella se hiciese enteramente autónoma él se convertiría en su sombra doliente; sólo él puede tener autonomía, por eso las mujeres de estos anhelados se separan y los dejan aullando. El anhelante muestra en los celos la fragilidad de su entrañamiento; tendría que pensar: con tal de que me entrañe a mí, que sea mía, no me importa que sea también de otros; pero teme que el rival pueda desbancarlo. La vida no es sustancial sino relacional, si la entendiese así no sería celoso, porque le importaría la relación con la amada más que ella en sí misma, y el que tenga otros afectos es asunto de ella no suyo. Pero él piensa sandiamente que la persona misma es suya, y las personas no son cosas y no pueden ser de nadie. Si yo no me considero el amo de mi mujer no me importa que haga lo que le dé la gana, deseo que lo pase bien, si la quiero, y no soy un miserable esclavo; el concepto de Nóvoa del eros como devoramiento es de anhelo, y lo mismo el de Eva como una cosa de Adán. Entonces se establece el conflicto entre la libertad y el eros. El anhelo es todo lo contrario del narcisismo desarraigado, que no quiere ser amado, que se ama a sí mismo y sus otras alienaciones; en el anhelo yo *necesito* que tú seas así: por ejemplo, el anterior marido que obligaba a mi hermana a llevar gafas, porque de esa manera le atraía eróticamente, era un servicio que ella le prestaba. En el anhelo hay una desproporción entre lo que el anhelante da y lo que exige, que es la totalidad egocéntrica infantil; por lo tanto es imposible que la otra parte pueda tener sus propios deseos ajenos a él mismo, necesito ser amado, acunado. Dependiente y exigiendo; incapaz de distinguir los rasgos de la persona que tengo delante, la confundo con aquella otra, pero no para quedarme embelesado sino para repetir mi frustración. Ella tendría que decirle: soy yo, mírame a mi, mi cuerpo es éste, mira mis imperfecciones, quiérelas, son

las de tu mujer; date, lánzate y te haré un sitio a mi lado; no te quedes escondido espiando, acusando, culpándome; sal de esa existencia siniestra. Si ella no quiere hacer el amor contigo tienes que aceptarlo sin rencor, y si te cuesta, te esfuerzas, pues nadie puede pretender que su compañera sea su madre, recepción absoluta, ella es su sucesora pero sólo será madre de tu hijo, tú eres el puente de que se vale para lograrlo acepta tu papel. Anhelo es la insaciabilidad infantil del amante; por mucho que ella te acoja jamás te considerarás satisfecho, porque el defecto está en ti. El anhelante no puede concebir que su mujer —que el vive como su madre— tenga intereses diferentes a los suyos, que mi mujer se quede viendo la tele, gozando con ella, mientras yo me voy a la cama es para mí de la misma clase de hechos que si se acostase con otro: ella es exclusivamente mía, no puedo compartirla con el televisor ni con otros placeres particulares suyos, el suyo tiene que ser el mío. Con respecto a la tele hay una compulsión en mi que solo se explica como celos; que pierda el tiempo, que se haga pasiva, que como compañera sea para mí inservible no explican ese odio que yo le tengo; que lo sepa, que se entere que sufro. Cuando me levanto a las dos y media de la mañana a desayunar y me la encuentro ante el televisor me entran ganas de coger el aparato y lanzarlo por la ventana, esa desesperación como si ardiese la casa, no puede venir de ella, una adulta que decide ver la película que ponen a esa hora, y que yo tengo que respetar, como si lo hiciese mi vecina, puedo tener mi opinión sobre ello, pero en este caso tengo ganas de escupirle: eres una chupona, un monstruo, parásita; hacerle tanto daño como ella me está haciendo a mí. Recuerdo cuando a Osane, mi novia puta, que me dejó por un soldado americano: ha sido el extrañamiento más terrible que he vivido nunca, me metía en la moto por calles prohibidas insultando a los que protestaban, me fui a despertar a Pruden llorando porque una tía había decidido irse a la cama con un americano y no conmigo. Cuando a estas horas oigo que Carmen está en su habitación con la tele me sucede algo parecido, también cuando después de haber dejado los dos de fumar ella volvió; no era por ella, era por mí, y ella me lo reprochaba y yo me encontraba apaleado dos veces, porque entonces no entendía nada, ahora lo intento. Esta furia no lo es por proyectos vitales separados, que pueden llevar a la separación, que son opciones de adulto; el furor cuando me levanto a desayunar tampoco es debido a exceso de celo, como me pasaba a veces en clase con algún alumno. Yo sólo tengo derecho a que comparta conmigo la vida erótica, pero en lo demás es libre, pero yo erotizo toda su actividad. También tengo derecho a que no tenga un proyecto práctico separado de mí, nos juntamos para un eros y una praxis común, siempre con un amplio margen de libertad. Pero si ella hace cosas que se apartan de ello, yo no tengo derecho a protestar, hay un trabajo suyo que me pertenece y al revés, pero el resto no le es exigible, y yo me meto en él para juzgarlo. Por lo tanto lo que quiero es que sea mía del todo, sin fisuras, que ni un solo gesto sea independiente de mí. Es una afán de poseerla del todo, es un coito infinito, una codicia, deseo insaciable. Que vea la tele hasta las tres, si a mí no me daña si mañana tiene hecha la comida, etc, pero yo no puedo permitir que tenga una vida independiente. Debe proceder esto de que yo no he sentido del todo mía a mi madre, que no he logrado esta paz con ella, y de que ahora no la hallo con ninguna sustituta suya. Siempre desearé hacerla más mía, nunca me sentiré satisfecho; aunque a esto se le suele llamar 'posesividad' en realidad es desposesión, nunca la siento realmente mía; recuerdo una vez en Soria que ella me dejó y se marchó a Londres; esa noche yo hice el amor con ella hasta

ponerla enferma. Anhelo, sufro de anhelo, muero de anhelo, desespero, soy una sierpe, una vieja con las uñas hacia dentro, un pobre diablo anheloso. No sé hacer otra cosa, dependo de ella, anhelo. En anhelar me consumo, me enveneno. Anhelo algo que nunca tendré; es para echarse a reír, para echarse a llorar. Así no se puede vivir; amenazas con irte, pobre diablo, ya lo has hecho una vez y has vuelto. Es tu enfermedad, tu úlcera que sangra. Ella hace lo que le da la gana, es libre como debieras serlo tu, en lugar de condenarla. Admírala. Tú eres un enfermo, aprende a vivir con tu enfermedad, no podrás arrancártela, nunca sanarás; ya que no a tu mujer, quiérela, ámala.

Hemos estado considerando el aspecto negativo del anhelo, pero tiene también otro positivo. En el museo de Basilea hay un cuadro que figura a Odiseo sobre una roca mirando con nostalgia a la mar, y Calipso en una cueva aguardándole: él no puede entregarse, sólo anhelar, aunque tiene consigo a una diosa, que es mucho más de lo que jamás hubiese podido aspirar, está atado y sólo puede desear algo mísero que ha vivido antes. Puesto que está inmovilizado en el anhelo, ¿desea algo que nunca ha tenido, que ilusamente se está ahora inventando? Por muy entrañable que sea la integración erótica y la primordial desentrañada, el infante en ésta no ha dejado jamás la totalidad, que sólo a duras penas ha logrado en aquélla. En el desentraña-miento perdura la totalidad del entrañamiento, pues de lo contrario, ¿cómo podría anhelarse lo que no se ha vivido? Por eso pensamos que en donde este concepto alcanza todo su sentido es en el entrañamiento erótico: el infante aunque sufra los efectos del extrañamiento sigue entrañado; sólo después con su amada se hallará desentrañado y anhelará aquella totalidad vivida en él: «llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado" (Platón *Banq* 192c). Esta totalidad no fue regalo, yo la inventé, mejor dicho —entonces no había 'yo'—, la dación de aquel entraña-miento, en el que era la dación la que ponía casi todo, y lo mismo ahora respecto de mi compañera. Por eso, si no quieres o no puedes darte no serás recibido pues tú mismo tienes que inventar la recepción, hacer casi los dos papeles; es así desde el punto de vista masculino. Siempre don Quijote, la totalidad del comienzo fue asunto mío, hasta el momento en que no vi más que limitaciones en mi madre y vino la separación en la adolescencia —y la agüilla. La totalidad en el entrañamiento primordial es más asunto del infante que de la madre; y lo mismo el desentrañamiento que, en general, no es tanto la pérdida definitiva del paraíso como una invitación a reconquistarlo, pues aunque un ángel con espada flamígera guarda su entrada o, según otras leyendas, un dragón la cueva, el héroe es capaz de matarlo y apoderarse del tesoro o salvar a la doncella. Para Freud Roma era su entrañamiento materno, sin necesidad de libido deseante, allí pudo acostarse con su madre desnuda, una vez que con su obra había vencido al padre: «Estoy completamente solo en Roma, dejándome elevar por toda clase de sueños" (*Epis* 290); pero se interesaba más por el *Moisés* que por la *Pieda*d. El entrañamiento con la madre, místico y erótico, total y placentero, es acabar con ese juego cruel de deseo y represión; anhelo y desarraigo; es salir del Antiguo testamente e ingresar en el paganismo, de la neurosis impotente a la realización. El maestro hizo otra regresión más profunda al paraíso materno con su hija, de la que dijo antes de morir: «El destino ha sido bueno conmigo, pues me procuró la relación con una mujer como ésa" (*Gay* 719). Creció con una madre joven y murió con otra, el anhelo le permitió pasar de la

decepción de su mujer a la idealización de la hija, similar al del Tintoretto, en ese cuadro de la dama que se descubre el pecho, tan delicado, tan entrañable, de un erotismo espiritual; no estaba pintando a su hija sino a su madre cuando él era niño y la amaba con la mayor ternura, pintarlo fue para él regresar al paraíso. Por eso las leyendas que hacen referencia al desentrañamiento, en las que el héroe es capaz de restaurar la totalidad primordial, son verdaderas. El desentrañamiento sigue siendo integración más o menos extraña, figurada por la serpiente que según el mito tiene que ver con la conciencia, es decir, con la enajenación y la alienación. El paraíso con serpiente todavía no es mundo, que es el afuera de la integración primordial. Si el vínculo del entrañamiento primordial se rompiera y como todavía no hay mundo tendríamos sólo el abismo, la nada; pero generalmente se mantiene, a pesar de los avatares de la integración infante/madre de que nos habla Freud. Es conveniente que la integración admita dentro de sí un cierto extrañamiento, pues de esta manera el infante y los amantes pueden sortear dificultades, admitir incomodidades y aceptar frustraciones, sin romperse. La positividad del anhelo consiste en que al dejar un espacio entre la dación y la recepción obliga a aquélla a ingeniárselas, a evitar el automatismo, a hacer la integración azarosa y a abrir la posibilidad de lo nuevo o insólito, y lo mismo a ésta. El anhelante tendrá que buscar fuera lo que no encuentra en la amada; no como el desarraigado, que se cierra, sino continuando la búsqueda. El anhelante no cesa y no es la totalidad lo que alcanza, pues siempre aparece de nuevo la escisión y tiene que seguir. La logré una vez y después la perdí; ando ahora tras ella. La potencia de la unión con mi mujer y el anhelo de mi madre se juntan, me confortan y me lanzan, camino potenciado y carente. De esta manera consigo ir derribando la sórdida pared y me encamino hacia lo abierto. La poesía y esta obra en la que llevo trabajando años y años, podrá ser escapatoria o hallazgo; el anhelo tiene esta parte hermosa y grande. Por lo tanto el desentrañamiento abre la integración y la apertura trae consigo imposibilidades pero también posibilidades. Yo puedo establecer tres estadios en mi anhelo: la aguililla, mi enajenación ante Carmen y esta obra; la primera es neurosis, deficiencias del animal a las que no hay que dar excesiva importancia; la segunda es la integral, es lo que tengo que trabajar, y la tercera es la creadora, compatible con la anterior que, con la unión —de la que aquí no se trata, pero es lo más importante— se potencia. La quiebra de la totalidad entrañal es el desafío a solucionar más o menos utópicamente y, en general, invitación a la entrada de la novedad y del azar. El mundo brota de la vida, lo hace nacer el entrañamiento, es verdad que está fuera, pero tiene dentro la fuente. Es la vida que se ha hecho mayor, que sale al trabajo y vuelve. En el principio era el espíritu o totalidad primordial, después con el placer de los cuerpos nace el eros; cuando estos se separan, el arte; y cuando se afanan en organizar la convivencia, el mundo. ¿Como nace el arte en el entrañamiento? Recuerdo de niño en A Coruña, durante la guerra, mis padres reencontrados abrazados y yo solo contemplando la mar: así nació para mí, surge en el espacio que le deja en medio el entrañamiento; el espíritu es antes, es el mismo comienzo, cuando todavía no hay extrañamiento. La totalidad del eros y del espíritu es heredera de la primordial, en la que el infante no sabe de separación, en él «las impresiones vividas y percibidas no son relacionadas ni con una conciencia personal sentida como yo' ni como objetos concebidos como exteriores... sino que se encuentran a medio camino entre ambos polos" (Piaget *Seis* 22). El anhelo es de esta totalidad, a la cual podemos regresar con la oración, por

lo tanto puedo hacerlo riqueza; cuanto mayor es el conflicto con mi mujer, con más esfuerzo me dedico a alcanzar algo que, por inmanente, es alcanzable sólo en la religión de la vida. Carmen tiene un amigo joven en el Círculo con el que pinta, ayer me dijo que van a hacer una obra en común, yo me sentí celoso. Me costó trabajo dormir, pero le pedí a mi diosa que me acogiese ella. Que no pensase que mi mujer me ofendía con esa relación, que dentro de lo posible hiciese nuestra unión libre. Que el eros es juego y libertad, que no hay ningún mal en que ella se sienta erotizada por un muchacho, al contrario es vida hermosa. A veces me sentía dolorido o humillado: entonces le pedía que tomase estas imperfecciones mías como medio para que venciéndolas mi mente estuviera en ella, que mi amor por la vida venciese esas mezquindades. Desperté varias veces, siempre con el pensamiento de Carmen y ese chico, soñaba con escenas desesperadas de celos: 'Madre mía, líbrame de la posesión; que la única seas tú. Que mi mente descanse en ti, que tú crezcas en mí superando esas pequeñeces'. Ahora por la mañana, estoy libre completamente, agradecido a la diosa, sin ella estaría ahora soñoliento, contraído, osco, resentido; me ha librado de esa muerte.

«El individuo tiene *dos* objetos sexuales *primitivos*: él mismo y la mujer nutriz» (2025); sí, el desarraigo y el anhelo, pero antes está la integración. El narcisismo es ya la primera alienación del infante; integrarse es batallar, el narcisista no tiene fuerzas o ganas y se autosatisface; al contrario del anhelante probablemente el desarraigo responda a un exceso del instinto de conservación, a un exceso de previsión. Sólo el entrañamiento podría vencerlo: «el que *ama pierde*, por decirlo así, una parte de su narcisismo y sólo puede compensarlo siendo amado" (2031); pero el narcisista sólo sabe de lo segundo. El infante que se recoge en sí mismo, obliga a la madre a que sea dativa y venga a él, y tal vez él no la reciba. El desarraigado es el que se aliena fácilmente con cualquier cosa, porque le falta la raíz entrañal; con respecto al anhelante, ambos son disminución o ausencia de entrañamiento y unión potenciadora, ambos empobrecimiento, pero el anhelante se queda inmóvil dependiente, en cambio el desarraigado se afirma en sí mismo y hace de ello la vida. Tal vez la diferencia más importante sea que el anhelo se vive como dualidad —buscada, inasequible, imposible— y el desarraigo, como unidad; hay en éste un arrancamiento que jamás se producirá en aquél. Por eso 'anhelar' es transitivo: anhelo a mi madre; y 'desarraigarse' es reflexivo: me desarraigo de ella. Ambos son soledad y no hay posibilidad de librarse de ella porque está en uno mismo, pero tal vez sea mayor la del anhelo, pues el desarraigado sabe buscarse apaños; pero en lo profundo éste es el más solitario, sin esperanzas, viviendo en el vacío. El desarraigo es vivir en el abismo, y si el anhelo es morir el desarraigo es estar ya muerto. Implica éste una mayor insensibilidad, aunque tal vez en aquél se halle un mayor sufrimiento. Antes hemos relacionado la esquizofrenia con la alienación y la paranoia con la enajenación, ahora podemos hacerlo con el desarraigo y el anhelo, respectivamente. José Luis tuvo ya varias mujeres y seguramente volverá a tener alguna otra, vive en soledad de anhelo; a Severino lo llamé hace unos días y me colgó el teléfono, vive en soledad de desarraigo; sólo ésta es monstruosa e inhumana. En aquélla cabe el arte y el espíritu; ésta no busca realizarse en ninguna totalidad, se pierde en sordideces, nada la puede hacer trascendente. A veces se confunden, por ejemplo, el consumismo parece anhelo, pero su fondo es desarraigado: «Cuando el objeto primitivo de un impulso optativo sucumbe a la *represión* es reemplazado, en muchos

casos, por una serie interminable de objetos sustitutivos, ninguno de los cuales satisface por completo" (1716). Generalmente ambos caminan juntos, en mi anhelo hay desarraigo, pues por una parte dependo de mi mujer y por otra estoy casi todo el día solo. Puede hablarse también de un desentrañamiento que se halla en medio de ambos, sin determinarse del todo, lo mismo que el extrañamiento respecto de la alienación y la enajenación; cuando se extrema se hace uno u otro. Es una contradicción que el anhelante se aleje, yo soy huidizo y anhelante, a veces se huye enajenadamente, intentando presionar al otro; pero también se puede despreciativamente sin volver la cara; la huida en sí misma es desarraigo. Yo que soy un inadaptado, podría decirse que porque no he logrado la integración materna tampoco he conseguido la mundana. Con respecto a mi mujer, no me siento en la unión el dueño, no le digo 'cariño' y 'joyita', no la hago mía: es ésta otra prueba de la precariedad de mi entrañamiento, de aquél y de éste. Recuerdo en Mahón, Tere y yo íbamos a casa de Paquita, se agregó Santi, allí había música y ellos dos bailaban y ella coqueteaba; yo me marché al barrio de putas y me emborraché. En un bar había una, sentada, inmensa como un Buda esperando clientes; no soy muy fuerte pero la levanté y me la llevé a la alcoba, así regresé a mi madre. Había cedido a mi novia, se trata de desarraigo; en la infancia yo era el preferido de mi madre, por lo tanto esta desposesión no puede venirme de mi hermana, y mi padre no era autoritario. Sin embargo ésta es una prueba más de que yo estoy dispuesto abandonar a mi mujer, es decir, mi vida, al Padre. Él es quien manda en mí y en ella, no tengo arraigo, vivo en el extrañamiento desarraigado; si alguien entrase aquí ahora y se apoderase de mi mujer yo le dejaría acostarse con ella, sollozando en un rincón. El desprecio de mí mismo es demasiado hondo para que pueda provenir del complejo de Edipo, tiene que venir del desarraigo con mi madre. Recuerdo en otra ocasión, iba con Carmen y varios individuos se metieron con ella, yo no supe defenderla y ella me lo reprochó; entonces yo desesperado me arranqué los botones de la chaqueta. Esta es la quiebra más profunda de mi entrañamiento, éste es mi desarraigo; el anhelo es superficial, está debajo de él. Ésta pasividad mía radical es mi herida entrañal: no estoy dispuesto a enfrentarme a mi desposeedor, no me siento el dueño de mi mujer, por eso no le digo piropos, no la abrazo haciéndola mía; yo pensaba que la causa era esa fijación materna de que habla Freud, pero me doy cuenta de que tampoco defendería a mi madre, que el desarraigo es mi vida. Me parece que con estas consideraciones estoy tocando fondo, que aquí está mi mal, que el desarraigo es mi más honda verdad; mi cruz es doble, pero lo que de verdad me duele, lo que siento más hondo es el desarraigo. Sin embargo hay algo que no encaja: habíamos dicho que es alienación; el desprecio que siento por mí mismo es enajenación, por lo tanto no se puede decir que sea desarraigo, pero ¿cómo va a ser anhelo? Me siento despreciable ante ella y ante un robador, no me la merezco, estoy parado en una dación quieta. En el fondo del anhelo hay una inercia, una muerte, por lo tanto, anhelo. En el desprecio de mí mismo se halla, más profunda que el anhelo, la enajenación, que es la que le da existencia, la inercia vital, la muerte mas honda. 'Desprecio' y 'anhelo' no casan, pero 'desprecio' y 'enajenación' sí. La raíz de la enajenación es esa negación vital; aquí es donde se halla ese instinto de muerte de que habla Freud. Por lo tanto, si tenemos que dilucidar cuál es más mortuorio, antes me parecía el desarraigo, pero tal vez sea el anhelo. Esta negación atroz de mí mismo, ¿acaso tenían razón los existencialistas? ¿somos extra-

ños en lo más hondo de nosotros, soledad y muerte? Somos actividad dativa y receptiva y también pasividad, pero el origen es la primera, como en la naturaleza, la vida es lo primordial. En mí hay extrañamiento, pero ésa no es mi raíz; está viciada la fuente de mi darme y recibir. Tal vez me venga de mi madre, criada por una antigua niña abandonada en una aldea miserable, que tuvo que venir de criada a Compostela. Mi extrañamiento viene de lejos; en mi hija será menor: no somos, nos han hecho esta muerte.

A mí el narcisismo me resulta cárcel, necesito trascenderme, me asfixiaría; pero Carmen se encuentra muy a gusto en él, es feliz en su propia inmanencia: sus vestidos, su hija, su marido. Yo necesito bregar en algo fuera de mí, pero también que ella —la narcisa— me fascine; me enamoré de ella por su esplendor narcisista; yo el torturado. La contemplo maravillado, cómo se prueba los vestidos, con ese rictus despreciativo. 'Es lo que más me gusta, me dice, más que salir después'. Entre probarse, cambiar lo que no le va, mirarse de nuevo y las nuevas adquisiciones triunfalmente baratas tiene suficiente tarea, cómo se a va poner además a pintar; nació para sí, a mí me parece de otra especie, como los dioses del Olimpo, sin la angustia de la obra. El dios Yahvé tuvo que crear un mundo, fue adonio en esto, aunque ahora se pasa la existencia —lo dicen los teólogos— contemplándose. En una pareja generalmente la Narcisa es ella: se da sólo levemente a través de sus adornos y de su sonrisa. Sin embargo suele ser también la que anhela más, porque tal vez así se complemente genéricamente; cuando el Narciso es él y ella está condenada a admirarlo, resulta penoso, que no se dé en hechos y sí bestialmente a sí mismo. El narcisista no se integra, no sale de sí y de sus cosas, tiene una colección, un despacho, hijos, prestigio; al adónico no le gusta otro igual a sí mismo junto a él, pues se vería en él; prefiere a un Narciso, bien plantado en sí, alienado en sí, el boato, la liturgia. Él se anula, el Narciso se encumbra, es hacia fuera, necesita asombrar, la admiración, y qué mejor público para él que un adónico. El personaje mítico fue condenado a ser Narciso —a contemplarse a sí mismo— a causa de su desarraigo, la justicia —Némesis, de 'nomo', ley —hizo que de esto le viniese aquello. Porque no me integro sexualmente no tengo más remedio que hacerlo genéricamente conmigo mismo, por lo tanto no puede hablarse de «narcisismo primario" (2018), es el resultado de un determinado tipo de desentraña-miento, el que se aparta de la madre y se cierra en sí. El desarraigo me hace Narciso, y puede venir causado o por deficiencia de la dación infantil o por la de la recepción de la madre o por ambas: tanto si me desarraigo yo como si me desarraiga ella el resultado es el narcisismo. Sucede lo mismo en la otra vertiente, el anhelo me ha impedido quedarme reducido a mí mismo, por eso soy Adonis. Porque no me entrañé soy Narciso y porque no me entrañe 'soy Adonis, en el primer caso entra más bien el 'no quise' y en el segundo el 'no pude'; en el primero porque me reservé y en el segundo porque no logré ser recibido. El narcisismo es la primera alienación y el origen de toda otra, y el adonismo es la primera enajenación y el origen de las demás. Tal como el infante realice el entrañamiento así será su personalidad, narcisista o adónica; el infante adviene condicionado sobre todo por elementos biológicos, pues la vida la hará después con la madre. Lo mismo que el desarraigo, el anhelo depende también de carencias maternas pero, salvo en casos extraordinarios, el fundamento está en él, y aun en el caso de que la responsabilidad sea de la madre, él puede optar por el narcisismo o por el adonismo; generalmente el primero está relacionado con una actitud hostil y el segundo con una carencia, pero la vertiente desentrañal depende más del género

del infante que del desentrañamiento de la propia madre. Un infante puede convivir con una madre extraña y con las dificultades inherentes y hacerlo en gran parte entrañado; por eso quien va a ser luego un amante desarraigado o anhelante ahora con la madre se halla en un franco idilio, y no puede ser de otra manera, pues sólo así puede medrar; después les pasará la factura, tanto a la madre como a la amada, pero ahora es fundamentalmente feliz. Comienza entonces él un narcisismo o un adonismo que hace que poco a poco se vaya separando de la madre; aunque no le dejen o no se sepa dar del todo, aunque no sea recibido ni reciba él todo lo deseable, esto no se vive en el comienzo como angustioso, el proceso de integración sigue; sólo después, cuando el proceso acaba, es cuando se halla realmente desentrañado, y se da cuenta de ello sobre todo por el conflicto con la compañera erótica. Quiere ello decir que el desentrañamiento es un proceso que se origina en la primera infancia y ya no concluye, pues su muerte no cesa de aumentar —alguno acaba matando o suicidándose—; a este deterioro vital le llamamos 'perversión'. No se es Adonis ni Narciso desde el comienzo, sino cuando el proceso está avanzado; entonces los primeros andan muy vestiditos, como mi primo Carlos, me maravillaba cómo se peinaba a la raya y se ponía fijador, con qué desprecio juzgaba a todo lo que le parecía plebeyo; yo era de barrio y me importaba poco presumir, me perdía en esto o en lo otro. Los adónicos somos vulgares y los narcisistas exquisitos. Un Narciso en una reunión sólo se importa él, lucirse; a los adónicos nos fascina sobre todo si se trata de una mujer. Dios, el rey, el presidente, el jefe, etc. existen para ser contemplados, apenas tienen otra finalidad. Cuando ya se es Narciso o Adonis no se puede cambiar: yo después de la primera impresión, me pasé años y años intentando que mi mujer se pasase al adonismo; me enfadé, la dejé, volví: sigue Narcisa y ahora al fin soy capaz de admitirlo e incluso recrearme. El adónico, que es amorfo como un cacharro de barro sin cocer, con el Narciso puede adquirir lo que le falta, y éste con aquél. Decir 'Narciso' es decir acabamiento, cerrazón, defensa, autoprotección; decir 'Adonis' es decir inacabamiento, apertura, indefensión, desprotección. A Adonis no puede concibírselo sin su diosa, sólo está penando; en cambio Narciso, por definición, es soledad autosuficiente. Si el amante no se entrega del todo, a la amada le es más difícil enamorarlo, puesto que sólo en parte se da, sólo en parte quiere ser recibido. En cambio Adonis se daría enteramente, absolutamente, no guardaría para sí nada, estaría dispuesto a todo, no le importaría el posible fracaso, se entregaría al azar de una recepción soñada aunque pudiera serle fatal: yo enamorado de una puta, entregado a esta diosa nueva. El adónico está siempre un poco loco, no como el narcisista. Es el que no alcanza la recepción imposible que espera y queda frustrado y no realizado; pero si la hallara o cuando cree que la ha hallado puede darse sin medida, desaforadamente, sin tener en cuenta lo escaso de la recepción, inventándola; a Narciso en cambio no le sucederá esto jamás, porque su dar es siempre un sobrante de su propio reservarse. Lo que caracteriza al anhelo es el ansia de totalidad, y el mejor ejemplo es Macías 'o namorado', de él quiero yo hacer un drama: amaba desorbitadamente y sin esperanza, y una vez, cuando se hallaba en tierra besando las pisadas de su amada, fue alanceado y muerto por el marido. Otra característica del anhelo es la inmadurez del amante, Adonis será siempre infantil, su integración es hijo/madre, por muchas ínfulas que muestre mucho poder, moral, etc, siempre lo es. Se enfada, es rencoroso, pero no agrede a la compañera. El mito de Adonis e Istar tiene la profunda verdad del anhelo, pues en él se juntan el entrañamiento primordial y el erótico, que es lo que sucede en el

anhelo: el amante quiere ser hijo realmente, está incapacitado para pasar del primer entrañamiento al segundo y de ahí al mismo tiempo su belleza y su verdad. Frazer en su famosa obra —que no es otra cosa que la explanación de este mito— demuestra su fertilidad en todo el mundo; reduciéndonos a nuestra tradición, lo vemos en Sumeria (Dumuzi/Innana), en Babilonia (Tammuz/Istar), en Siria (Adonis/Astarté), en Grecia (Adonis/Afrodita), y en el cristianismo, Jesús/María: «La muerte y resurrección de Cristo se injertó sobre una cepa de la muerte y resurrección de Adonis que, como parece probable, se celebraba en Siria en la misma estación del año" (400). Tiene para nosotros la ventaja de que pertenece a la religión de la madre, y se mantuvo en todas estas culturas, a pesar del deísmo masculinista triunfante, por su honda verdad. Vemos en él el ansita de totalidad de la bacanal: «la unión fabulosa de la pareja divina era copiada... por la unión real... de los sexos humanos en el santuario de la diosa» (385). Y vemos también en este mito el carácter filial del amante:

> Ella se lamenta de su desaparición.
> ¡Oh, *hijo mío*! se lamenta al desaparecer él»
> '¡Damu mío!' se lamenta al desaparecer él" (380).

Al niño Adonis no le es suficiente el acogimiento de la amada, necesita revivir la totalidad paradisíaca perdida, por eso necesita amar eróticamente a la madre.

El anhelo es la actitud masculina y el desarraigo la femenina; el primero se vive como deficiente recepción, lo que se siente que falla en él, tanto al infante como al amante, es la recepción; y puesto que la dación generalmente la hace, esta carencia receptiva —aparte de los casos de responsabilidad materna— es debida a una insuficiencia o inadecuación de la misma dación. El desarraigo en cambio no se vive como carencia sino como autodación, a la defensiva de toda intromisión, tiene sus propios intereses, ha reducido la vida a sí mismo. Los dos está desentrañados, el uno hacia la amada y el otro hacia sí mismo y malviven así; y un resultado de ello es que aquél se hace Adonis y éste Narciso. Ahora Carmen se está arreglando contenta porque es viernes y va a una tienda de gangas a regalarse con nuevas adquisiciones; yo comienzo mi jornada en un día plomizo sintiéndome víctima de esta investigación interminable, voy a estar hasta las tres y media delante de la máquina; al final de la mañana ella tendrá algún modelito más para lucirse y yo habré adelantado un poco más el trabajo. Podríamos decir que ella no aprende pero se exhibe y disfruta, y yo como individuo no cuento, valgo por lo que hallo, por mi obra; no puedo quedarme detenido ni en mí mismo ni en ella, porque vanagloriarme por lo alcanzado me ataría a lo ya hecho y no me dejaría progresar. Una vez metido en la obra me entrego a ella con emoción y la mañana se me aviva, de lo contrario sería una pared; el adónico necesita trascenderse o se moriría, en cambio el narcisista no tiene tal necesidad. La niña es narcisista y el niño adónico: ellas se contemplan a sí mismas y ellos están lanzados; de adultos ella se adorna y él quiere poseerla, después —cuando están extremadas ambas actitudes—ella se halla tan fresca y él, extenuado: la Narcisa es pasiva y el adónico, agónico. Lo primero es recepción alienada y lo segundo dación enajenada; generalmente lo enajenado es la recepción, que está en su mismo lado, por lo tanto aquí se trata de dos integraciones: me recibo/alienadamente a mí mismo; me doy/enajenadamente a la amada; así pues, en el desentrañamiento la integración sexual se convierte en

genérica, por lo tanto la amada apenas necesita el amante y lo mismo éste; a los dos se le escapa la otra persona: al Narciso o a la Narcisa, por haberse recogido en sí mismo y en el o la Adonis porque se inventa en gran parte a la compañera o al compañero eróticos. Podríamos decir también que Narciso es inmanente y Adonis trascendente, lo cual puede referirse también al desarraigo y al anhelo respectivos. En un primer momento aquél consiste en desentrañarse y relacionarse narcisamente consigo mismo; la alienación es un componente suyo esencial, pues tiene que sustituir la raíz materna, nadie puede quedarse en la inmovilidad. «Cuando el niño no cuenta con una persona con la que relacionarse (entrañarse)... por lo general se vuelve cada vez más *centrado en sí mismo* y propenso a establecer relaciones *transitorias y superficiales* con cualquiera" (3 38). Vemos aquí que la causa del narcisismo es el desarraigo, que me aliena en mí mismo y hace alienada también mi relación con los demás. Cuando alguien se encierra en sí reaccionando contra una actitud de alguien que considera hostil, se trata de narcisismo enajenado y puede hacerse punitivo: «En el momento en que surja *alguna contrariedad* puede la carga de objeto retroceder al narcisismo" (2095); «los hijos de madres que por lo común *los rechazan*...se apartan de su madre y se concentran en sus juguetes" (3 92). Al que es sólo alienado, sólo el hastío lo extraña, en este caso la enajenación no será hostil. La actitud narcisista es más exigente que la adónica, presupone más una recepción inadecuada, demoniza más a la amada. No puede decirse que el narcisismo sea rigurosamente inmanencia pues Carmen necesita novedades para lucirse, Narciso se aburriría de sí mismo si no pudiese cambiar de aderezo. El narcisismo es realización receptiva, que necesita de los demás. Mario el otro día en la reunión literaria: empezó a expresarse contando sus experiencias y conocimientos; Diana le miraba censurándolo, pero él seguía a sus anchas aun sabiendo que con su actitud hacía a la reunión medio para su lucimiento: se realizaba así, y esto es más vital que quedarse constreñido; era feliz, lo cual es positivamente vivir. Yo estaba tenso y Luis lo advirtió, porque mi adonismo me impedía olvidar los contenidos de la reunión y alegrarme de que uno de los participantes se realizase aunque fuera a expensas de los demás, a fin de cuentas es realización personal; en una reunión sin narcisismo: hechos y no personas, resultados: pura trascendencia adónica. ¿Puede uno valerse del narcisismo para hacer, ya no espíritu, pero al menos arte o eros?; sucederá al revés, el arte o el eros serán medios para aumentar la prestancia propia. En cambio el adonismo, que es un franciscanismo, no sabe de esto y sólo de lo otro. Pero no puede decirse que el narcisismo sea solo vicio y el adonismo sólo virtud; las mujeres se valen de él muy bellamente para entrar en el juego erótico, y el adónico no puede decirse que sea mejor amante que el narcisista, pues suele ser aburrido y amorfo en cambio el otro es ingenioso y brillante, puede entenderla mejor a ella y tener el encanto de la inasequibilidad. El narcisismo y el adonismo son frutos positivos del desentrañamiento, sólo si éste aumenta, quedarán desbaratados. El narcisismo se resiente de que su recepción sea alienada, pues lo vacía y enajena, y entonces cesará su embelesamiento. El narcisista se sabe y esto es precisamente lo que lo separa e insolidariza, y se complace en saberse, pero se trata de una alienación gozosa, no una conciencia, ellos se ven a sí mismos como cosas hermosas, como si se poseyeran, y eso lo extienden a sus objetos; tienen en sí mismos el nido; pero si aparece una enajenación, que reitera la inicial, el narcisismo naufraga; es lo contrario de la enajenación, lo cual es otra demostración de que es alienación: un enajenado es un ator-

mentado, al contrario del que se mira gozoso en sí mismo. Si Narciso se enajena él mismo, como en sí no tiene ningún sostén, se halla en el vacío; el anheloso tiene un asidero, pero él aumentará su desarraigo; cuando se encuentra cogido por la madre o la amante a quienes puede culpar de ello: Narciso enajenado convertido en Orestes. Al apartarse del entrañamiento con la madre para encerrarse en sí ya había matado a la madre considerándola extraña. El narcisismo es amputación, porque es imposible vivir en unidad, se necesita la dualidad, al menos la del anhelo; si Narciso no se enajenase seríamos como los escarabajos a los que vemos solitarios y plácidos, pero si perdemos la dualidad vital adquirimos la mortal, no se puede prescindir de una. Si el narcisista desecha la alienación sustitutoria se queda a solas con la enajenación, primero se encerró en sí mismo —mató a la madre en sí— y después se alienó narcisamente; hay un primer Orestes —propio o ajeno— antes de Narciso, pero el auténtico no aparece hasta que la segunda enajenación no le alcanza. El desarraigo alienado es Narciso y el enajenado Orestes. Todo desarraigo es matador, es la eliminación del otro para quedarse solo utópicamente, con lo cual pasará de un extrañamiento vivido como alienación a otro definitivo. El crimen primordial no fue el del padre mundano sino el de la madre vital. Al realizarlo Orestes se ha matado a sí mismo y vaga en la desolación; su primer crimen, que sucedió en lo más profundo de la cala primordial lo revive después como infante y como amante. Narciso se aliena necesariamente al no entregarse al entrañamiento; la consecuencia del desarraigo es la alienación en sí o narcisismo, de lo contrario se mantendría en el anhelo, que ahora también ha matado, no sólo el entrañamiento. El desarraigo es el entrañamiento y el anhelo imposibles, de ahí su desesperación. Narciso ha matado su entrañamiento mediante la alienación en sí mismo, ya Narciso es matador; pero al pasar a la alienación que se enajena da el salto punitivo con otra nueva alienación; un primer Orestes es el padre de Narciso y éste, a su vez, es el padre de un segundo Orestes, el personaje esquíleo. El orestismo es un proceso en tres fases: a) de enajenación a alienación; b) de alienación a enajenación; c) alienación enajenada o punitiva. El edipismo es también un proceso, pero de sólo dos fases: a) el niño Adonis, más hijo que amante; b) aparece un rival y se enajena, porque su eros es inmaduro y necesita la totalidad de la amada. Narciso mata el entrañamiento cerrándose en sí mismo, y convertido en Orestes es capaz incluso de matar a la amada, pero Adonis prefiere morir él, como nos muestra el rito de las atenienses:

> —(Corego) Ha muerto, Citerea, *el tierno Adonis*. ¿Qué podríamos hacer?
> —(Afrodita) Golpeaos el pecho y desgarrad vuestra túnicas" (Safo 112).

Teniendo en cuenta no sólo la vida sino también el mundo, nos hallamos entonces con dos complejos, el de Edipo, y el de Orestes, el primero es anhelo materno y desintegración paterna y el segundo es desarraigo materno e integración paterna. La madre es la base, los dos están desentrañados, el uno hacia ella y el otro hacia sí mismo, el uno deseándola y el otro rechazándola, y como el orestino puede llevarse mejor con el padre que al comienzo no le es tan peligroso para su narcisismo, puede pasar a identificarse con él. Que el proceso sea edípico u orestino depende del género del infante como hemos visto en Bowlby (2 250), Narciso vive desmedrado, se enajena y culpabiliza a la madre; si en vez de Narciso se tratara de Adonis, aunque la madre hubiera sido una malvada, él se pondría a

desearla igualmente y a enajenarse con el padre; el infante se entraña y su madre le parece maravillosa aunque sea fea, gorda, estúpida, descuidada, insensata: él es lo suficientemente creador para hacer de un palo una madre. El paso del desentrañamiento simple o dual al complejo o trial supone un aumento del desentrañamiento: había anhelo o desarraigo y sigue habiéndolos, ahora aumentados. Adonis es más hijo que amante, por lo tanto sólo necesita la enajenación ante un tercero para convertirse en Edipo; Narciso se ha retraído y opuesto a la madre, sólo le falta aliarse con el padre para convertirse en Orestes; de esta manera el desentrañamiento complejo aumenta el simple. Podemos decir que el anhelo es Adonis y Edipo y el desarraigo, Narciso y Orestes; hay un anhelo adónico y otro edípico, y un desarraigo narcisista y otro orestiano; el anhelo simple, dual, es el adónico y el complejo, trial, el edípico; el desarraigo simple, dual, es el narcisista, y el complejo, trial, es el orestino. Freud habla de un complejo de Edipo normal y de otro invertido; tenemos que ver si éste segundo es nuestro complejo de Orestes: «En el niño varón el complejo de Edipo está dispuesto en doble sentido, activo y pasivo, de acuerdo con la disposición *bisexual*: el varón quiere *sustituir también a la madre* como objeto amoroso del padre, hecho que calificamos de actitud femenina" (2897). En el complejo de Edipo invertido el infante sustituye a la madre como complemento erótico del padre; pero falta la agresión a la madre para que sea complejo de Orestes. Para Freud lo fundamental del directo es que el infante desee a la madre y del inverso que desee al padre, es decir, anhelo materno y anhelo paterno, pero falta lo que es accesorio en el de Edipo: el extrañamiento paterno y lo que es fundamental en el de Orestes, el extrañamiento materno. Este odio que es lo que hace que la niña —y el niño femenino— se desentrañe de la madre Freud lo achaca a la decepción por la falta de masculinidad de la madre, la odian porque es femenina y como ellos también lo son, necesiten la masculinidad paterna; por lo tanto se trata aquí de identificación con la madre y complementación con el padre, el anhelo y el desarraigo no son la causa sino el efecto, porque Freud no parte del (des)entrañamiento sino del narcisismo que se considera como principio de individuación. Para el maestro los sentimientos de la niña y del niño femenino son excusas: «El apartamiento de la madre se desarrolla bajo el signo de la hostilidad. La vinculación de la niña con la madre se resuelve en odio... De los reproches que la sujeto dirige a su madre, el que más se remonta es el de haberla criado poco tiempo a sus pechos, lo cual reputa la sujeto como una falta de cariño... Parece más bien que el ansia de la niña por su primer alimento es, en general, inagotable y que el dolor que le causa la perdida del seno materno no se apacigua jamás" (3170). La feminidad suele ser narcisa y la masculinidad adonia, porque es la niña quien necesita más odiar a la madre para separarse de ella; el niño no necesita generalmente separarse de la madre, puede llegar complementado con ella hasta la amada. Pero para la niña «el objeto de su amor era la *madre fálica*; con el descubrimiento de que la madre está castrada se le hace posible abandonarla como objeto amoroso, y entonces los motivos de hostilidad, durante tantos años acumulados, vencen en toda línea" (3173). La diferencia fundamental es que Narciso parte del desarraigo y no de la identificación entrañal, y de que narcisismo y edipismo no están en la misma senda, pues Narciso no va hacia la madre sino hacia sí mismo; su base es el desarraigo y el narcisismo, no la identificación, que en el complejo de Orestes puede ocupar un lugar secundario, pero no en el complejo de Edipo inverso, en donde es esencial. Se hace Edipo el que desea a su

madre —anhelo— y esto lo enajena con el padre; se hace Orestes el que desprecia a la madre y es atraído por el padre.

En la inversión del complejo de Edipo el hijo en lugar de desear a la madre desea la masculinidad que la madre no tiene por eso la odia y busca al padre, por lo tanto la causa de su odio es su feminidad nacida de la identificación; por el contrario nosotros pensamos que el fundamento es el desentrañamiento, no el entrañamiento homosexual, que sólo puede ser consecuencia. Por lo tanto la inversión no cambia el Edipo en Orestes. Este cambio es imposible, pues Edipo anhela a la madre y Orestes está desarraigado de ella. Además el complejo de Edipo inverso no es más que un subproducto del directo, en cambio según nuestro enfoque, el anhelo no puede serlo del desarraigo; si el infante rechaza a la madre y busca al padre, no por ello ha de tratarse de orestismo, que exige el desarraigo de la madre y puede tener también como consecuencia el del padre. En el orestismo la identificación del infante con el padre no es esencial, y en cambio sí lo es en Edipo inverso. Éste puede considerarse que está a mitad de camino entre ambos: el infante que ama al padre y por eso odia a la madre, aquí la base entrañal es el padre. El orestismo tiene que ver con la homosexualidad y el edipismo con la heterosexualidad, pero no esencialmente. El mismo Freud es orestino en cuanto al desprecio por la mujer y la madre y tiende a la homosexualidad respecto al padre, pero es también hostil a él como un edípico. El orestismo puro lo vemos en Weininger, tan genial en la descripción de la mujer y también tan despreciativo; la odia porque se siente hembra, por lo tanto se desprecia a sí mismo y a todas las mujeres en sí mismo. Pero el orestino no puede sin mas odiar a su madre: la ama y la odia, en parte está entrañado y en parte desarraigado, pues nadie puede hallarse exclusivamente desarraigado, no podría sobrevivir, el desarraigo es ambivalente igual que el anhelo. Lo fundamental de estos dos mitos, la parte vital: amor y odio a la madre y amor y odio al padre. En su análisis Freud apenas alcanza a la madre, se entrelaza excesivamente con el padre, el anhelo paterno puede más en él que el materno y el desarraigo materno es mayor que el paterno. Edipo es antes que Orestes, pues éste exige animadversión y ése atracción, y es más entrañal ésta; además es más natural el extrañamiento con el padre que con la madre, y esto se ve también en Freud que hace el complejo inverso posterior al directo; por lo tanto primero es el edipismo, que es también la actitud masculina y después el orestismo, que es la femenina. Orestes es el sucesor de Narciso, proclive a la homosexualidad; está recogido en sí mismo, desprecia la integración con la madre y la culpa de ello. Se identifica con el padre: recibe las consignas de lo alto, no la potencia de la integración femenina. Edípica es la persona o institución originada en la unión con la mujer; orestina, la que se vincula al hombre. Los orestinos sustituyen el entrañamiento con la madre por la subordinación al padre; se los puede formar de tres en fondo, y mandarles fácilmente la instrucción: los siervos, los fieles, los sicarios, son organizados por el padre: en instituciones masculinas basadas en la autoridad, la mujer el anatema, porque los debilita, tienen que evitar derramar su semen, los cojones bien repletos y al combate o la oración, transmutar freudianamente la libido en arte, etc. Pero la represión y la creatividad son contrarios, por eso los regímenes autoritarios han procurado reprimir eróticamente y el fascismo es anti-mujerista. La concepción masculinista de la existencia hace que la integración sea de arriba abajo, impositiva, autoritaria; en cambio la feminista, que el impulso surja del origen, del entrañamiento primordial; ésta es gratificante y aquélla seca y yerta. Edipo es anhelo materno y extrañamiento pater-

no; Orestes, desarraigo materno y entrañamiento paterno. Hay dos tipos humanos: los padristas u orestinos y los madristas o edípicos; proclives al homoerotismo los primeros y lo contrario los segundos. El pecado de Orestes es materno y el de Edipo paterno. Orestes tiene mundo y no vida; Edipo vida, y no mundo: eros, arte, espíritu y la parte vital de la praxis. El antifeminismo es de Orestes y el antimasculinismo de Edipo. Éste jamás se recogerá en sí contra la madre, ella es su potencia y su debilidad; aquél se potencia en el grupo homosexual. La relación Edipo/madre escamoteada en Sófocles y Freud es el núcleo del complejo. Sin embargo el entrañamiento no se logra en ninguna de estas dos integraciones, pues Edipo queda anhelante y Orestes desarraigado. Edipo tiene siempre problema con el padre y Orestes con la madre. El infante masculinista freudiano es orestiano: el falo como sustituto del pecho de la madre, el narcisismo, el complejo de castración, etc. En Freud hay más de Orestes que de Edipo, pues de éste sólo le interesa el lado masculino, y en cuanto a la relación con la madre, la ignora y malentiende: todo el asunto del falo y la mujer castrada y la madre fálica, su afirmación de que «sobre la amada, existe aún un escalón superior: el del amigo" (*Epis* 38) es masculinista. Freud tenía que haber descubierto el complejo de Orestes no el de Edipo, que teníamos que haberlo hallado nosotros. Yo me he pasado años y años atado al Padre, en lucha y en temor; al fin me he liberado y he vuelto a la Madre, que me esperaba para empezar con ella un más fecundo batallar. Nunca fui orestino, tendrían que llamarme edípico, como tal me reconozco, el vestido confeccionado por Freud me cae a la perfección, Edipo se regala con la madre y los dos se reconfortan olvidados del padre, de ocupaciones mundanas. 'Edipo' es necesariamente 'complejo', no puede reducirse a dúo, pues el otro siempre estará ahí, pero lo que tiene que hacer el hijo y la madre o el amante y la amada es olvidarlo, el entrañamiento es cosa de dos, no necesitamos mirones, el mundo que espere a la puerta; el tercero no es más que un personaje secundario. En el de Edipo hay la integración estéril con el padre y la vital con la madre o anhelo; en el de Orestes hay la estéril con la madre o desarraigo y el pseudovital con el padre, pues como sucesor de Narciso su unión es sustitución y alienación, por ello tiene que ser impositiva. Orestes en la tragedia de Esquilo es enemigo de la cultura femenina y amigo de la masculina, de Apolo, así como Edipo le es contrario; con él, según Bachoffen se inicia el patriarcado en Grecia. Orestes llegó a los pies de Apolo con las manos manchadas de sangre y el dios mandó inscribirlo en uno de sus batallones de enganche: un nuevo siervo ya para siempre fiel, ahora él es su Padre y su Madre. Los edípicos estaremos siempre en contra del autoritarismo y tendremos por objetivo la democracia, lo más anárquica posible; los orestinos adorarán siempre 'el principio de autoridad' y su ideal será el fascismo. Edipo lucha potenciado, en cambio Orestes se ha quedado colgado, sin madre, no tiene más remedio que aferrarse al padre, pero el padre no recibe, se da él, y Orestes tendrá que hacerse devotamente femenino. El orestismo es un reglamentarismo, todo se hace depender de las leyes. Aunque Edipo pelee con la madre, en el fondo está entrañado; Orestes tiene una «herida narcisista" (*Epis* 370) que no se le curará jamás, aparentemente ama también a la madre y a la amada porque necesita la integración pero en su fondo hay «un profundo resentimiento al que sólo refrena parcialmente un afecto incierto y signado por la ansiedad» (2 273). En la puerta de la izquierda de las Platerías de la catedral compostelana ví por primera vez el desarraigo: me fascinaba aquella mujer sensual con la calavera de su amante en el sexo; era la imagen del desarraigo cristiano. Pertenece al deísmo, cuyo dios es también desarraigado, no

ha tenido entrañamiento primordial y odia a la mujer. El orestismo es frágil, los orestinos están inseguros respecto a la mujer; en cambio nosotros, a pesar de nuestro desentrañamiento, estamos bien abrazados a ella y no la tememos; sólo un edípico puede atreverse a desafiar a la Madre, increpar-la, blasfemar contra ella, igual que hace el orestino respecto a su dios. Los que han matado a la madre dentro de sí son gente que tiene en su interior un desierto, como el segundo Nietzsche. Orestes ha quedado preso y ya nunca más podrá liberarse. Tanto si su extrañamiento es culpa de la madre o de él mismo, se ha quedado en el abismo del desarraigo, hostil. Hemos visto que hay sólo un anhelo más o menos enajenado y tres desarraigos: el alienado, el enajenado y el punitivo, y ahora vamos a hablar de éste último. Tal vez no se me deseó cuando vine, ahora estoy de más adonde vaya, ahora no soy capaz de entrañarme, ahora no sé responder con amor y respondo con el odio; siempre habrá odio en mi amor y hacer la vida conmigo es tarea imposible. Ahora mi amada es extraña como antes mi madre, y no sé si mi entrañamiento es venganza o amor. Nadie puede hacer nacer en mí la ternura que nunca tuve, vivo en el hielo de una radical soledad. En el anhelo hay la incapacidad de amar, pero en el desarraigo se está en el odio; siempre el amor desarraigado será hostilidad, de él proviene el *maltrato a la mujer*, que ahora los medios denuncian y que sólo desde el desentrañamiento puede entenderse. Puesto que no me puede acercar a ti el amor, me acercará el odio y nuestro entrañamiento será desesperanza. Parte de la enajenación, de sentirse robado. Su amada ahora como antes su madre, no sólo no lo ha recibido sino que lo ha saqueado y él no puede tenerle más que rencor. En el desarraigo se es tan pobre que sólo se puede odiar, no se es capaz de perdonar, y puede producirse en él la agresión, porque el entrañamiento está roto. Orestes es un extraño que pretende entrañarse punitivamente, quiere vengar la recepción que no tuvo y que lo convirtió en extraño a sí mismo. Sabe que matar a la madre o la amada es suicidarse, pero no puede hacer otra cosa que revolverse contra el origen, contra sí mismo, contra la propia vida. El entrañamiento que es la vida más o menos desentrañada que tenemos Orestes necesita matarla, aunque de esta manera se quede sin posibilidad de darse, inerme; entonces sólo podría suplicar a un dios opresor. Tan ferozmente como se ha sentido tratado, así hará él. «Un adolescente que asesinó a la madre, exclamó después: 'no podía soportar que me dejara'. Otro, un joven que colocó un bomba en el equipaje de la madre antes de que ésta subiera a un avión, explicó: 'decidí que nunca más me abandonaría" (2 275). No puedo vivir sin ti, pero contigo todavía es más imposible, la única salida es acabar. Tal como se muestra en la tragedia de Esquilo, matar a la madre consiste en hacerse pasto de la locura; pero este drama es masculinista y hace culpable a la madre, tiene la concepción de Jung y su concepto de «madre devoradora" (Sím 376), a la que hay que matar para sobrevivir, la que extraña en lugar de entrañar. Juzgándola jungianamente, la *Orestiada* será «la típica lucha del héroe solar contra el dragón ballena, y de éste sabemos que es un símbolo de la *madre terrible*, de las fauces voraces de la muerte en que el hombre es despedazado y triturado. Quien vence a ese monstruo gana una juventud nueva o eterna" (264): esto es lo que tal vez buscara Orestes; obtuvo todo lo contrario. La madre como amenaza es desarraigo, implica el encerramiento y la hostilidad del infante o amante en contra de ella; el anhelante quedaría supeditado y no podría verla así, por ejemplo, a Lady Macbeth, el anhelo no permite a su marido mirarla desarraigadamente; hay que estar a la defensiva y en su contra. La madre terrible es la coartada que monta el amante hostil —el infante tan sólo podría vivir-

lo—; quien no es capaz de entrañarse y se desarraiga le echa la culpa a su compañera de entrañamiento. Es el desarraigo el que la ve así: «Algunos infantes separados de la madre «expresan activo desagrado, o desprecio, o miedo hacia la madre" (2 266). A la madre devora-dora podría oponerse el infante devorador, del que habla Nóvoa, y el entrañamiento como devoramiento: ello sería expresión del coito orestino: el asesinato de la compañera de entrañamiento en intento entrañal desesperado, así hay que entender al violencia coital. La exageración de Jung a este respecto se ve en su versión de la comunión mística: «Sin duda el iniciado comprenderá, aun sin explicación elocuente, qué tensión expresa Apuleyo en su magnífica oración *Regina coeli* al agregar a la Coelestis Venus la *nocturnis ululatibus horrenda Proserpina*': se trata de la terrible paradoja de la imagen *primordial de la madre" (Arq* 99); pero no es así; yo he participado muchas veces en estos misterios, en ellos hay alaridos sí, son su parte catártica, pero a pesar de ello su armonía y su paz son inenarrables. Aunque no podemos negar que haya madres extrañas, generalmente el entrañamiento infantil minimiza sus efectos; este desentrañamiento se expresa mejor con la imagen de la 'madre de alambre' de los Harlow; esta otra implica violencia, se la convierte en monstruo para después lanzarse contra ella; el entrañamiento primordial —lo mismo que el místico— desconoce un tal extrañamiento, casi todo lo entraña. El dios Marduk, el Orestes babilonio; mató a «la tumultuosa Tiamat, la madre de todos" (91); pero antes tenía que hacerla malvada: «Padre mío, Tiamat, la que nos engendró, nos odia" (99). Este es el intento orestiano; en el edipismo, por el contrario, queda supeditada la dación a la recepción. El orestismo pretende vencer a la feminidad; el edipismo queda a ella supeditado; el entrañamiento supera esas dos vertientes del desentrañamiento: quedar potenciado. Mejor es esto último, pero si hubiera que elegir entre los otros dos, el edipismo es preferible, porque es más vital.

posibilidad de una terapia entrañal

En Freud el protagonismo está en el infante, pero es orestino, pues afirma la existencia de una madre primordial fálica. El buitre interpuesto en el cuadro de Leonardo entre el niño y su madre, que a nosotros nos parece la separación ominosa del desarraigo, lo interpreta él como el falo de la madre. El falo que ve Freud es lo que aleja al niño de su madre dual, es un reproche a esa dualidad que lo ha dejado desvalido; es ausencia de recepción, es dación imposibilitadota del entrañamiento. Se trata de una madre o dos, es decir, de ninguna, que el niño ve como agresiva. Pero Freud dice lo contrario: «La atracción erótica emanada de la persona de la madre culmina pronto en el *deseo* de su genital, que el niño supone ser un *pene*" (1596). ¿Cómo pueden confundirse y ser sustituidos los dos pechos por un falo?; eso es pasar de la heterosexualidad a la homosexualidad. Los pechos acogen y alimentan, a su calor me completo, se acabó la soledad, me duermo. La limitación de Freud es su masculinismo: «De todas las imágenes de la infancia, por lo general extinguidas ya en la memoria, ninguna tiene para el adolescente y para el hombre mayor importancia que la del padre" (1893). Cuando murió su madre piensa que *«seguramente* los valores que atribuyo en mi interior a la existencia habrán experimentado una transposición considerable en los estratos más profundos" (Egist 446); se lo imagina, es una consideración puramente teórica; en cambio cuando muere el padre: «tengo la sensación de estar *totalmente desarraigado*" (3549). Su desarraigo es paterno, y lo mismo la otra vertiente desentrañal; dice de la mujer: «Su anhelo de poseer un pene, anhelo en realidad inextinguible" (3410); para nosotros, por el contrario, el desentrañamiento es materno. Puesto que su 'libido' está

encaminada hacia el padre y no hacia la madre, podemos considerarlo orestino. El Uno es para el origen, y a partir del falo divinal, todo el juego de la castración de la masculinidad de la mujer y del hombre; y las mujeres son varones castrados y los hombres andan temerosos de que se los castre, y los dos sexos adorando al Falo, olvidados de sí mismos, extraños a la vida. Es éste el punto de partida de la doctrina de Freud, que sólo muy lentamente se encamina a la dualidad sexual y a la heterogeneidad. Los dos pechos desaparecen ante el falo, con lo cual la integración primordial originaria es imposible, el infante se entraña con un falo, consigo mismo, el entrañamiento es desarraigo, soledad. Lo temible no es el padre mundano sino la madre hecha padre, el complejo de Orestes que ella misma sufre, por eso lleva un falo, se ha vestido con él, la hembra masculinizada que no puede hacer otra cosa que enajenar. El falo oculto de la madre es más difícil de desbaratar. Es la madre que entraña como padre, la madre castrada, que odia y envidia la masculinidad infantil. La madre serpiente, a la que Kafka acusa de no ser más que una mandada del padre, la madre que no da vida sino mundo, que nos arroja; en esto consiste el aporte de la madre al desarraigo, ésta es la auténtica madre terrible porque me teje en su extrañamiento y ya no podré salir jamás. Parecía que no había desarraigo en Freud, que sólo había anhelo; el freudismo es un entrañamiento imposible con una madre que interpone entre ella y yo un fantasmal falo. No hay integración en Freud, no hay más que el Uno, el gran Falo, la única realidad, y todos de rodillas ante él. El entrañamiento primordial es un infante abrazado a un falo, él mismo masturbándose, la niña buscando el suyo desesperada. En el mundo reina —siempre ha sido así en el deísmo, también en el ateísmo freudiano— el Falo. Lo que se rechaza de la consciencia aparece con fuerza acrecentada en lo inconsciente; es lo que le ha pasado a Freud con el deísmo: era mejor que la figura del dios estuviera fuera presidiendo nuestras vidas de hombres y mujeres. Hemos derribado su altar y la mujer que abrazaba se me ha convertido en el dios rechazado. Al enemigo es mejor tenerlo fuera y rendirle pleitesía y que nos deje así hacer nuestra vida, que de lo contrario es imposible. La feminidad es recepción e integra y aumenta mi dación y yo también la suya; para Freud o es pasiva o fálica, yo prefiero lo primero, algo quieto que al menos no me agreda y puedo imaginar que me está recibiendo. Para nosotros el cuadro de Leonardo es una hermosa ilustración del nacimiento de Narciso y de Orestes: el infante recogido en sí mismo ante el temor de su madre fálica, pues se trata de una madre (¡dos!) que no recibe, madre extraña y extrañadora, que expulsa: con una madre así el infante necesariamente se halla solitario y se desarraiga. Se creía recibido y se descubre echado, un padre disfrazado de madre. El falo es hacia fuera para ser clavado, si la madre lo tiene es porque desea no recibir sino ser recibida ella a costa del hijo, ella la protagonista, ella la infantil y el infante tendrá que intentar hacer de madre. El falo no acoge, asusta; por lo tanto la madre fálica es extrañadora. Es una madre-dios, que sólo sabe imponer, a la que hay que fingir que se ama, una madre externa, que no humaniza, en la que se vive de apariencias, en la que no fructificas, falo enhiesto que pretende todo el protagonismo para sí, en donde el infante aprende su narcisismo; y lo mismo que hay una madre fálica, hay también una compañera erótica fálica: te crees que estás acostado con una tía y es un tío y te ensarta. Madre que no ampara del mundo, que nos arroja huérfanos. Es una madre padre que te hace solo por fuera, te pones un uniforme y por dentro arena. Ante la cual hay que arrodillarse, aparentar, portarse bien, arrepentirse de los pecados, hacer voto de obediencia, por la que entras en el cuartel, te

ponen firmes, cantas el himno, prometes sacrificarte. Madre que amenaza, castiga, te sometes, Madre lobo de Caperucita disfrazado de abuela,

Madre que sería un descanso si se fuera, que no acaricia, no tiene sonrisa, carne de falo áspera.

Se nos eriza la piel a su contacto, nos sale pelambre como a los zorros y los gatos, nos refugiamos en la conciencia.

Madre que no es placentera, que busca en nosotros el placer para ella. Madre que quien nos diera no haberla tenido, habernos parido directamente al mundo.

Madre acorazada, soterradamente observándote y el falo inmisericorde,
con un fusil ametrallador hacia nosotros,
que no recibe, expulsa,
que no abraza, clava,
que no acaricia, hiere,
que no ama, espanta.
En lugar de dos tetas tiene un falo,
es la que me ha enseñado a masturbarme solitario, ella hace lo mismo, no desea abrazar mi cuerpo, prefiere ordeñar su falo.
A veces es ella la que me masturba, que me contente con eso, que ella no puede recibir, que su falo le estorba entre las piernas, que me vaya, que ella se halla ya ocupada con el suyo.
Que no la moleste, que aprenda de ella, que lo único que hay importante es el mundo —vida no hay—, ante el que ella también se arrodilla,
el Padre falo.
Al ponerle entre las piernas un falo, Freud niega a la madre, niega la recepción, niega la masculinidad que ella propicia.
Ante la dación fálica, todos somos vaginitas dulcemente lubricadas, dispuestas para cuando nos toque, disciplinadas, monjiles, con volantes.
El infante que buscaba el calor de la madre se tropieza con el falo enhiesto y huye espantado.
Él detrás persiguiéndolo,
clamando socorro,
que esta madre no abraza,
no dice 'amor mío'
no arrulla, no alimenta,
sólo tiene dos tetas flácidas
y entre los piernas la amenaza
de un horrible falo.
La madre fálica no quiere entrañar,
no sabe, le repugna,
le asquea recibir: ella sólo quiere ejercitar,
imponer,
penetrar,
entrar y salir
eyacular
con su precioso falo.

En Freud está dentro un animal sediento u opresor, una bestia encadenada, eso somos; en cambio otra línea de pensar: Rousseau, Marx, es la sociedad la pri-

mera. Si hacemos una sociedad mejor, la persona mejorará. Nosotros también pensamos que es la integración la causa; que podemos reintegrarnos. Para Freud somos bestias reprimidas, con las que hay que lograr un ten con ten. Que la vida es integración se ve en la oración, que es lo contrario del psicoanálisis: en éste sólo hablo yo: expresión; en la oración me estoy comunicando con una deidad, mi dación con mi recepción y al revés. La expresión no satisface, echo toda mi mierda, ellos quedan enmierdados y yo sigo mierdento, poco he alcanzado; en cambio si logro una integración en la que mi tensión se calme, todos salimos ganando. No por mucho que saque y represente voy a conseguir eliminar eso, que seguirá saliendo; pero no si logro un momento de calma, paz y no representación. Para Freud dentro está el 'ello', al que hay que domar; es una concepción animista. Para nosotros, dentro no hay más que fisiología, la única vida es la integración; ¿y mi avaricia, y mi vanidad y mi agüilla?: enajenación y alienación. La vida no está en mí, hay que hacerla; tú me vienes aquí y me sueltas toda tu mierda, en lugar de llenar esto con tu angustia y angustiarnos, cálmate con nosotros. La vida es cosa de dos; y cuando estoy solo, de mi mismo con mi diosa. No es una pasión y una bota encima y a veces quitas la bota; es darse y recibir. Quien se expresa sólo a costa de los demás, no sale de sí, se va como ha venido y deja a los otros machacados; en cambio si se comunica su dación tiene que hacerse receptiva. Y si se expresa y comunica entonces alcanza la paz. En la unión erótica ambos logran habitar en los dos lados; cuando uno queda anheloso parado, el otro también; cuando uno se expresa bestialmente el otro queda machacado; en el desarraigo él se expresa a costa de ella, solo existe él, ella es un medio. Para Freud la vida es expresión, su teoría comenzó con la interpretación de los sueños, soñar es sólo desear, pues en ellos no hay comunicación. Por lo tanto el concepto que tiene Freud de la vida es unilateral, vivir es expresar un deseo, conseguir expresarlo a pesar de la represión. Esto se parece al arte, pero no vale ni para el eros ni para la praxis ni para el espíritu. Por eso Freud es proclive a interpretar el arte y el complejo de Edipo es arte. La vida es expresión y su represión; cuando no se alcanza, la expresión queda reprimida, se produce la neurosis. Freud no sabe de comunicación ni menos de unión y comunión; por eso pasa en seguida con el infante a la exclusión, lo introvierte autoerotizándolo, a partir de ahí comienza su bregar. Parece una teoría masculina, pero la expresión está reprimida, y tiene que ir sacándola del paciente a cucharaditas: expresión que no se expresa, el neurótico es un ser femenino. La vida es expresión parada, anhelo, agüilla, expresión mediante síntomas y hay que intentar que se exprese sin esos subterfugios; cuando el paciente ya lo hace, no por eso ha alcanzado a vivir; le falta todavía la comunicación y el nivel vital superior. Se escinde narcisista de la madre y se encierra en sí; hemos conseguido que salga del caparazón; pero todavía no ha comenzado a vivir, ya puede expresarse, pero si no se comunica volverá al aislamiento. Volverá a masturbarse más o menos simbólicamente con la amada. El psicoanálisis es sólo la mitad; puedo relacionarlo con mi propia realización poética y su teorización. Como el artista y también como el filósofo, Freud se expresa en su obra: «Mis logros fueron consecuencia más de mi carácter que de mi intelecto" (Ep 448); la obra de arte es la neurosis o el sueño y el psicoanálisis su poética. Su interpretación de obras de arte es semiestética, pues además de que obtiene formas —la elaboración de los sueños, su condensación, etc. y podría hallarlas también en la obra literaria— las une al fondo. La diferencia es que el psicoanálisis busca la verdad del sueño o la neurosis —cuál es el

fondo de mi agüilla, qué hay debajo de ella— y la poética la belleza, pero que no es solo formal pues tiene también un fondo o verdad; y así como la poética consiste en relacionar la forma hallada con su fondo, también la investigación psicoanalítica, la diferencia está sólo en el énfasis, que la poética pone en la forma y el psicoanálisis en el fondo. Desde esta perspectiva sólo se pueden interpretar obras esenciales es decir, cuyo fondo alcance la cala primordial, de la que la erótica es trasunto, lo cual permite despreciar todo lo artístico anecdótico. Pero se podría llegar mejor a ella con la participación no de uno solo sino de los dos agonistas: el estudio de la integración erótica de los amantes nos acerca a la infancia de ambos y desde aquí hallamos luz para interpretar de nuevo la integración erótica, ahora profundizada. Del mismo modo puede vivirse la comunión erótica y la mística, de las cuales puede también luego verse su erótica, es decir, una 'poiesis' y una poética, una vivencia de totalidad y su representación. Lo mismo que el psicoanálisis pretende estudiar el ahora de la integración erótica por el ayer de la primordial, nuestro objetivo es la vida adulta, y la infantil nos ayuda a descubrirla. Yo sé de mi anhelo materno por la relación con mi mujer —aquél es irrecuperable— y también por las dificultades de mi oración. Esta interpretación ya no sería psicoanalítica individual, sino análisis de la integración misma. Se trataría entonces de una 'poética erótica' o simplemente, de una 'erótica' de la pareja: el análisis del entrañamiento erótico o mejor, del desentrañamiento desde cada uno de sus dos miembros. La erótica determina más la integración misma que la psique de los agonistas, cuál es nuestro desentrañamiento, si el problema fundamental es de anhelo o de desarraigo etc. Mejorar la integración, el fin es ella misma, o lo que es igual, el fin es la actividad vital no el saber sobre sus agentes. Aumentar la integración, ver sus deficiencias recurriendo a los recuerdos infantiles de cada uno. Al no dirigirse al análisis de los amantes mismos estarán de más las acusaciones mutuas. Se buscaría cual es el desentrañamiento de la unión y se determinarían los medios para lograr su vivificación. Para ello es necesario contemplar la integración erótica como proceso. Ver que el anhelo no ama y que el desarraigo odia, que el primero depende, pero no alcanza a ver al otro como 'tú', que no sale de sí, que necesita de él pero no sabe de sus necesidades, que si el anhelante apenas se da cómo va a recibir y por lo tanto comunicarse. Probablemente la dación infantil sea anhelante desde al comienzo, el infante tiene un largo trabajo por delante; el desarraigo probablemente suceda después, cuando el infante tiene intereses propios; conforme aumenten aumentará, al comienzo sólo podría ser desentrañado, hasta que no es capaz de recibir. Por lo tanto, podría decirse que: a) la dación sola es desentrañamiento; b) es antes el desentrañamiento que el entraña-miento; y c) al comienzo el paraíso tenía forzosamente serpiente, pues el entraña-miento primordial como el amor, no fue regalo de nadie, hubo que hacerlo. Esto también nos indica que la integración erótica como sucesiva de la primordial tiene un estadio primero imperfecto desentrañado y, si queremos expulsar de él al extrañamiento, tenemos que ir logrando —sobre todo el hombre, que es el más problemático— recibir y, por lo tanto amar. Decir que la unión erótica es amor es demasiado; cuando alcanza a ser verdadera unión sí, pero ese es el nivel vital más alto; puede quedar en la expresión; en el lado receptivo se alcanza antes el entrañamiento, la comunicación casi lo es. Yo no sé en la mujer, pero en nosotros se necesita un largo entrenamiento para lograr amar a la compañera, saberla y cuidarla, no reducirse a anhelar y desarraigarse. Para que el eros alcance a ser amor y juntar la expresión con la

comunicación, yo no sé en otros, pero un anheloso como yo que plantea exigencias, que no sabe salir de sí, necesita un proceso largo y trabajoso. Pero no todo consiste en amar, es decir, comunicarse; es más fácil la recepción, pero la integración no está lograda todavía, pues hay que conseguir también la expresión. Por lo tanto hay que decir que una integración desentrañada tiene que lograr hacerse entrañamiento, en el que ambos se expresen y también se comuniquen; la comunicación sola —el amor— no alcanza más que a ser servidumbre. Que la integración erótica llegue a ser entrañable, que los dos lados se den y reciban, en eso radica el que una unión lo sea. El desentrañamiento es el punto de partida, el entrañamiento sólo es logrado si los dos miembros alcanzan a ser duales y en la medida en que lo son. Al final, cuando mi suegra se puso enferma, a mi suegro le vi una sonrisita de que no era él quien se iría antes —después resultó que ella sanó y él se murió—, eso demostraba o que aquella unión no había alcanzado el entrañamiento o que se había deteriorado. Tan importante es el bien del otro como el mío, porque si él es feliz también lo seré yo. La solidaridad con los compañeros en el trabajo es difícil, pero la erótica también lo es, a pesar de que aquí lo externo no es más que la otra persona —con los hijos es más fácil. Una integración erótica tendrá que partir de la humildad de reconocer que se halla desentrañada, para así lograr el entrañarse. Importa más la unión que los unentes, colaborar para aumentarla y de esta manera creceremos los dos; si intento mejorar yo expensas de ella no lo conseguiré. Anheloso no es sólo el que está continuamente exigiendo, también el que dice que ya no puede soportarla, siempre está quejándose, que me voy de casa, y sueña con una mujer ideal; de esta manera huye, sin embargo yo me fui y volví. Por lo tanto, basados en el psicoanálisis y no buceando en el interior del agonista sino en la integración erótica misma desde sus miembros, pues la pareja erótica no tiene otra existencia que la vivida subjetivamente, se puede alcanzar la erótica de la pareja. Pasamos de lo latente a lo patente, de lo interior a lo exterior, de lo vivenciado solitariamente a la convivencia, del 'yo' al 'nosotros'. El ello invade al yo, el yo está supeditado al ello: ¿en mi soledad? Hará falta integrar eso con otro ello y otro yo: me enfado con Carmen, porque ella me acosa, el ello de ella se da a mi yo, que no puede recibir tal invasión y mi ello le responde más enormemente: pues entonces es la integración lo que me ha hecho —enajenación— responsable: me siento víctima y explotado. No es necesario ningún ello. Pero Freud analiza a solitarios deseantes, unos seres humanos especiales separados ya en la infancia, personajes de Becquet, culpables ante el padre por desear a la madre: esta es el personaje único de Freud, que es él mismo. El psicoanálisis hurga buscando en lo latente; nuestra filosofía mira lo patente: la integración erótica es espejo de la primordial, no hay que buscar en lo profundo, está a las claras, así como es mi relación con mi compañera erótica fue con mi madre porque aquélla condiciona ésta. El psicoanálisis es introverso y exclusivo y, en este sentido, femenino: la libido que se retrotrae al agente, el deseo, la represión, lo inconsciente; la masculinidad es lo patente; nosotros somos extraversos e inclusivos, todo lo hacemos a la luz de la integración, la vida esta toda ella aquí fuera, ni soterrada allá abajo ni en un utópico cielo, y el mundo puede mejorar, pues no es la consecuencia de instintos soterrados que afloran y lo invaden todo sino de integraciones deficientes. Nuestro método para hallar el desentraña-miento es más fiable que el psicoanalítico, pues no se trata de pasividades —intuición o representación— ni de interpretaciones que nunca son del todo fiables, sino de actividades; nos encontramos dentro de la

vida no en su inerte y escindida representación; somos realmente eso que vemos pues los hechos lo demuestran sin posibilidad alguna de ignorarlos: en el momento crítico yo actué de esta manera, si volviera a presentarse otro igual volvería a actuar del mismo modo. A través de la relación con el psicoanalista en Freud se llega a la relación entrañal; nosotros nos valemos de la integración erótica, que es el efecto de ella; es ésta presente la que importa, el interés de aquélla es por ser su fuente y sabiéndola sabremos las posibilidades de ésta. Al ser realizada por la propia pareja: ver sus problemas y relacionarlos con la infancia de los dos, no necesitaría de intermediario. Como ayuda pueden valer dramas, novelas y películas; sólo en la literatura se ha tratado la integración erótica, pues es su proceso lo que constituye esas obras. El psicoanálisis y la literatura —su drama fundamental es *Edipo rey*— están necesariamente relacionados, pues en ambos casos se trata de integración erótica, en uno de su análisis y en el otro de su síntesis. El psicoanálisis analiza el drama erótico sólo desde uno de sus agentes: Edipo, pero no Yocasta; es necesario ver también la otra parte. Freud con la exclusión pierde el entrañamiento primordial, intenta recuperarlo en la sesión terapéutica, en la que él es la madre —padre— y el paciente el infante: que se da y él lo recibe, pero no se trata de una integración en la que renazca desentrañado. El terapeuta es un padre, no podría ser madre aunque fuese mujer, pues aquí se intercambian representaciones no amores. Sólo se puede sanar del desentrañamiento —aparte de la comunión y del espíritu— con la unión erótica, alcanzando la «materna radicalidade última da que nace toda renovación» (Rof *Mito* 62). Que nos impulse que nos acrezca, que nos llene de entusiasmo, que haga nuestra existencia interesante, osada, creadora; y eso sólo puedo dárnoslo la unión erótica misma. La representación es necesaria, pero tiene que ser de los dos por ellos mismos analizando la convivencia, es el aspecto catártico, que hay que completar con el vivificativo, recuperando así la vivencia de totalidad y la entrega infantil: si consigo darme como entonces me sentiré recibido igual; puedo recuperar el entrañamiento puesto que lo he vivido y sus huellas han quedado en mi cerebro; esta es la única manera.

Capítulo cuarto
HONDOR

§ 15. *Movimiento, tiempo, espacio*

La vida es *actividad* dativo/receptiva, que se continúa: *movilidad*, pero no indefinidamente, sino en un proceso: *movimiento*; lo mismo sucede con la *temporalidad* y el *tiempo* y la *espacialidad* y el *espacio*. Es movilidad: en el coito, en un partido de fútbol. Una acción/pasión quieta estaría muerta, su vitalidad la hace móvil, que no significa posibilidad de movimiento sino movimiento real, pero general; al hablar de él en sentido lato —el que tendrá en esta investigación— nos referimos al humano, y no desde el punto de vista científico: calculable, regulable y previsible, sino como nosotros lo vivenciamos, como la realidad más primaria. Es interior y exterior. Se distingue de 'fuerza', 'energía', 'impulso', que hablan sólo de capacidad. Vida o movilidad es el movimiento vivido por el viviente. Entregarme a él o recibirlo es salir de lo adocenado, de la rutina de lo que ya se sabe y pasar a otro «donde la novedad brota sin cesar, donde la evolución es creadora» (Bergson *Pens* 25). No otra cosa es la vida; hablando de movilidad nombramos lo primordial de ella. Es llama, que desprecia aquello de lo que arde, que apenas deja rastro, así se vive en la infancia, más que enjuiciando, entregándose a la movilidad: un niño es tan impalpable como el viento, estaba aquí y ya está allá lejos; y la niña, más receptivamente: cuando le pregunté a Carolina si quería ser la entrenadora de las más pequeñas, no necesitó ninguna razón para rechazar con un gesto de desprecio mi propuesta; hasta que no me di cuenta de su esencial movilidad no pude entender nada de la niñez, entonces intenté yo también hacerme un poco así. La oposición entre movilidad y representación me lo muestra el sueño de esta noche: soñaba y me despertó un ruido; me levanté a cerrar la puerta. Cuando regresé al lecho tenía dos opciones: o investigar mi sueño, que me parecía interesante, o volver a ponerme tras él, soñándolo. Cuando uno duerme, juega, poeta, puede darle más importancia a la acción/pasión o al saber qué está pasando. Esta noche, de nuevo en el lecho, si me ponía a discernir el sueño perdía la dormición misma. La representación no puede actuar de otra manera que congelando el movimiento; vives en movimiento, en la inmovilidad solo eres. El representismo lo considera inevitable: «Si todas las cosas se mueven, nada será verdadero" (Aristóteles *Met* 1012). Nos encontramos en la alternativa de representar o vivir. Que todo es movilidad, que sólo permanecen *quietas e inmóviles* las representaciones, lo ha dicho hermosamente Nietzsche: «¡Oh hermanos míos! ¿No fluye todo ahora? ¿No han caído al agua todos los pretiles y puentecillos? ¿quien se aferraría aún al 'bien' y al 'mal'» (Zar 279). Pero es Bergson quien estudia esta dualidad mortal convirtiéndola en su obsesión filosófica: «Esta duración (llama así a la movilidad), que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y de expresar, se siente, se vive" (13); «por un lado lo geométrico; por el otro, lo vital" (59). Nos será útil comparar la concepción de ambos filósofos, para mejor determinar la nuestra. Si entendemos representativamente la frase de

movilidad

Nietzsche vemos que, como Heráclito, dice que la movilidad atañe a todas las cosas y que, por lo tanto, no tiene sentido afirmar que algo determinado es bueno o malo; Bergson, en cambio, habla sólo del fluir vital, de la movilidad como aquí la entendemos, que no puede ser captada por la representación científica; no rechaza la representación en general, sólo dice que es inadecuada para captar la vida. Pero si entendemos a Nietzsche desde sí mismo, su afirmación es la de una persona vital, para la que ha desaparecido toda barrera representativa; entonces los dos quieren decir lo mismo, sólo que Nietzsche lo hace desde dentro, como un artista. Esto nos lleva a una segunda cuestión que Bergson nos plantea al decir que la vía de acceso a la movilidad sólo puede ser la intuición, que él devalúa: «la intuición... la atención que el espíritu se presta a sí mismo" (76); por lo cual inevitablemente tiene que hablar en ella de 'conciencia': «Intuición significa conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia" (31). En esa 'intuición' fluimos receptivamente: cuando oigo música quedo acariciado por esta nota y por ésta y por la otra, a las que le hurto alguna mirada consciente. Sin embargo afirma también que sólo la intuición, tal como nosotros la entendemos, puede acercarse a la movilidad: «Nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición (en el sentido de él)... puede sernos sugerida *indirectamente* por imágenes (nuestra intuición), pero no se podría... encerrar en una representación" (156); tendremos que detenernos aquí para aclarar los conceptos. La representación es rechazada y la intuición —la nuestra, a la suya le llamaremos 'atención'— es admitida sólo con condiciones; nosotros hemos afirmado en la poética que la intuición nos da la dación/recepción misma; que nos da la movilidad, no indirectamente, como dice Bergson, sino ella misma. La representación no nos la da, porque entre ella y nosotros pone un *es*, que es como la cámara fotográfica de la que resulta una foto del original intocado. La representación, dice Bergson, es incapaz de captar la movilidad, porque «al ser su esencia un continuo pasar, ninguna de sus partes permanece todavía cuando otra se presenta. La superposición de una parte a otra con intención de medirla es, pues, imposible" (12). La representación no puede recibir la movilidad porque necesita ponerle un *es* a cada uno de sus momentos y no le da tiempo, porque en seguida viene otro momento y otro, siempre diferentes. Pero no es sólo por esto; la movilidad podría representarse, como puede representarse todo, mejor o peor —esta obra es un intento de ello— lo que sucede es que la movilidad es mía y yo quiero que la re-presentación me la dé tal como yo la vivo; eso ella no puede, sólo puede darme una mala foto. En cambio la intuición sí puede. Hemos dicho antes que Nietzsche hablaba de la movilidad desde ella misma, vamos a ver si se ha valido para ello de la intuición. Tendremos que poner aquí el poema completo; helo aquí, de violencia y pasión épicas:

«Cuando el agua tiene maderos para atravesarla, cuando puentecillos y pretiles saltan sobre la corriente: en verdad, allí no se cree a nadie que diga: 'Todo fluye'. Hasta los mismos imbéciles le contradicen. '¿Cómo?, dicen los imbéciles, ¿que todo fluye? ¡Pero si hay puentecillos y pretiles sobre la corriente!

Sobre la corriente todo es sólido, todos los valores de las cosas, los puentes, conceptos, todo el 'bien y el 'mal': 'todo eso es sólido'

Mas cuando llega el duro invierno, el domador de ríos: entonces incluso los más chistosos aprenden desconfianza, y, en verdad, no sólo los imbéciles dicen entonces: '¿No será que todo permanece inmóvil?'.

'En el fondo todo permanece inmóvil', esta es una auténtica doctrina de invierno, una buena cosa para una época estéril, un buen consuelo para los que se aletargan durante el invierno y para los trashogueros.

'En el fondo todo permanece inmóvil': 'mas contra esto predica el viento del deshielo'

El viento del deshielo, un toro que no es un toro de arar, ¡un toro furioso, un destructor, que con astas coléricas rompe el hielo! Y el hielo ¡rompe los puentecillos!

¡Oh hermanos míos!, ¿no fluye todo ahora? ¿no han caído al agua todos los pretiles y puentecillos? ¿Quién se aferraría aún al 'bien' y al 'mal'?

'¡Ay de nosotros! ¡Afortunados de nosotros! ¡El viento del deshielo sopla!' Predicadme esto, hermanos míos, por todas las callejas!»

En cuanto al fondo, vemos inmediatamente que no se trata aquí de un razonamiento filosófico, no se trata de representación; las hay, pero están al servicio de la emoción. Se pretende alcanzar, en un *in crescendo* imparable, el derrumbamiento de todas las barreras, de todo lo que no deja que el sentimiento triunfe libremente; se vale de representaciones para destruir la representación misma. Es una vivencia de ebriedad, de éxtasis, que podría ser tanto erótica como mística: entonces el mundo, que antes nos enajenaba, es una pobre piltrafa; recuerdo cuando Carmen y yo nos enamoramos —en los años 60—, nos besábamos en cualquier lugar por serio que pareciese, sin importarnos ni el bien ni el mal, vivíamos por encima de eso. Pero volvamos a nuestra aseveración más importante. Decimos que la intuición nos da la misma movilidad. El poeta-filósofo va fluyendo en la creación, viviendo al mismo tiempo que va escribiendo; no se trata de dos cosas, como cuando tengo un sentimiento y escribo: me pasa esto y esto otro; pues no se trata aquí de re-presentación. El autor se encuentra embargado por *esa* emoción, eso que está ahí escrito es lo que él sentía, lo que nosotros recibimos y vivimos ahora como él antes; su vivencia es la nuestra. Para transmitírnosla no se valió de ningún *es*, aunque aquí haya muchos están supeditados al poema en el que no son más que piedras de construcción. El poeta se halla en la montaña en invierno y alucinadamente va convirtiendo lo que ve en una pasión en crecimiento hasta la absoluta libertad. Eso que ha vivido en ese momento no podrá repetirlo, está vivido como esta escrito y si después él quiere revivirlo tiene, como nosotros que leer lo escrito, porque la vivencia ha quedado ahí, es ésa, dada por la intuición e intuitivamente recibible. Si nos hubiese contado representativamente lo que sintió en aquel momento, sería representación que hablaría a nuestra capacidad de re-presentar, de captar simulacros de las cosas, no ellas mismas; podría decírselo a todo el que se lo preguntase sin necesidad de leer el poema, porque la representación es inerte como una cosa pero, como ella, permanente. Dice Bergson que la movilidad «no se podría representar por imágenes... (que) ninguna imagen proporciona totalmente el *sentimiento* que yo tengo del fluir de mi mismo" (153); pero la imagen no es representación, en la intuición no hay ningún 'es' separador'; y si lo que sintió Nietzshe es lo que está en el poema, yo puedo hacerlo mío; es el mismo sentimiento sentido por dos personas diferentes, el mismo en cuanto que él mismo; diferente en cuanto lo sienten dos personas distintas. Cuando, desde su plano representativo, habla de la movilidad, *traduce*, sin saber que lo hace, la intuición —adición— en que consiste, repasemos sus citas: «donde la novedad brota sin cesar, donde la evolución es creadora»: parece que está resumiendo representativamente el poema de Nietzsche, refiriéndose a la adición que crece; «al ser su

esencia un continuo pasar, ninguna de sus partes permanece cuando otra se presenta»: también representación de la adición, en la que cada momento va siendo superado por el siguiente, como en el poema. Otras citas: «Creación continua, surgimiento ininterrumpido de novedad" (17); «la novedad radical y la imprevisibilidad" (18); «continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad» (33): en todas ellas se refiere representativamente a la adición sinestante. Él se fija sobre todo en esta forma; también podría hacerlo en la síntesis, y hablar de las dulzuras (conestancias) continuas de las caricias en un coito que van alcanzando el climax, o de la cadena de remordimientos (constrastancias) de un enajenado lascivo, o de la maravillosa libertad de irlo tirando todo por la ventana (desestancias de uno que se libera); también, es de la más compleja sobrestancia. La intuición no tiene ningún *es* separador, nos mantiene en la acción/pasión misma. Concluyendo este razonamiento, podemos decir que Nietzsche y Bergson han visto la movilidad y han contrapuesto el enfoque vital con el representista; pero se han quedado ahí. Ninguno de los dos ha sido capaz de hacer de la movilidad un pieza de algo más complejo. Es más o menos alta, no es lo mismo la espontánea que la unitiva; es también ancha, no es lo mismo la dativa que la receptiva, o una de ellas sola que la integración de ambas; es también honda, la movilidad se integra en un proceso.

El representismo filosófico secular, que no sabe hablar sino de cosas, necesita un algo en qué poner: 'es callado', 'tiene la mala costumbre de escabullirse siempre', etc. Se necesita un soporte de cualidades que imaginamos que no pueden subsistir *sine re substante*. Es Aristóteles el campeón de esta concepción: «El ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a *un solo principio*. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la sustancia; otros, porque son caminos hacia la sustancia, o corrupciones de la sustancia o privaciones o cualidades de la sustancia o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia" (*Met* 1003 5). Otra teoría, radicalmente opuesta: «Si todas las relaciones, todas las 'propiedades', todas las actividades de una cosa desaparecen no queda la cosa, porque la 'coseidad' es algo añadido por nosotros, por necesidades lógicas, con el fin de definirla y comprenderla" (Nietzsche *Vol* 312). Nosotros optamos por la segunda, porque es lo que vivimos. El representismo es una filosofía de lo inmóvil, más o menos camuflado. Como es ontología, le importan sólo los entes, que están bien en sí, que no se mueven; y si lo hacen, vuelven lo antes posible a la inmovilidad de la que por un momento se han ido. Me recuerda esto el juego del escondite inglés, en el que te mueves a hurtadillas, lo que muestras siempre a tu vigilante es la inmovilidad: no hay más que sustancia, que en las personas es la conciencia. Podría ponerse un cartel: «prohibido salirse de la sustancia o conciencia». Porque la conciencia inmoviliza, por eso es apreciada por el representismo, que suele ser también deísmo. Pero nosotros no hablamos de cosas sino de vida, que es actividad, que no necesita para nada de ninguna sustancia, o en la que la sustancia es la misma actividad. Pues 'Pepe' sólo es sustancia inmóvil en la gramática, como nombre propio. En la realidad, el Pepe que ha ido a pasear a la Casa de Campo no es el mismo que ha vuelto: trae una nueva idea. Pepe, la sustancia, es actividad que se mueve en variación constante que, finalmente —última movilidad—, se muere. No es real el yo, pues no es más que una representación de una representación: conciencia. La realidad —que vivo— es la acción/pasión, 'Pepe' es una entelequia; sólo hay la acción/pasión X, la

acción/pasión Y, etc.. A ese ir al colegio y estar callado, etc, llaman mis compañeros 'Pepe'. Como 'Carmen' es su pintar, su arreglarse, su ir de compras, su decirme 'cariño'; la Carmen inmóvil sólo podría ser Carmen muerta, en sentido vital o biológico. El sujeto no subyace al movimiento: es un sujeto móvil, la esencia no subyace a la expresión: es esencia expresiva, es esencia al expresarse. En su culminación dolorosa, en su dualidad vital, el viviente es gozosa movilidad. El yo es movilidad: «Yo me acontezco a mí mismo... Yo no soy mi cuerpo; yo no soy mi alma... En comparación con una realidad que es puro acontecer, ser alma no es... sino ser materia —más sutil que la otra, pero al fin y al cabo materia" (Ortega *7 203*). Yo tiro al baloncesto con las dos manos; alguien me ve y dice: «Ese...» Pero yo, mi movilidad, ni sabe ni le interesan esas representaciones. Llega ahora a mi cuarto el sonido de una hormigonera, a veces se hace mas fuerte y a veces se debilita, me recuerda a una pareja haciendo el amor, que no es acción sin pasión como en la máquina, pero como a ella le tienen sin cuidado las representaciones: es cuerpos gozantes en ebullición. Para religarme, alguna vez me ha sido útil imaginarme máquina, me ayudaba a ser vida sin conciencia. La sustancia es móvil: «Hay cambios, pero no hay bajo el cambio cosas que cambian: el cambio no tiene necesidad de soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil... Escuchemos una melodía dejándonos mecer por ella: ¿no tenemos la percepción neta de cambio sin nada que cambie?" (Bergson *Pens* 136). ¿Quién se mueve en mí? Yo, que soy acción/pasión móvil. No soy permanente, no soy eterno, soy movilidad, proceso. La sustancia de la vida —tal como es vivida— es la movilidad.

Está relacionado con el sustancialismo aristotélico su concepción del movimiento como *cambio*, en el que se tiene en cuenta no el proceso mismo, sino su resultado; en su filosofía, este concepto es más amplio que el de movimiento, pues no todo cambio lo es, sino sólo el que mantiene en el proceso la cosa misma. El movimiento es para Aristóteles «una de las afecciones propias de la cosa... como cuando el hombre-músico se destruye y se genera el hombre-no-músico, pero el hombre permanece siendo el mismo... en realidad es una afección del sujeto permanente» (*Gén* 319b), por ello el local es para él el prototipo de movimiento, en él no hay duda de que nos hayan escamoteado al caminante durante el camino. Por el contrario, «la generación no puede ser un movimiento, ya que en ella hay un no-ser que llega a ser" (*Fís* 225a), y lo mismo la destrucción. Nosotros no aceptamos esa sustancia en el movimiento, porque no la vivimos: yo era el mismo cuando mandaba instrucción en el patio del cuartel y cuando corría con niños y niñas en el patio del colegio; pero en uno me sentía extraño y en el otro vital. Era yo en esos dos movimientos, pero en uno había una sustancia—conciencia pétrea que me venía de lo alto y se me imponía a mí a los que tenía enfrente, y en el otro yo era un niño más sin esa losa. Podrían presentarme fotos: mire, el mismo individuo, pero desde la vida misma nada hay en común; si la sustancia de lo primero hubiese pasado a lo segundo, lo pararía. En realidad el primero no era movimiento, aunque yo vociferara y los soldados sudaran: era pétrea enajenación; el segundo sí lo era, porque sólo en él vivía la movilidad en su fluir, y es que la sustancia desaparece en el movimiento, Zubiri nos lo dice: «Mientras se tiene procesualidad aún no hay cosa real ni, por tanto, esencia constitutiva» (*Es* 47). Vitalmente no hay sustancia, o ella o él, no pueden darse los dos, o la dación/recep-ción es la sustancia. El movimiento sustancial aristotélico es sólo aparente, ya que en él una

sustancia permanece siempre intacta. Al revés de lo que él afirma, si se mantiene la sustancia se trata de cambio, no de movimiento; pues ese mantenimiento no consiste en otra cosa que en dar primacía al punto de partida y al de llegada sobre el movimiento mismo, a ello se debe su incomodidad en él: «Cuando una cosa está en movimiento, una parte suya está en aquello desde lo cual cambia y otra parte suya está en aquello hacia lo cual cambia" (231); moverse así es desvivirse, pues no se está ni en uno ni en el otro lugar. No; el pasado está olvidado en el movimiento y también el futuro: importa sólo el presente, cuando amo eróticamente; cuando poeto, si tengo un fin *in mente*, la creación se para; en el espíritu, ya no digamos. Ni en la praxis se puede pensar —desde el punto de vista vital— la finalidad como lo más importante. Cuando Gandhi realizaba una actuación no-violenta decía que, más que el resultado, lo que importaba era el proceso mismo, lo único transformador; por eso cuando podía elegir entre una vía rápida y otra lenta, prefería la segunda. Nosotros también hemos apostado por la vida, no por el resultado, el mundo; por el contrario, el representismo aristotélico es un impedimento para vivir el movimiento. No es que no pueda ser representado, todo puede, mejor o peor; es que si lo represento no lo vivo; no puedo hacer las dos cosas al mismo tiempo, aunque si una cosa y después la otra. Pero hay que darse cuenta también de que la vida no es su re-presentación, que no alcanza a ser más que simulacro. El movimiento es la realidad que vivimos; la representación, una especie de mala foto. «Las especies del movimiento y del cambio son tantas como las del ser" (201a), dice nuestro filosofo; pero el ser no es otra cosa que A, B, etc., nos escamotea el proceso, ni siquiera la generación —tal como él la plantea— lo es, también es cosista: «El cambio de '*esto* a 'aquello'., es generación» (*Gen* 319b). Afirma que en el movimiento de ser músico a ser no-músico el sujeto permanece, ¿el Ravel de antes de la lesión cerebral y el de después son el mismo? El anterior se sentía creador, el posterior, un pobre diablo; la sustancia para él era la música, sin ella que se lleven la existencia. Habla también nuestro filósofo del no-músico que llega a ser músico, no ve el 'musicarse' mismo: la paciencia de trabajar tantas horas día tras día; lo mismo en este trabajo mío, lo vital de él es ahora cuando lo estoy pensando, planeando, creando; después, tal vez la obra valga para otros si se meten de nuevo en su proceso, para mí ha dejado ya de tener interés, a no ser como punto de partida del siguiente. Aristóteles le da toda la importancia a lo quieto, a lo muerto, para él existe movimiento «cuando... el cuerpo, *permaneciendo el mismo*, está sano y otras veces enfermo; y el bronce, aun siendo *el mismo*, es esférico y en otra ocasión de forma angular» (Gen 319b); pero el movimiento —que es de lo que tratamos aquí— no permanece el mismo, precisamente por eso es por lo que se enferma: el proceso biológico es ahora patológico; antes no lo era. ¿Y en la cala vital, puede decirse que Eugenio, con su enfermedad de ahora que le obliga a sangrarse cada quince días, es el mismo de antes? En cuanto al bronce, ¿es lo mismo el cacho de material que *El pensador* de Rodín? Es al revés de lo que él dice, en el movimiento permanece lo aparente y cambia la sustancia: yo, de poeta a filósofo, pareciendo el mismo, nada queda en mí en este momento del creador montañero, ahora estoy cavilando como un usurero, antes estaba dejando nacer en mi la belleza; qué me importa que pueda volver a serlo; *ahora* yo soy otro, nada hay en común, mi cuerpo qué importa. La equivocación de Aristóteles es estar hablando del movimiento sirviéndose de lo quieto, que hable del proceso mismo; en él siempre el movimiento es para algo, no sabe de movimientos que se hacen por el gusto

de hacerlos, sin prisa, sin gana de llegar al resultado: jugar, coitar, orar: «Todo movimiento es imperfecto —dice—, así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación" (*Met* 1048b); se pone en el lugar del empresario, se ve que no ha trabajado nunca en la construcción; yo sí, y puedo decir que edificar es levantarse muy temprano, coger el metro atestado, llegar a la obra, ponerte la ropa que tienes allí en un rincón sucia de cemento, acarrear ladrillo... A las doce estás rendido y cuando llega la una, alivio. Sacas tu fiambrera o vas con los compañeros a un restaurante de mala muerte. Y el sábado, cuando cobras, te emborrachas y sólo entonces eres hombre, dejas de ser un miserable mandado; que la casa tarde en ser construida, porque cuando deje de ser obra, habrá que buscar otra, otros compañeros, otro capataz. Así es el movimiento tal como es vivido; al constructor, que lo ve desde fuera lo mismo que nuestro filósofo, «el Hado lo ha encadenado para que sea entero e inmóvil" (Parménides fr 8), y lucrativo; porque el movimiento, entendido como cambio, escapa a la movilidad y se reduce a su resultado.

Lo mismo sucede con el d*evenir*, que es cambio paulatino: es A, que se cambia en B, que se cambia en C...; importan sólo los resultados A, B, C, no el movimiento mismo. «El hombre no es, sino que 'va siendo' esto y lo otro... Ese 'ir siendo' es lo que, sin absurdo, llamamos 'vivir'" (Ortega *Raz* 151); pero ese devenir no alcanza el vivir que es movilidad; el ir haciéndome teniente, capitán, comandante, es sólo un ascenso en el ser, resultados que se van obteniendo en la faena del vivir, y que más que aumentar, disminuyen la vida. En la naturaleza, la semilla tiene que germinar, crecer, florecer, fructificar; estas acciones y no sus resultados son su vivir. ¿Al manzano qué le importaría más, estar diciéndose conscientemente 'soy manzano' o vitalmente fructificar, 'manzanear'? Como el idioma está representativamente petrificado, no tenemos muchas veces palabras para expresar el movimiento; 'manzanear' no sería sólo dar manzanas, que es resultado, sino vivir manzanalmente, 'manzaneando'. El bebé será infante, adolescente, joven, adulto, viejo insensiblemente, no siendo sino viviendo; cuando pasa del tercero al cuarto curso, nota que es algo distinto; pero *ser* estudiante de tercer curso no es *vivir* en el tercer curso, y sí lo es estudiar cabreado matemáticas o entregarse a las dramatizaciones en la tarima de clase. Devenir es hace*rse algo*: representación y conciencia; el movimiento es acción/pasión móvil, para la que los resultados cuentan poco.

temporalidad

Podemos considerar también el movimiento en las dimensiones vitales trascendentes, teniendo en cuenta lo otro, por ejemplo, construir una casa o escribir un poema. Lo trascendido va respondiendo a mi propio movimiento: el edificio va subiendo, el poema se va redondeando. Puedo en cualquier momento decidir averiguar en qué estado se halla lo obrado, parar el movimiento y hacer balance; será siempre un corte representativo. Los resultados van correspondiendo a mi movilidad insensiblemente, hasta que la obra está acabada. Antes de comenzar algo tengo una idea, más o menos clara de lo que voy a hacer, es una hipótesis que nunca se confirma del todo, porque en el transcurso surgen imprevistos que la modifican; es la realidad quien va modificando la idea, no al revés como afirma el idealismo —lo cual sería alienación— hasta que la obra está acabada. Una vez terminada, no se puede seguir obrando en ella, pues la echaríamos a perder, es lo que les sucede a muchos artistas, que no saben dejarla en el momento en que ella lo pide. Cuando la casa está terminada, los obreros se van. Husserl afirma que la actividad trascendente es un devenir inacabable: «Un objeto real del mundo... es

una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante" (*Med* 113). Dice eso porque piensa que lo más importante es la idea y la realidad no hace más que intentar cumplirla, sin conseguirlo nunca del todo; pero si la idea o el proyecto configurase enteramente la obra, entre el comienzo y el fin no habría proceso ni movilidad ni creatividad ninguna, sería un inacabable intento de adecuar la realidad al modelo ideal; así nos han educado, eso sí que es infinito extrañamiento. El movimiento se convierte en opresión si le ponemos como meta una idea: una progresión matemática en la que lo único que importa es el progresivo acercamiento a la idea inmutable; al movimiento se lo orienta en un sentido, útil para algunos. En el idealismo, «el resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto" (Hegel *Fen* 17); con lo cual nos hallamos en la inmovilidad.

Podemos concebir la movilidad y la temporalidad como una fuente junto a un lago: la *vida* mana *tiempo*, la movilidad es la fuente; el tiempo, el agua estancada. La vida es mi movimiento; el tiempo, nada más que pasada existencia. El árbol de la vida tiene una sombra, el tiempo. La dualidad movilidad-temporalidad es nuestra más radical dualidad mortal. La vida es movilidad; la muerte, temporalidad. Vivir en el tiempo es morir. No puede ser lo uno sin lo otro ni puede ser la vida sin la muerte, pero nosotros nos ponemos del lado de la vida. Porque somos móviles, somos temporales, pero en los momentos más vitales la movilidad le gana al tiempo. Somos temporales, pero la vida es movilidad. El arroyo no puede ya regresar a su fuente. Soy temporal, caduco; sí, pero también móvil, siempre nuevo. El niño es móvil, y el viejo, temporal: el primero movilidad sin tiempo; el segundo, tiempo sin movilidad.

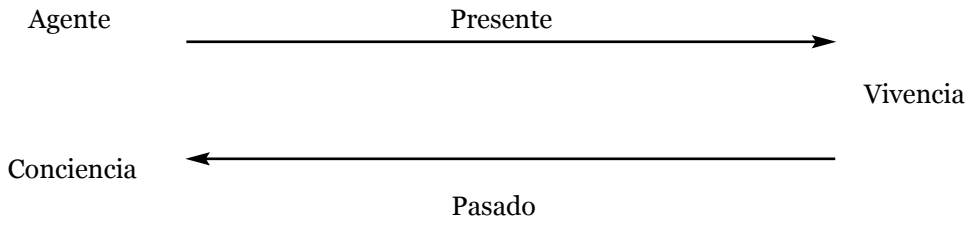
'Temporal' es «2.Lo que *dura* por algún tiempo» y «4.Que *pasa* con el tiempo" (DRAE); Las dos palabras más importantes en la temporalidad son 'durar' y pasar', que son términos contrarios: dura lo que no pasa y al revés. Si el tiempo durase siempre sería eternidad; si pasase no bien comenzado no lo habría casi. La temporalidad exige las dos cosas. Durar solo es positivo en una prenda de ropa o en la existencia, pero no alcanza a ser vida, a la que le importa la movilidad, el fluir. Temporalidad mortificante de la espera: «Sí quiero prepararme un vaso de agua azucarada, no tengo más remedio que *esperar* a que el azúcar se disuelva. Este pequeño hecho encierra grandes enseñanzas, pues el tiempo que tengo que esperar ya no es el tiempo matemático... Coincide con mi impaciencia, es decir, con cierta porción de mi propia *duración*, que no es prolongable ni reducible a voluntad. Ya no es algo pensado, sino *vivido*. No es ya una relación; es algo absoluto" (Bergson *Ev* 22). Este filósofo hizo base de su pensamiento la duración temporal, que confundía con la movilidad. La actitud temporalista es extrañamiento, aun cuando la espera sea por una cosa: dependo de que esa agua hierva, me enfado porque no acaba de hervir, digo palabrotas. La actitud vital es activa, no desde la conciencia sino desde la actividad misma: ahora salen burbujas, ahora empieza a rugir. La conciencia hace más largo el tiempo, la movilidad lo acorta; a mayor movilidad, menor temporalidad, están en razón inversa. La temporalidad puede tener *tempi* diferentes, dependiendo de la movilidad. Nos parece que la gente de los pueblos vive en un tiempo más lento, a veces desesperante, y es porque son menos conciencia crispada esperante que nosotros; tienen mayor movilidad. Cuando estoy esperando a alguien el tiempo aumenta, porque la movilidad es poca, pero no se trata de

movilidad física sino vital: alguien en la mayor inmovilidad física puede estar en la mayor movilidad: un orante, la pareja de *El beso* de Rodín. Cuando el tiempo pasa lo siento pasar más o menos lento, siempre en relación con la conciencia; cuando la conciencia se ha parado, el tiempo también; sólo cuando la movilidad cesa me doy cuenta confusamente de que ha pasado En el éxtasis espiritual apenas lo hay: «Comulgué y estuve en la misa, que no sé cómo pude estar. Perecióme *havía sido muy breve espacio*, espánteme cuando dio el relox y vi que eran dos horas las que havía estado en aquel arrobamiento y gloria" (Teresa § 39). ¿Por qué el tiempo disminuye con la movilidad? Porque la vivencia le gana a la de conciencia. El tiempo es el *presente* y también la movilidad, no lo tenemos más que a él, pero el de la temporalidad es conciencia y el de la movilidad, vivencia. La conciencia puede mirar también hacia delante, pero lo hace quietamente, inmóvil, a la defensiva: esperar, temer, proyectar, ella sabe hacer todo eso, pero hacia sí, que lo que está delante retroceda a ella. Por el contrario, la movilidad no espera pasivamente que algo advenga, es ella quien va a buscarlo; la primera es extrañamiento; la segunda, entrañamiento. Si la movilidad no se queda representativamente esperando, sino que está afanada en el darse y recibir vital, no hay tiempo; puede haberlo fuera y los relojes medirlo, pero vitalmente no lo hay. En la vida habitual doy lugar al retroceso de la conciencia, pero si estoy enfrascado de tal modo que no se dé este retroceso, o sé de él menos, porque no tengo tiempo de verme, pues lo otro me solicita exclusivamente y yo me entrego por entero a él, no hay ningún tiempo. Cuando Carmen se pone a pintar se le pasan las horas sin darse cuenta, y es la mayor felicidad ese fluir intemporal, cuando la vida es plena. El tiempo no es «algo perteneciente al movimiento" (*Fís* 219a), como dice Aristóteles, sino a la inmovilidad. Cuantos más retrocesos de la conciencia o más largos, más tiempo. Se convierte en un bloque quieto, que termina pasando, pero tarda. Ahora es por de noche, después de la jornada diaria; solemos estar juntos Carmen y yo, pero se ha ido a comulgar y no llega. Esta hora hasta las once en que me acuesto, me tarda en pasar. Si ella estuviera, pasaría antes deliciosamente acompañado; así, lo hace trabajosamente, parece que no va a pasar nunca, que lleguen de una vez las once para acostarme, que sean las once o que venga ella, me aburro de estar yo solo esperando. Cuando era centinela en el cuartel, al principio me era novedad y el tiempo se me pasaba pronto; después me aburría, miraba constantemente el reloj, aquellas dos horas se me hacían interminables, sobre todo si hacía frio o era de noche. La inmovilidad es conciencia y entonces el tiempo se para; decir que el tiempo no pasa es decir que estoy inmovilizado en la conciencia, que no paso yo: cuando voy fluyendo el tiempo va pasando, y cuanto más, más. El tiempo es parón y si fluyo esa piedra del tiempo se desmigaja. Trabajos en los cuales pasa poco el tiempo: portero, policía; parece que huelgan, pero la jornada se les hace larga: el guardia vigilando a un preso, dos eternidades, la del preso más; los enfermos están parados temporalmente. Cuando iba a Piedralaves con los ojos cerrados, para que me descansasen de tanta lectura, intentaba entregarme a los sonidos como sinfonías; entonces la conciencia disminuía y el viaje me duraba la mitad de tiempo. La temporalidad pertenece al trabajo, a las penalidades, a la cotidianeidad; la movilidad a la fiesta: llegan rápidamente las dos de la mañana y nos tenemos que ir, se ha pasado el tiempo en un vuelo. La movilidad es intemporal por inconsciente, cuando duermo no hay tiempo, porque no hay conciencia; por el contrario, la inmovilidad de la conciencia hace mi tiempo eterno. La eternidad es inmóvil; la movilidad, intemporal. Movilidad y temporalidad se

oponen como intemporalidad y eternidad. Pero suelen confundirse: «El presente, si siempre fuese presente y no pasara a pretérito, ya no fuera tiempo, sino eternidad» (Agustín § 11 14). Si siempre fuese presente, se trataría de movilidad e intemporalidad; el tiempo no tendría nada qué hacer, nada que esperar, ni la eternidad:

> «La eternidad, que es muerte, sólo abarca
> el pasado, el presente, el porvenir;
> pero la Vida...
> el vivido, el viviente, el porvivir" (Unamuno *Poe* 377).

Duramos y pasamos porque la vida es necesariamente caduca, y en este sentido suele considerarse también la temporalidad. Nadie como Quevedo la vivió tan atormentadamente: «No sé que pueda decir nadie 'vivo'; pues lo pasado ya está en poder de la muerte, tirando de lo por venir, que sólo tarda en pasarse lo que tarda en llegar; pues lo presente, que en un instante deja de ser futuro, parte a pretérito; y mientras dice: 'vivo', aguija a la muerte, y con las obras desdice y desmiente las palabras" (253); y en sus desolados sonetos: '¡A de la vida!'... ¿Nadie me responde?», «Fue sueño ayer, mañana seré tierra», etc. La asunción de la caducidad es condición para que nos liberemos del extrañamiento; mejor dicho, sólo los que la aceptan pueden librarse de él; pero la caducidad no es la temporalidad. El poeta contempla temporalmente su existencia, que sabe caduca y la convierte en extrañamiento; si la viviese desde la movilidad, ese presente que se le escapa se llenaría y se haría único; a la muerte, ni una mirada, cuando llegue intentaré asumirla, porque es algo que me viene de fuera, que no pertenece a mi actividad vital, que es trascendente a ella. Una cosa no implica la otra, pues caducos somos igualmente todos, pero no todos vivimos igualmente en la temporalidad; el existencialismo confunde ambos conceptos, sin embargo, ya san Agustín hizo de la temporalidad conciencia inmanente: «En ti, espíritu mío, mido el tiempo. No me contradigas; ello es; no me contradigas con el estruendo y el tropel de tus impresiones. En ti, repito, mido el tiempo. La impresión que dejan de ti las cosas transitorias, aun cuando ha pasado ya, *permanece*; esta impresión es lo que yo mido cuando está presente; no las realidades que pasaron y la produjeron: esta impresión mido cuando mido el tiempo. Pues, o esto es el tiempo, o no mido el tiempo" (11 10). Este hermoso pasaje, que recuerda por su forma y fondo el de Goethe, no menos hermoso, en el que afirma que la vida es acción, tardó siglos en ser comprendido. De esta manera lo entiende Husserl, y adelantó por este camino: «Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, como sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por esto, el simultáneamente, el sucesivamente, etc. no se pueden medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir" (*Id* 191). De la temporalidad así concebida estamos hablando, y vemos que es siempre pasado, porque es conciencia, que se hace una vez pasada la vivencia, como representación de ésta:



La temporalidad es siempre conciencia y pasado, aunque se la viva desde el presente; la movilidad, en cambio, es vivencia. Al ir apareciendo otras, las anteriores se sumergen en el lago de la temporalidad, que para Husserl es un oscuro río: «Necesariamente se convierte todo ahora de las vivencias... en un nuevo ahora... " (194), y se va haciendo conciencia e ingresando en un curso interminable: «la corriente de las vivencias es una unidad infinita" (295). Todas las vivencias pasadas convertidas en conciencia ingresan en ella y las futuras, también; ninguna escapa: «Por extrañas unas a otras que sean por su esencia, las vivencias se constituyen en su totalidad como una corriente del tiempo, como miembros del tiempo fenomenológico *único*" (284; sub aut). Nos recuerda esta concepción de la temporalidad la santa compaña galaica, también una procesión de antiguos vivos convertidos en muertos; como en ella, cada vivencia «se apaga, se hunde en la oscuridad, pero sigue teniendo aún una existencia como vivencia, aunque modificada (2 73) en conciencia, lo mismo que las ánimas en pena, que pueden acercarse a un vivo y llevárselo. Nóvoa pretendía explicar este animismo por restos de vivencias que sobrevivían físicamente a su agente y se mantenían en actividad. Nosotros rechazamos el planteamiento husserliano —que era ya el agustiniano— pues, en primer lugar, no toda vivencia se temporaliza convirtiéndose en conciencia, muchas son inconscientes pocas son las que se conciencian, probablemente se necesita alguna circunstancia especial para que ello suceda. De la infancia recordamos sólo las pocas cosas que, en su momento convertimos en conciencia, y en eso intervino sin ninguna duda el extrañamiento; las que consideramos importantes, las concienciamos igualmente y las retenemos por salirse de lo habitual. Puede también suceder que vivencias traumáticas permanezcan como conciencia y nosotros lo ignoremos, es el 'inconsciente' freudiano, al que sería más sencillo llamar 'agnosia '. Pero la mayoría de las vivencias, especialmente las más vitales por ser menos conscientes, se salvan del tiempo. La movilidad es un fluir, pero no el tiempo, que es parón. Las consideraciones anteriores valen para la praxis, pero además esa supuesta corriente de la conciencia se rompería necesariamente cuando paso a otra dimensión vital: al eros, al arte y al espíritu, en las que, por no haber representación, es imposible que haya conciencia. Si le hubiésemos preguntado a santa Teresa por lo que vivió en aquellas dos horas, podría haber contado tal vez algún episodio suelto que ella concienció en el momento de vivirlo, pero todo lo restante —lo más vital— el tiempo no lo apresó. Hay personas que viven más en la temporalidad: no saben jugar ni cantar ni orar; pero ni aun ésas están sometidas permanentemente a la conciencia. No es verdad que seamos un río interminable de tiempo y conciencia, de la que emergen a veces una mano o un rostro; un río que comenzó cuando nacimos y terminará con nuestra defunción. Existe, en cambio, una cadena de representaciones: cuando voy en el metro veo los rostros de las personas inmersos en él, y yo mismo cuando dejo de mirarlas; pero eso no es «un continuo sin término de duraciones" (193); es mi alienación, mi locura y la de la mayoría. Esa corriente de mi estupidez, desaparece si veo a un conocido o fijo la atención en algo; pero vuelve a continuación. Yo no soy eso, es mi enfermedad; intento librarme de ella con la vida; en la unión mística cantando la aduermo; sólo cuando cesa adquiere la vida profundidad. El presente tiene un aspecto móvil y otro temporal. El primero mira adelante y el segundo, atrás. En el ahora está mi pasado y mi futuro y yo puedo dar la espalda a lo uno o a lo otro. El atrás es la conciencia y está cerrado, y el delante, abierto, es la vida. Pero si miro

adelante cargando a la espalda con el pasado el futuro queda petrificado, casi no es más que pasado, la temporalidad va convirtiendo el movimiento en pasado muerto. El pasado puede hurtarnos el presente lanzándonos a un futuro tan inerte como él; entonces el futuro ha servido para consolidarlo. Heidegger nos dice que «el fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el *advenir*" (*Ser* 357), con lo cual parece que está hablando de movilidad. Pero este advenimiento es sólo para engordar el pasado, al contrario de la movilidad, que es para destruirlo: «El *sido* surge del advenir... A este fenómeno unitario... como 'advenir presentando que va siendo sido' lo llamamos temporalidad'... La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia" (354), es decir, de la praxis. Nos encontramos, de esta manera, sumergidos en la temporalidad, en la conciencia. No podremos salir del tiempo, por detrás está el pasado y por delante también, lo mismo que en Husserl. Para Heidegger el vivir humano, que «se gesta en el tiempo" (*Ser* 410), «es esencialmente advenidero" (415); lo que me adviene se me acerca, yo estoy quieto esperando, como en el semáforo: que advenga el verde para poder cruzar, el movimiento lo hace quien llega. Se trata de un «advenir sobre sí" (364), en el que la pobre humanidad es, ya no pasiva, sino víctima, pues este filósofo confunde la temporalidad con el azar; y con la caducidad: «El carácter extático (sic) del *advenir original* reside justamente en que... hace posible la compresión existencial resuelta del 'no ser'" (357). Hace de la defunción el meollo de su filosofía: «¿Tendrá el 'ser en el mundo' una instancia más alta de su 'poder ser' que su muerte?» (340).

Por su componente móvil el presente está abierto y conduce a lo nuevo. Miro adelante libre del pasado; que se esté quieto esperando, si lo necesito ya le avisaré; salgo sin él, como cuando me fui de mi casa y de mi ciudad, a buscar lo nuevo y olvidarme de lo viejo. Mirar al futuro es vivir en lo que todavía está por hacer, no nos aprisiona como el pasado, nos invita a la actividad, que es lo contrario del tiempo. Si la praxis fuese tiempo, mejor quedarse quieto, pero si el tiempo es duración que pasa, la movilidad es ganarle la partida; se convertirá en pasado, pero a mí esto me trae sin cuidado, no me entrego a ella por el pasado sino para librarme de él. Acabo de recibir una postal de Mechi de Compostela; volvió a trabajar allí, pero tiene nostalgia de lo que aquí dejó, no puede entregarse a su trabajo, porque el recuerdo la aparta de él; si se hubiese ido sin esa 'soidade' su profesión la liberaría, pero así es una carga. La praxis es movilidad, ¿qué nos importa que se haga pasado? Nosotros la vivimos como creación y realización. Quien está prendido del pasado reduce su movilidad. Carmen está siempre mirando sus cuadros; yo jamás leo una obra acabada, pues una vez concluida es cárcel, intento seguir encontrando, eso ya está hecho. Parece que el pasado reconforta, puedes en el contar tus tesoros, en cambio en el futuro nada tienes; también los que sueñan y evocan, y se llenan de tristeza, porque el pasado es conciencia, y se desesperan porque quisieras tenerlo y ya no está; vivir en la temporalidad es extrañamiento. Cuando la temporalidad está al servicio de la movilidad, entonces deja de ser opresiva conciencia y se convierte en vivencia. El ejemplo más claro es la experiencia, que me ayuda a enfrentar lo nuevo, pero aquí quien reina es la movilidad; la duración de la temporalidad es también necesaria para que se cure la pena de Mechi, pero entonces se trata también de movilidad, el tiempo solo poco podría hacer, cuando no está vitalizado por ella: 'mañana lo haré', es losa sepulcral. La movilidad se junta con la temporalidad, ésta al servicio de aquélla, también en el arte.

La intuición, que al contrario de la representación y la conciencia, es movilidad sabe jugar con la temporalidad. Dice Husserl: «La intuición de espera es exactamente tan *originaria* como la intuición de pasado" (*Tiem* 105). Pero esto es verdad sólo si entendemos 'intuición' a nuestro modo, no al suyo como impresión, pues la originariedad no es cualidad de la temporalidad sino de la movilidad. La fuente es la movilidad, que después se convertirá o no en temporalidad; ésta no puede pretender ninguna vivencial originariedad, siendo como es sólo la posterior reflexión de la conciencia. En la creación poética puede experimentarse muy claramente esta relación pasado-futuro. Si estoy componiendo un poema, el verso que escribo ahora tiene que ver con los anteriores y con los siguientes; no sucede lo mismo en la redacción de esta obra en la que, antes de comenzar la investigación proyecté el curso que había de seguir y, en este momento de ella, sé que concluiré esta sección hablando de lo mal que se vive en la conciencia, que después pasaré a la espacialidad, etc. En la representación hay siempre tres elementos: junto A con B para conseguir C; se vale del pasado como de piedras inertes, con las que ir construyendo premiosamente el edificio, por ejemplo, el de esta obra. En la intuición no hay el tercer elemento de intención, pues se deja uno conducir por la emoción. En una sinfonía o un poema, este momento de ahora se junta con aquél de antes y ambos resuenan juntos; el de antes no desapareció puesto que el de ahora lo llama, lo necesita para poder existir, para llenarse de luminosidad. El de antes tuvo su momento de protagonista, ahora el protagonismo pasó a este otro, pero con él; si se niega a venir, el de ahora decae. Y lo mismo cuando éste pasa y se hace temporal, el próximo resucita a los dos juntos que ahora son pasado, y sólo con ellos luce y es grande. Se establece así una dialéctica *dual* vital —de la que más adelante hemos de hablar—y la obra va creciendo, lo último asumiendo y engrandeciéndose con todo lo anterior, hasta la última nota o la última palabra; sólo de esta manera una obra puede ser hermosa y profunda. Cuando una parte de ella se convierte en pasado inerte, es que la necrosis se ha apoderado de la obra, que está medio muerta. Así es también como habría que conseguir vivir en la praxis, el pasado reviviendo y haciéndose servidor del futuro, y los dos juntos resonando. Somos temporales, pero la vida es movilidad. «Percibimos la duración como una corriente que no se puede remontar" (Bergson Ev 46); no es cierto, se puede, nuestra actitud temporal puede hacerse móvil; la representativa, vital. Entonces el tiempo pasivo, se convierte en movimiento. Cuando adoptamos una actitud pasiva el futuro parece venir hacia nosotros, y después de pasar por nuestro presente parece hundirse cada vez más en el pasado, nosotros inmóviles; por el contrario, cuando nuestra actitud es activa, nosotros mismos tendemos hacia el futuro, que alcanzamos y conquistamos. Así podría entenderse esta otra frase del filósofo sobre la vida: «Una realidad que se hace a través de la que se deshace" (221). Uno puede librarse del pasado, la vida plena es intemporal, los animales, las plantas viven sin tiempo, sin conciencia. Esta cigarra, que hace monótonamente su ruido de sierra, es una cigarra intemporal. La unión ayuda también: «Él me enseñó con su vida a perderme en la vida del pueblo de mi aldea, y no sentía más pasar las horas, y los días y los años" (Unamuno *Man* 145). Por el contrario, la actitud cristiana y la existencialista miran hacia atrás, porque son extrañamiento y necesitan justificarlo diciendo que no otra cosa es la vida. La enajenación pertenece a la temporalidad, Heidegger analiza en su obra capital la angustia y el temor, sepultadas, como toda enajenación, en el tiempo. La alienación pretende llenar un vacío, sin el

esfuerzo para convertir ese tiempo muerto en movilidad; Heidegger piensa que el alienado pretende huir con su extrañamiento de la muerte, sería entonces dos cosas, una escapando de otra; pero antes estaba la vida, y con esa explicación no se llegaría a la raíz. La alienación es huida de la vida entrañal, como hemos visto en los infantes desentrañados, que 'olvidan' a la madre para no sufrir. El alienado huye de la vida y entra en el tiempo, pretende sustituir con esta recepción rígida la vital; pero la alienación deja las tragaderas secas, no nos satisface y nos lanza a la enajenación y, de una a otra, malvivimos en la temporalidad, en el extrañamiento, la nostalgia de la movilidad entrañable. Nos ayuda la sociedad, que cuida bien nuestra muerte y nos extraña en cárceles, asilos, cuarteles, colegios; la religión, en purgatorios e infiernos. La temporalidad es el sentimiento de hallarse fuera de la vida, lo expresa bien Machado:

> «Al borde del sendero un día nos sentamos.
> Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita
> son las desesperantes posturas que tomamos
> para aguardar... Mas Ella no faltará a la cita" (*Sol* XXXV)

espacialidad

Por la ventana veo a Manolito, el loco, solo en la calle desierta. Tiene todo el espacio a su disposición, pero está inmóvil, acurrucado. ¿Todo? No, el espacio le ha dado la espalda, la calle se ha puesto vertical; no tiene ningún espacio, porque no tiene ningún movimiento. El 'spatium' latino —relacionado con el griego eólico 'spadion' = 'stadion'— es campo de carreras; carrera, circo; lugar de paseo y paseo él mismo. En español: «5. ant. Recreo, diversión». Espaciar es también «extenderse en el discurso o en lo que se escribe»; «esparcirse». Así pues, no se trata sólo de algo exterior al movimiento, un lugar donde el movimiento se realiza; es mi propia vida, espaciar es vivir. En esta concepción vital del espacio nos da la razón la física moderna: «La explosión del *quantum* original de energía no tuvo lugar en el recipiente preexistente del espacio euclidiano, sino que el propio espacio cobró existencia con este proceso" (Capek 354); «se le puede llamar anchura transversal de la transformación" (364), hondura que se ancha; «el espacio se fusiona con su contenido variable y dinámico" (196), es espaciante de lo espaciado, recepción y dación, como mi amada y yo, siendo espaciados y espaciándonos mutuamente. La espacialidad es fundamentalmente mía, si estoy en un lugar desconocido me encuentro sin espacio; he de recorrerlo, hacerlo propio, sólo yo puedo hacerlo espaciándolo. Inglaterra, Rusia son para mí inespaciales; si no he caminado por la Casa de Campo, no existe —como espacio— para mí, no tengo ese espacio o ese movimiento. No es primero lo uno y después lo otro en él; si no hay movimiento no hay espacio. Si fuese anacoreta, lo primero que tendría que hacer sería ordenar mi entorno: aquí, el oratorio; aquí, la cocina; aquí, el lecho; por este lugar sombreado pasearé en verano. El entorno desordenado es selva y nos cabrea, nos agota el estar siempre representándonoslo ordenado; cuando ya está, descansamos. Microcosmo: la casa en donde vivo, mi habitación mi mesa; macroscosmos: la calle y lo demás. Cosmogonía de la Casa de Campo: cómo fui haciendo de aquel caos este cosmos, que tengo incorporado en mundo. Y esto sucede también en los animales, no manipulan su entorno como nosotros, es la única diferencia. Cuando trajimos a un gatito arisco de Piedralaves, se escondió debajo de la lavadora y pasó allí varios días. Sólo asomaba la cabeza, olfateaba, hacía incursiones por de noche.

Después empezó a salir de día, olfateando siempre: escaleras, terraza; así poco a poco fue haciendo suyo aquel nuevo lugar. De manera similar, el niño pequeño y nosotros, en un sitio desconocido. El espacio no es inmóvil y eterno, cambia conforme nosotros lo vamos haciendo nuestro e históricamente ha sufrido grandes transformaciones según era la movilidad, pues depende, como el tiempo, de ella: rebusca, caza, ganadería y agricultura artesanal, agronomía racional, fueron dando espacios —espaciamientos— diferentes. El espaciante primitivo necesitaba —según parece— una superficie de unos 27 km para hallar plantas nutritivas o caza; en las pinturas rupestres levantinas es maravillosa la movilidad espacial. Poca gente podía vivir entonces en el planeta, es decir, poca vida en los sentidos biológico y vital, pues habría luchas terribles para defender los territorios. Ahora estamos en esta ciudad cuatro millones de espaciantes juntos, y no nos interferimos, lo cual quiere decir que con la cultura la vida aumenta, también en los dos sentidos; en el campo, cada uno tiene acotado su espacio, que cultiva; la humanidad fue reduciendo su hábitat, tan sólo la pesca marítima necesita todavía lugares dilatados. El espaciamiento práctico es diferente del lúdico —en el fútbol, emoción extendida hasta la portería contraria— y del erótico —la nostalgia por el alejamiento de la amada, la emoción cuando llega— ; del místico, que en la unión es mínimamente espacial, pero en la comunión nos extendemos por dentro y por fuera. En el arte reina la intuición espaciadora: escultura o la mirada que es tacto—; pintura o el espacio imaginario; danza o «el cuerpo humano en movimiento" (Lifar 64); tauromaquia o arte de los lugares y las querencias; drama, el extrañamiento espaciándose. En la milicia se enseña a conquistarlo, a pegarse bien a él para defenderlo, a hostigar al enemigo para echarlo del suyo: es un arte monótonamente dialéctico, en contraste con las otras dichas, que son también analécticas y paralácticas. Actualmente yo estoy pasando de la poesía lírica a la dramática, es decir de un arte sin espacio a otro con él. Me espaciaba en la lírica, pues no soy capaz de poetar sentado, necesito la montaña o el mar y andar; incluso para el drama, que pensaba hacer sentado y me compré una máquina portátil, pero no la usé, y sigo con mi cuaderno perdido por la naturaleza. Debe ser que ella me acoge como una madre y yo me siento sin ninguna coerción representativa, y me doy al mismo tiempo que a ella, a los pensamientos y las intuiciones; en mi cuarto sentado soy un preso entre útiles prácticos, que me convierten en máquina. Pero aparte de la creación misma, el arte lírico es de movilidad intensiva y el dramático extensiva; hay entre ellas una relación similar a la de la música y la danza y —hasta cierto punto— a la de la pintura y la escultura. No quiere ello decir que sean unas más vitales que otras, sino de movilidad diversa: femeninas unas y masculinas las otras. El espaciamiento es dación, por eso a nosotros nos gusta caminar más que a ellas. Al andar —casi lo dice la palabra— te das al aire, al sol, al día, al paisaje y éste se te va mostrando en toda su variedad, como si te recibiese. Si fuésemos como las aves voladoras la dación sería mayor: en curvas, abandonándome al viento: ahí está más clara la recepción: el viento me coge y me lanza y yo me abandono a lo que el quiera hacer de mí. Cuando yo iba místicamente por el bosque me descalzaba para, al mismo tiempo que me daba, recibir el frescor de la hierba, el sol y el viento en la piel; mi caminar entonces se hacía ancho, y si mi mente estaba apaciguada llegaba casi al éxtasis. Carmen —está ahora en crisis pictórica— por las tardes se arregla, pero no sabe a donde ir, necesita espaciarse para algo; si no se arreglase tanto podría ir simplemente a dar una vuelta, pero ése no

es su estilo, por eso pienso yo que el espaciamiento de la mujer es más receptivo, se adorna tanto para recibir, en nosotros el espaciamiento es expresión y lo vivimos como libertad. Volviendo a la lira y al drama, que son mí preocupación actual, la existencia ha sido siempre más dramática para el hombre, que tenía que cazar, cortar árboles, roturar tierras, y ya no digamos en la guerra, y lírica para las mujeres, que se enternecían con los hijos y los animales, ayudaban a los desvalidos y lloraban a los muertos. La movilidad del hombre concede especial importancia al espacio, no hay más que ver las carreras, en las que casi sólo participan hombres. El espaciamiento es movilidad; sin la representación, la vida sería continua y gozosa— o dolorosa— fluctuación, pero estaríamos desvalidos sin ella, es la que prevé y conserva, aunque también selle y congele. Hay un espacio de espaciamiento representativo, que es el que estudia la geometría: trazo una figura geométrica, calculo superficies y distancias: es el espacio cuantificable, como lo era el tiempo: 4 Km, 2 horas; en ambos se trata de extensión, de algo sólido que resiste mi actividad. Cuando ayer salí a espaciarme después de tres horas sentado trabajando en esta obra, recordé que tenía que darle un recado a Carmen, antes de que se marchase. Entonces el espacio recorrido, que tenía que franquear, era un obstáculo, igual que cuando estaba esperando que pasase un cierto tiempo. Tardé media hora en recorrer aquél espacio que antes había recorrido intemporalmente, el espacio se me convirtió en tiempo. Iba pensando que la distancia es un rollo, ¡qué bien si hubiera espacio y no distancia. «¡Espacio sin distancia, movilidad sin tiempo!», me decía. Esta espacialidad muerta es sólo la que concibe Heidegger, cuando afirma que «sólo sobre la base de la temporalidad... es posible la irrupción del 'ser ahí' en el espacio» (399). Desconoce la movilidad espacial, no sabe más que del espacio representativo y lo supedita al tiempo, con lo cual no hace otra cosa que seguir la tradición filosófica del representismo en Descartes, Kant, Bergson, en la que la temporalidad tiene sometida a la espacialidad. La vida es espaciamiento, movimiento creador de espacialidad. Espacial es lo que se puede espaciar; si algo no es susceptible de ser espaciado, no es espacial: yo lo soy, pues también a mí se me puede. Un pájaro, en cambio, casi inespacial, ¡cómo espacia! Espaciamiento es acción espaciante, acción que hace espacio. La espacialidad no es sólo lo que se alcanza con la vista o con los pies; también con la cabeza, los brazos, todo el cuerpo. Las posibilidades que me ofrece un lugar son su espacialidad: si urbanizaran la Casa de Campo su espacialidad variaría; este cuarto mío que ahora es escritorio, por la tarde es oratorio y por la noche dormitorio -para Carmen; yo duermo en el suyo, mi movilidad no alcanza a poder estar aquí las 24 horas—. Depende fundamentalmente de mí mismo, si estoy enfermo o alegre, mi espacialidad varía; si me enfado con Anxel, ya no puedo usar su taller. La espacialidad, a diferencia de la temporalidad, tengo que hacerla mía; de ahí tantas guerras como ha habido. Cuando un niño crece va aumentando su espacialidad; cuando el hombre se hace viejo, la va disminuyendo hasta hacerla nula. El espacio hecho me impide hacer otro, es decir, condiciona mi movilidad lo mismo que el tiempo; igual que él, me ofrece posibilidades y generalmente yo claudico y las acepto, pero me resta creatividad. Siempre recorrer los mismos lugares como recordar los mismos tiempos. Espaciamos una vez y ya dejamos de hacerlo, vivimos de rentas. Es razonable esto en lo práctico, que busca la eficacia, el camino más corto, no en lo lúdico ni en las otras dimensiones. Pero incluso yendo por el mismo lugar, podemos espaciar de manera diferente: corriendo, charlando, observando cosas nuevas, pensando pen-

samientos diferentes, poetando, pintando. Pero generalmente estamos en el mismo aburrido espacio, como siempre en el mismo aburrido tiempo. La vida es abandono, derroche, entrega y acogimiento sin trabas, y el mundo, la precaución, la utilización, la usura. Los infantes son más vitales que nosotros y se rebelan y espacian lúdicamente la espacialidad representativa: se suben a los pupitres, se meten en el césped a espaciarlo descalzos. En contraste con nosotros, autómatas, ellos disfrutan espaciosamente. Quienes no saben hacerlo necesitan cada verano ir de turistas a lugares diferentes, para que les den el espaciamiento hecho. Nosotros estamos yendo desde hace treinta años a la sierra de Gredos, pero teniendo ideas distintas y afanes artísticos diferentes cada año el espaciamiento es nuevo; la rutina es el mayor enemigo de un espaciamiento vital.

Hay dos clases de espaciamiento y de espacialidad: vital y representativa. En la ciudad resuelvo asuntos, complicaciones; al campo voy a contemplar, pero en cambio, estos leñadores trabajan en el campo y contemplan entusiasmados la ciudad. Llegas a la tienda, te pones en la cola, pides la vez, te fijas en los que vienen, no sea que se cuelen: todo espacialidad, temporalidad y conciencia. En la naturaleza nada está situado ni en el tiempo ni en el espacio, se vive mientras se puede y se acabó; pero se vive entero, no a cachos. Campo y ciudad son como vida y mundo, ambos necesitándose. La naturaleza es muda, tiene su organización, pero no para nosotros; y la ciudad, locuaz. Por eso mucha gente se aburre en el campo, bosteza, quiere irse, pues dejarse impregnar por el aire, los árboles, el sol, los pájaros le parece aburrido; esa paz es un sentimiento y ellos prefieren representaciones. El no hacer nada es insoportable en la ciudad o en casa, pues los objetos alrededor te solicitan para la actuación representativa; en cambio, es grato en el campo. La naturaleza es realidad placentera, hasta que la humanidad la convierte en cosa, objeto, útil o instrumento. El labrador, el botánico, el constructor, el policía: para ellos la naturaleza pierde su inmediatez, como para Aristóteles y Kant, no es más que materia hilética que hay que configurar. La ciudad es toda ella representación: detrás de estas calles señalizadas hay otras y otras. En el pueblo pequeño se armonizan naturaleza y artificio: el pueblo en el campo circundante, los caminos abrazados por la vegetación, la naturaleza semidomesticada por el laboreo y el pastoreo; así es la vida. Es cierto que los animales, como nosotros, tienen ojos y pies para dirigirse pero, como los árboles, se extienden en todas direcciones—: un pájaro, un león. Sólo el hombre es animal obsesivo que, monótonamente, va siempre de A a B, de B a A, de A a C, de C a A. Los caminos son líneas representativas, el alma del cuerpo de la naturaleza, relacionan como una deducción lógica, cuando andas por uno, vas a un lugar determinado, él mismo no cuenta, no se hace presente, tu pensamiento está en el fin. Son muchos los caminos abandonados que se ven en el bosque, sustituidos por otros nuevos, también en la filosofía; no son inmutables, siempre hay un atrevido que encuentra otros, más cómodos o más rápidos o que conducen a nuevos sitios. Una persona sola no sería suficiente para mantener abierto un camino, sus pisadas no son suficientes; por aquí hubo uno: está bien profundizado en el bosque; ahora está abandonado, sin embargo sube mejor el monte mejor que el actual, voy a andar por él todos los días para intentar rehacerlo. He descubierto una fuente murmuradora en una senda perdida, éstas son las que me gustan; antiguos senderos que ya nadie anda: ésos son los míos. Aquí se juntan muchos, parecen iguales, pero es muy diferente que sigas éste o éste otro. No sólo te llevan a lugares diferentes, sino que —y es lo más

importante— te harán ver y gozar y sufrir realidades diversas. Aquí la senda ha tenido que echarse a un lado, pues le ha nacido un pino en medio. Antes iba por los caminos; hora, de viejo, voy con un bastón campo a través. 'No quiero caminos que me lleven siempre al mismo sitio ', y me puse a borrar todos los que venían hacia mí y yo quedé imposibilitado de ir a ninguno ; me puse a bailar.

Descargamos las tiendas de campaña. El comandante trazó un cuadrado en la parte más clara del bosque. Dijo: 'Éste es el patio de armas. Que planten las tiendas en filas alrededor. En el centro estará la mía y delante la bandera'. De esta manera aquél cacho de monte se convirtió en lugar sagrado. Allí se formaba para los actos solemnes y cuando se pasaba había que saludar; yo lo evitaba. La espacialidad es entrañal, pues el entrañamiento la va haciendo al irse el infante alejando de la madre, en la unión; pero el mundo la ha extrañado. Al espaciar el entorno me encuentro con que hay un espacio jerárquico, más importante que los demás: es el centro, el lugar privilegiado respecto a la periferia, el lugar santo, noble y bello al que todos van a rendir pleitesía. Todas las peleas han sido por él: lanzar al otro lejos, dominar solo en él; por ser el resultado de una conquista es siempre opresivo. Una vez establecido, todo el espacio restante depende de él, es la periferia. La tarea del centro es centrar a los descentrados, tiene que estar centrando siempre. Para ello hay que elevarlo: ponerle un estrado, una tarima, un altar; lo llaman 'dios', 'rey', 'maestro' etc., pero ¿qué hay detrás? Al centro vamos a descentrarnos de nosotros mismos y a centrarnos autoritariamente, a extrañarnos; para esto hemos salido del entrañamiento materno. Sólo él es dación, me vienen de él: la riqueza, el honor, el placer; sin él nada somos, supliquémosle arrodillados que arroje sobre nosotros sus mercedes. Compostela era una catedral con un apóstol falso dentro muerto; alrededor todos los que viven más o menos de ello y después la periferia. Era un centro teocrático; el mío al comienzo era mi madre, los juegos de mis compañeros en la plaza, mi barrio; pasé de uno a otro, pero el primero era un centro excéntrico y me centraba y éste me descentraba y era el único céntrico. Era de ellos, a mí se me imponía suplantando a aquel otro que era el mío. Todos nosotros éramos su periferia, cancelaba toda excentricidad, nadie podía escapar de él. Era la autoridad, temblaba cuando penetraba en su recinto, estaba en lo sagrado, en lo prohibido. Lo habían metido en mí y me habían enseñado a temerlo. Sentía su mirada sobre mí y no podía espaciarme, andaba huidizo, siempre corriendo; el tendero de enfrente, ese chico mayor: el verme encogido era una invitación para que se realizasen conmigo autoritaria o protectoramente. Con lo cual se convirtió todo mi espacio vital en conciencia. Yo —extrañamiento puro— no podía seguir viviendo allí, no tenía espacio: me escapé, lanzando sobre mi ciudad espacios —campos, pueblos, ciudades— como tierra a su cara, enterrándola con la distancia; no era espaciar sino interponer espacio, y luego también tiempo, hasta que las heridas cicatrizasen. La centración que ellos me habían impuesto me había descentrado, anduve locamente al comienzo en pura excentricidad, después comenzó mi peregrinaje a otro centro. Me había salido del anterior, pero estaba solo en su negación, en esto anduve enredado muchos años. Esta obra me está sirviendo para lograr un nuevo centro, pues uno no puede andar descentrado ni sin apetecer centrar ni que lo centren, a no ser en el mortuorio desarraigo. Intentemos pasar a uno que no sea inmóvil y autoritario, que sea excéntrico; nos ayudan los tiempos actuales, que no soportan ya aquel antiguo. Hemos vivido siempre centrados masculinamente: el dios, el rey,

el padre, el marido; con la llegada de la mujer al mundo, el dios —el cristiano y el de las otras religiones— tendría que tener una diosa a su lado, el rey, darle más cancha a la reina, el padre ser menos autoritario con la madre y lo mismo el esposo. Hemos pasado de la unidad a la dualidad, del centro al excentro. Todo el mundo piensa que donde está está el centro: hay centros pequeños y otros más grandes, cada uno con su esfera de poder; toda institución se considera y se llama a sí misma 'centro'. El ambulatorio es un centro y el despacho del médico y el médico mismo, el paciente es periferia; mas nosotros sabemos que el centro es la vida, que es integración, por lo tanto, no es el médico ni el juez sino su relación con el paciente o el reo. Nos hacen pasar miserablemente de la dualidad a la unidad. Con el dos en el centro, como los focos de la elipse, el centro tiene ya poco que hacer; nuestra integración es nuestro centro, no tenemos otro, si desaparece nos quedamos sin nada. Ni tú ni yo, los dos o nuestro amor es el centro. 'Echó al uno y puso al dos en el centro', esto quisiera para mi epitafio. Si hay dos no hay ninguno, pues por definición el centro es único: o usted o yo, o usted y después yo, pues los dos a la vez es imposible. Todos necesitamos estar centrados en alguien y en algo, cuando nos hallamos descentrados andamos a la deriva. Esta mañana lo he comprobado. Me encontré con una muchacho que antes era drogadicto, me dijo, 'voy a trabajar, mi chica está ahora en la cama, porque no trabaja los fines de semana'. Antes yo siempre le daba dinero, le dije que me alegraba de que hubiera encauzado su vida; lo ha logrado porque ahora tiene un centro, que es esa muchacha que ahora está calentita. Llegará al trabajo, a otro centro: el capataz; pero este es secundario, operativo, que no se puede sobrepasar. El centro de la existencia de una persona lo elige ella, no se lo imponen, y no está en el centro sino a mi lado, es mi chica y yo el suyo, por lo tanto, podemos seguir llamándole así porque centra mi vida, pero no se impone a nadie. Somos excéntricos porque ya no tenemos un único centro, ahora lo hago yo contigo y tú conmigo. Ya no es el maestro ni el juez ni el rey; hay centros operativos, vegetativos, institucionales, pero en la vida auténtica no lo hay, lo vamos haciendo nosotros a nuestra conveniencia, pues ahora somos excéntricos. Las ciudades antiguas que se modernizaron: Cuenca, Barcelona, etc. ahora son también excéntricas: conservan el centro antiguo como una reliquia del pasado, pero ahora es otro su centro; creo que también está pasando esto en mi ciudad, y han llevado allí allí el gobierno, pretenden endiosarse juntándose a lo antiguo. Siempre están juntos la deidad y el poder; miro aquí por mi ventana y veo al otro lado del río, desde mi periferia, junto al palacio de Oriente también aquí la catedral. La diferencia es que ahora hay democracia y eso no es más que restos del pasado. El centro para su dios, que cuenta los milímetros para no perderlo y allí manda y extraña; nosotros somos excéntricos.

movimiento adición y síntesis

Decir 'movimiento' es decir 'proceso', del que hay que destacar —como en latín— su carácter móvil: 'pro'. El proceso o procesión es algo que avanza y al avanzar se modifica; para ello hay que vivirlo desde su nacimiento. Es movimiento mi convivencia con Carmen, o un partido de fútbol; pasa por distintos momentos y acaba. La movilidad vital sigue una secuencia, es el movimiento; la abstracta se concreta en secuencias específicas, en las que consiste vivir. El entrañamiento primordial es la integración base de todas las demás; cuando este proceso se hace unión, esta integración, que en sí misma es un movimiento, hace posibles otros: el

infante juega junto a su madre cercana, y este juego consiste también en integraciones: la recepción de llenar el cubo, y la dación de volcar la arena con él de molde: primera; volver a llenarlo, vaciarlo otra vez: segunda; etc. Al estudiar ahora la integración como movimiento, a esta misma integración tenemos que llamarle 'síntesis', pues hay también otra sucesiva que es la *adición*; a la primera podemos considerarla horizontal y a la segunda vertical. Si la madre desapareciera el infante cesaría en su movimiento, por eso llamamos 'primigenia' a aquélla. Todo movimiento nace de una integración, y hay uno interno a ella misma y otros exteriores; nosotros nos hemos dedicado a estudiar estos segundos en la poética, pero ahora nos interesa el movimiento de la integración misma, primaria o secundaria. Todo movimiento, tanto el nuestro como el externo está compuesto de mociones unas veces vivificantes y otras mortificantes; lo que tú me haces y lo que yo te hago es la síntesis que a lo largo de nuestra convivencia va configurando nuestra relación, mejorándola o empeorándola. En este caso la síntesis es dación/recepción; seguramente el infante traslada la integración con su madre al juego, pero la síntesis dual dativo/receptiva estaba ya en la cala vegetativa: la circulación, regida por el corazón, cuyo movimiento está constituido por la síntesis de sístole o dación y diástole o recepción; la respiración es también una dación y una recepción en síntesis aditiva. Y en la naturaleza encontramos también esta dualidad: los árboles que reciben y se dan al viento una y otra vez, las olas que baten en la costa y se retiran con los despojos conseguidos. El núcleo de todo movimiento es una síntesis dual: cuando uno camina avanza un pie —¡uno!— y queda en situación inestable hasta que no posa el otro en el suelo —'dos!—; al cantar el paso en el ejército se le llamaba al primero 'izquierdo' y al segundo 'derecho', y tendría que decirse al revés, pues la derecha es la solitaria y la izquierda la solidaria. Todo movimiento avanza en secuencias duales, o al menos nosotros hacemos tal conversión, en los movimientos externos que no los son: el del reloj: tic-tac, tic-tac; el del tren: taca-tá, tacatá. Los momentos de un movimiento quieren ser síntesis, por eso cuando inventamos una adición la hacemos sintética: las dos oraciones cristianas, el *Ave* y el *Pater*, lo son: la primera parte dativa, creadora de la deidad, y la segunda receptiva pidiéndole amparo; también la nuestra lo es. Tienen que ser síntesis y no análisis como dice Hegel, los pasos del movimiento, porque entonces se nos convertirían en lo contrario del movimiento, en representación. Un movimiento ni es representación ni puede representarse, pues entonces se diría en un minuto lo que costó tal vez varios días fraguarse, ¿y qué credibilidad podría tener tal cosa? La adición es un engorro para la representación, a la que sólo le interesa el resultado; pero un movimiento no es otra cosa que el proceso mismo. Dice una canción popular:

> Abanica, abanica, abanica,
> abanica,
> abanica.
> Abanica, abanica, abanica,
> abanícalle o cú a teu pai.

La reiteración carece de sentido para la representación, le parece un exceso incompresible; ella puede alcanzar a entender la síntesis más estática, pero la adición se le escapa, le parece una aberración, un derroche, ella todo eso lo represen-

ta con un concepto: 25; le interesa el dato último que resuma los anteriores: por eso la representación en lugar 'adición' dice 'suma', así tiene condensado en un guarismo final y único toda la adición, la última moción le resume todas las anteriores. Pero la vida no se da de pronto, como una representación; te va recibiendo poco a poco aditivamente, como una mujer. La actitud representativa es plana, inerte, estéril; el mundo de la razón es el reino de la superficialidad, de la complicación, de la trivialidad. Si fuese la unidad lo reiterado, se trataría siempre de unidades, no se saldría de ellas jamás: en cambio si es una relación que se amplía y matiza hemos salido definitivamente del análisis representativo. Necesitamos el dos, porque en el uno estamos inacabados porque nos hemos dado, pero todavía no nos han recibido; en el dos sosegamos un momento, después vemos que no es suficiente, y buscamos una nueva integración. Este núcleo sintético nos hace ver que la relación dual es la sustancia de todo movimiento, que es la dualidad el origen. Somos una integración que se mueve, un dos que se reitera; todos los movimientos humanos son sintéticos, es decir se producen en veces o *momentos* duales; por ninguna parte se ve al uno mandando: el dos es el origen de la vida. La adición acrecienta la síntesis; hay cosas que se pueden conseguir inmediatamente o sintéticamente, pero las importantes necesitan que haya una maduración aditiva, y esto sucede en todas las dimensiones: en el eros una caricia y otra van aumentando el ardor; en el arte: una síntesis versal tras otra aumentan la emoción del poema; en la oración: una dación suplicante y otra nos van acercando al espíritu; en la praxis: esta obra no podría hacerse de una vez: es el resultado de una, y otra y otra y miles de veces y diezmiles; una idea en una papeleta, a su lugar en el fichero, y otra y otra, porque, diosa, yo soy tu obrero, que hace día tras día su jornada, y la obra es el resultado; lo importante es el trabajo diario, lo demás es consecuencia. La vida es integración que se reitera, de lo contrario, se acaba; sólo repitiéndose se mantiene, no se puede vivir en abstracto, hay que hacerlo reiterándose: la amada quiere que de vez en cuando le digas que la quieres, para que el eros se mantenga, como una planta que si no se riega se muere; pero el hombre se interesa más por reiterar su trabajo y no lo que lo sostiene. La primera moción es un primer intento, que se va desarrollando en las siguientes. Síntesis y adición se necesitan, y no necesitan de nada más, de esta manera el movimiento es inmanente, es la misma síntesis adicionándose a si misma, se desarrolla en la inmanencia del propio movimiento. Aristóteles pensaba que se necesita el dedo de la deidad para iniciarlo, comenzó cuando dos moléculas lanzándose a la aventura de aparearse se entregaron en una primera síntesis; Hegel inmoviliza su dialéctica al intentar explicar el movimiento sin adición. Es difícil decidir cuál de las dos es más importante, o cuál es antes, como la semilla y el árbol: son al mismo tiempo, simultáneamente la una hace la otra; la síntesis inicia el movimiento, pero es la adición quien lo realiza, y no sólo eso, la adición lo subyace desde el comienzo, al menos como posibilidad. Aumenta y acrece la síntesis y traza su recorrido, la síntesis aparece siempre como protagonista, pues el trabajo oscuro de la adición no se ve, la síntesis hace el papel protagonista de la dación y la adición el oscuro de la recepción. Cuando estamos metidos en un movimiento es la adición la que nos conduce: establecida una primera síntesis, esta llama a una segunda, etc. La síntesis es el motor, pero sin la adición seríamos inmóviles, quietos, permanentes y muertos como los dioses. Hasta que no se está dentro de la adición no se está en el movimiento, cuando se está es como una madre que te lleva en brazos, cuando se

entra en su ritmo se siente uno protegido de todo lo anómalo y agresivo: un labrador que ara, una mujer que cose, un bailarín que baila, están dentro de la vida, conducidos por su 'adición' que se parece a la 'adicción'. Una síntesis vive sólo cuando está en una adición, que excluya las espúreas: si estoy en un movimiento de oración, todas mis síntesis son orativas; si estoy en movimiento de sensación, no puedo resolver una ecuación, para ello tendría que parar el movimiento. Estos conceptos han sido conseguidos en la reflexión sobre creación poética, yo veía que el primer verso era muy importante, pero sólo como punto de partida, en él nace el poema, pero luego tiene que crecer, pues de lo contrario estaría muerto — y hay muchos 'hermosos' poemas así— y lo mismo un drama; cuando comenzaba con una hermosa síntesis, pero que no nace de la adición, siempre me quedaba en la superficialidad; en cambio, cuando estaba en la adición y ella me daba la primera síntesis, el poema fluía y crecía, por lo que doy más importancia a ésta. Pero el meollo de un movimiento, su secreto, su sustancia, es la síntesis; si dos personas se encuentran en el interior de un movimiento se hallan en su síntesis; nos alienan apoderándose de ella cuando lo hacen desde dentro, nos chupan la savia, sucede en el cuartel cuando se marca el paso, también en la fábrica, cuando tenemos que sintetizar según una máquina que nos impone su ritmo; que le ordenen a uno cosas desde fuera, o incluso que le impongan una cierta secuencia aditiva, pero que respeten lo más germinal, de lo contrario a uno lo secan. Tenemos que concluir considerando que, cuando se trata de un movimiento vital, los dos sentidos están unidos de manera tal que no se pueden separar, porque la síntesis es un deseo de adición y la adición sólo puede vivir a través de la síntesis; constituyen, respectivamente, el anchor y el hondor de la vida.

La adición es lo que hace el movimiento y es lo contrario de la *repetición*, tanto de la mecánica como de la angustiada: preocupación u obsesión. Es un ejemplo de la primera el vendedor de claveles que se pone debajo de mi ventana: «Vaya claveles que traigo hoy. Claveles frescos, naturales. Vamos, señora. Dos docenas 175», y esto lo repite una y otra vez con su altavoz machaconamente. No pretende con esta reiteración llegarte allá dentro dulcemente y adormecerte dándote al mismo tiempo sus contenidos, pues de este modo —tantas veces como lo lleva repetido— bajaríamos todos a comprarle; en cambio sí lo es la de un mendigo que nos cuenta sus desgracias, cuando en lo que se repite no vemos intención alienadora, cuando la reiteración es sentimiento, nos prende en una síntesis conmovida y la adición la va aumentando: nos calma el pensamiento, nada tenemos que dilucidar, nos hace entregarnos con la mente tranquila, dolorosamente, tristemente, solidariamente; por el contrario, en este vendedor con su altavoz notamos el cabreo de no conseguir liquidar su mercancía a nuestra costa. Tampoco es adición la repetición preocupada u obsesiva, que parece que vuelve una y otra vez, pero que en realidad es inmóvil: uno intenta arrancarla, adormecerla; parece que se ha ido, pero te distraes un momento y la tienes otra vez. Sales a dar un paso, charlas con un amigo y regresas más tranquilo, pero ella te está esperando. Te convierte en personaje, siempre igual, sin posible evolución. A uno le gustaría envejecer y morir para que ella también acabase. La obsesión no fluye, parece que vuelve y vuelve, pero no es cierto, lo único que pasa es que no se va. Eres tú el que a veces escapa, ella es permanente. Así ha imaginado el deísmo su infierno: tortura siempre igual, sin posible cambio; si se hiciese más blanda, si se redondease un poco, si dejase de clavárseme, de hincárseme. No me deja dormir, no me deja sonreír, me mantiene impá-

vido, parado como ella. La adición es lo contrario: fluir, desmigajarse, hacerse blandura, sueño; o pena que aumenta hasta el llanto; o ira que me acrece hasta la venganza; después viene la calma. La adición me gasta y se gasta pues es la misma vida: abandonado a ella vivo, no es infierno inmóvil sino proceso. Mi pobre madre medio loca cantaba para deshacer sus obsesiones, se valía para ello de la adición; yo intento lo mismo orando; los católicos antes rezaban el rosario: danos Dios la adición de la vida, el fluir, aunque sea hacia la vejez y la muerte, estaban pidiendo sin saberlo. Salir de la inmóvil repetición, en la que no se funde una síntesis con la siguiente, en la que se permanece siempre en la primera moción; por eso es cadena, pues en la adición es sólo punto de partida, aquí es cárcel. Lo mismo en el vendedor que en el obsesionado, se trata de machacarte solo con la primera, las demás están condenadas a repetirla, sin salirse de ella, hasta la extenuación. La adición no es re-petición, no mira hacia atrás sino hacia delante, es búsqueda no recuerdo. Los que se repiten están muertos, se ve en muchos artistas; la adición es siempre nueva. ¿Cómo es posible que lo aparentemente igual sea contrario? Lo repetido es inmovilidad, me deja fijado en la primera moción, de la que las demás no son sino un eco, y la adición es el movimiento mismo. Teófilo, que se acostó con una chica suiza huésped suya en presencia de Isabel; este acto hizo que el resto de su existencia quedase fijado ahí; su mujer creció a partir de él intentando superarlo, pero él, todo lo que hizo después no fue más que una repetición de aquel acto. Hay una repetición activa, vital y otra inerte, representativa; repetición para crecer y repetición porque se esa encadenado, como liberación y como cárcel, para dominar o para resignarse. Son dos clases diferentes de repetición, que Freud no distingue: «En la vida anímica existe realmente una *obsesión de repetición* que va más allá del principio de placer y a la cual nos inclinamos ahora a atribuir los sueños de los enfermos de *neurosis* traumáticas y los *juegos* de los niños" (2517); de ella hace su 'instinto de muerte'. Nos dice que: "cuando el médico ha reconocido la garganta del niño o le ha hecho sufrir alguna pequeña operación, es seguro que este suceso *aterrorizante* se convertirá en seguida en el contenido de algún *juego*" (2513); porque el infante hace con él un proceso; el recuerdo estaba quieto dañándole y así, expresándose, se libera de él; no le era suficiente una representación —como no le es a los que se psicoanalizan—, necesitaba sacar la propia experiencia fuera con la adición, una vez y otra, hasta que se gaste. A nosotros nos parece que la repetición lúdica es adición y pertenece al mismo principio de placer, pues a causa de él se realiza; que no se puede asociar a «la aspiración más general de todo lo animado, la de retornar a la *quietud del mundo inorgánico*" (2540). La repetición es adición fallida, instinto de vida, no de muerte: el autor del Quijote tuvo en su infancia una integración deficiente e intenta trágicamente con su personaje renovarla; vemos cada vez mejor la humanidad encerrada en la locura de la renovación imposible, en la que vemos expresada la inmovilidad. Cuando la adición no es posible se resuelve en repetición, y en este sentido la repetición del infante en el juego y la del neurótico responden a los mismos motivos: a la vida y no a la muerte, lo que pasa es que el segundo no puede remontar. Consideramos que esta repetición catártica está en el origen del arte. ¿Por qué los artistas sentimos esta necesidad de la creación?; no nos importa el mundo, nos importa únicamente expresarnos con la obra, lo cual sólo se puede comprender entendiendo el arte, igual que el juego, como repetición catártica o adición. Yo hago lo mismo que los infantes: cuando por el verano en la sierra una preocupación me impide la

creación, la meto dentro y entonces no sólo deja de perturbarme sino que sirve a mi 'instinto de placer'. Los artistas tenemos desarrollada esta cualidad infantil de hacer arte de nuestras angustias, y nos sirven para crear con ellas belleza. Se repite para desmantelar lo muerto, para librar de algo, pues lo mismo en el juego que en el arte, ahora el agonista manda. Nuestro organismo y nuestra vida toda ama la repetición, cuando una experiencia le parece interesante, trata de repetirla; así nacen las fiestas. Nos gusta repetir, porque no somos otra cosa que repetición, como la naturaleza y el cosmos; repitiendo existimos. Pero en esta repetición hay también innovación: es la adición, lo que se repite tiene que ser una integración o síntesis, lo que se repite tiene necesariamente que ser vital, y si no lo es, intentamos hacerlo. La vida es integración y movimiento, que hacen su anchor y su hondor; el altor es el nivel que alcanza: el primero o elemental —espontaneidad/adaptación— es el de la naturaleza y la cala vegetativa; el segundo y tercero o medios —acción/pasión y expresión/comunicación— es, por ejemplo, el habitual entre Carmen y yo; el cuarto o alto —unión/comunión— es, por ejemplo, el lúdico del recreo. El movimiento es más o menos alto según sea su nivel; según sea la síntesis, más o menos ancho; según sea la adición, más o menos hondo. Parece que el anchor y el hondor van por un lado y el altor por otro, pero el anchor cuanto más se ahonde o el hondor cuanto más se anche más alto suben, y cuanto más alto sea un movimiento será más hondo y ancho. Es movimiento ancharse —síntesis— y ahondarse —adición en los cuatro niveles, y el mayor anchor y el mayor hondor se alcanzan en el último, en el que confluyen las tres magnitudes vitales; cuanto más se acerque a ello un movimiento más grande será. Entregado al movimiento, todo lo uno y quieto empieza a moverse, como dice Nietzsche en su poema, yo me renuevo, mi existencia fluye y con ella mis representaciones, y la riada de mi vida arrastra consigo al mundo; quizá sea mortal, como afirma el silogismo, pero en este momento —de este movimiento— soy permanente. El que más sabe de movimiento no es el filósofo, hábil en razonamientos, sino el poeta, que lo hace, y no sabe de consecuencia lógica mas sí de secuencia móvil; pero lo hace de manera intuitiva, por esto tiene que reflexionar sobre ello. La poética lírica y dramática, estudia el movimiento que es una lira o un drama, por eso sus resultados le valen a la filosofía para conocer el movimiento de un sentimiento o de un conflicto, visto desde sí mismo. Pues lo que se mueve en un movimiento vital soy yo mismo, tanto en un poema —que permanece quieto— como en mi andar por un camino. Deducir que aquel pueblo de allá abajo es Piedralaves es diferente de encontrarlo al fin cuando andaba perdido y poetar esta emoción; el razonamiento es una representación y el poema un movimiento; no es un producto sino un proceso dispuesto para ser revivido, es un vehículo dispuesto para la partida, y cada obra se mide por la calidad del viaje que nos proporciona. Aunque valiéndome no de la vivencia intuitiva sino sólo de la representación, también yo intento que esta obra lo sea, pero el poema no es representación de un viaje sino el viaje mismo, no cuenta como dice Machado, 'canta' la vivencia del viajar. Para que no pueda contar o representar se vale de la forma, que nos introduce directamente en la vivencia, y entonces el movimiento le llamamos fondo. Movimiento y fondo no son lo mismo, el fondo se vale de la forma para aumentar, sostener y disminuir, pues en eso consiste el movimiento. Lo que se mueve en un proceso es el fondo mediante la forma. El fondo es la vivencia de un proceso, no se reduce al hondor, comprende también los otros dos sentidos vitales. Si el fondo fuese la adición no sería toda la vida, que

comprende también la síntesis. «Un *pensamiento* profundo sólo puede ser alcanzado por un hombre de profundo *sentimiento*» (Coleridge en Ubieto 563); el fondo es ambas cosas, acción y pasión, hondor y anchor vitales. Para que el fondo se convierta en movimiento necesita la forma, la vivencia de un proceso, que se ancha y se estrecha, se ahonda y se aplana mediante la forma, es el fondo. El fondo es la vivencia y su proceso es el movimiento; él solo no puede moverse, le falta la forma. Podríamos decir que el fondo de un movimiento es el 'qué' y la forma es el 'como', pero esto puede prestarse a engaño y hacer que lo confundamos con el *contenido*, o componente representativo. Desde una actitud vital, los contenidos están al servicio del continente o movimiento, constituido por el fondo y la forma; y esto no sucede sólo en el arte, también en el eros y el espíritu, y en la praxis encarada desde una actitud vital, pues «piensa al sentimiento y siente el pensamiento" (Unamuno *Poe* 1 53). Hasta ahora hemos visto varias dualidades: integración-movimiento, síntesis-adición, anchor-hondor; todas ellas hablan aproximadamente de lo mismo, pero ninguna se corresponde con la que ahora tratamos, pues hay fondo y forma en los dos lados de todas las anteriores. La síntesis trabaja formalmente y lo mismo la adición, por lo tanto, si la forma se opone al fondo, tenemos que llamar así al aspecto formal de ambas; la forma es el modo o el cómo del fondo, de la síntesis y de la adición; hay dos clases de fondo: el sintético y el aditivo, el sólo hondor no es el fondo sino sólo su mitad. Un movimiento es una clase de síntesis y de adición; en cuanto a la primera —empleando los términos que hemos adoptado para la poesía— hay: conestancia, contrastancia y desestancia; lo compar, lo contrapar y lo dispar; la primera es acuerdo, la segunda lucha y la tercera locura y juego; en el primero predomina la igualdad, en el segundo la diferencia y en el tercero ambas juntas. Respecto a la adición tenemos también tres posibilidades: restancia, en la que predomina la reiteración; soestancia, en la que aumenta el acrecentamiento; y sinestancia, en la que la sucesión es más libre; en la primera se tiene más en cuenta el mantenimiento de la primera vez, en la segunda su evolución y en la tercera su olvido casi total; la primera apenas avanza, la segunda lo hace por pasos y la tercera por saltos. Comparando estos dos sentidos formales, en la síntesis o aestancia hay dos mociones enfrentadas, y en la enestancia, en lugar del enfrentamiento se produce la sucesión. Entre las dos *mociones* de la primera hay menos distancia que entre dos *momentos* de la segunda; no se trata de distancia temporal ni espacial, sino de que estamos más cerca, se ve en cómo las sintetizamos: tic-tac, tic-tac, etc. La síntesis está más cercana, es lo que nos favorece o se nos resiste o nos libera en nuestro avanzar; la adición es la dimensión móvil y temporal, en el que lo pasado se hace presente y prepara el futuro, llevándonos en su recorrido de una fase del movimiento a la otra hasta su conclusión. En la síntesis hay dominancia de una moción sobre otra; en la adición domina el último momento con la riqueza conseguida en todos los anteriores. En la adición tiene que haber al menos *tres* momentos para deshacer el enfrentamiento, pues sólo entonces la moción se convierte en momento. La adición no puede conestar ni contrastar ni desestar, pues el tercer momento deshace el enfrentamiento, y a su vez la síntesis no puede restar ni sostar ni sinestar, porque la dualidad en la que trabaja sólo le permite diferenciar conestando, contrastando o desestando. Pero entre ambos sentidos pueden emparejarse las formas dos a dos: el formante *re* puede ir con las tres mociones, pero le va mejor *con;* el *so* puede también moverse con las tres, pero lo hace mejor con el *contra*; y el *sin* pre-

fiere el *des*. Respecto al género vital, a los *con* y *re* podemos considerarlos femeninos; a los *contra* y so, masculinos; y a los *des* y *sin*, infantiles y artísticos. La síntesis está más cerca de la integración y la adición del movimiento, por lo tanto podemos considerar a la primera femenina y la segunda masculina, pues hemos visto que la mujer es ancha y el hombre hondo; también podríamos decir que la síntesis se acerca más a la forma y la adición al fondo. Un movimiento puede progresar más a base de síntesis o más a base de adición: un coito en el que ella esté inmóvil y él entre y salga velozmente; otro en el que ella se ladee y él profundice; aquél sería más hondo, y éste más ancho; podría él estar inmóvil y moverse ella, el anchor seria entonces máximo y el hondor mínimo. Son necesarios ambos sentidos vitales para que el movimiento progrese, pero si tengo mucha síntesis, con un poco de dación es suficiente; en cambio, si tengo poca, necesito mucha adición; tal vez podría establecerse una regla que los relacionara. Parece que lo sustantivo es la síntesis, pues la adición no es más que el paso de una a otra; una síntesis hace la siguiente, tanto en la súplica como en la pelea o en la juerga; parece que no hay más que síntesis, por eso los filósofos que se han ocupado del movimiento no han sabido más que de ella. ¿Es la diferencia? Es el hondor, la intensidad del movimiento; proviene de una síntesis y hace la siguiente, pero no es ninguna de las dos; da lugar a otra y a otra hasta que se consuma el movimiento, hasta que la primera se sacia, pues quien crece es la síntesis, la que se muestra cada vez mas pletórica, la adición apenas se ve. Sabía de ella Castelao, que al pie de un dibujo, un burro que está siendo apaleado piensa: «Mentras o pau vai e ven, descansa o lombo». Es el origen del tempo y del ritmo, es lo más importante de todas las artes, y también lo más difícil de captar, y lo mismo en las otras dimensiones, hace la paz o la locura de un movimiento. Recuerdo una pelea en la plaza de la Quintana; se prolongaba, ya no teníamos fuerzas ni para levantar los brazos, cesó por inanición, nos separamos todavía enfadados, pero impotentes, era la adición lo que había fallado. Si quisiéramos expresarla en un texto tendríamos que escribir un diálogo con réplicas rápidas y cortantes al comienzo y más largas y cansadas aunque igualmente furiosas al final, y entonces sería fundamentalmente la forma y el fondo más que el contenido representativo lo que nos permitiría revivirla, en un proceso en el que el anchor se mantendría y el hondor disminuiría. La vida es fondo que forma y forma que fonda, primero es el fondo, que es el que pide una forma para expresarse, pero también la forma, que va modelando el fondo. La *ligazón* de ambos es el misterio tanto del arte como de las otras dimensiones; cuando el fondo invade un movimiento pide él directamente la forma, no necesita la representación como intermediaria. Cuando alguien suplica se hace restante; cuando pelea, soestante, cuando está de juerga, sinestante.

Las formas aestantes y las enestantes se combinan en formas complejas, en las que una es principal o *total* y las restantes más o menos *parciales*. La primera es la dominante y se dice al comienzo, puede ser cualquiera de estas dos formas básicas; por ejemplo la súplica es *reconestante*, porque domina en ella la reiteración amigable; la pelea *socontrastante*, porque domina el avance de los golpes, la juerga *sindestante* si es completamente loca; en estos casos la forma total es aditiva, pero puede serlo también la síntesis: aquella reunión en Mahon en la que Tere bailaba y coqueteaba con el capitán médico y le mostraba todas sus gracias, y al mismo tiempo Paquita quería resarcirse conmigo; tenemos aquí una contrastancia como forma básica total entre la pareja y yo y luego como formas parciales en ellos

una *soconestancia*, porque yo sentía que en cualquier momento se iban a besar y la *reconestancia* entre Paquita y yo. El fondo eran mis celos, en cuanto al anchor yo despreciaba a Tere y en cuanto al hondor, al final di un portazo y me marché. La forma era —respecto a mí— contra socontra/recontra tema: los dos movimientos en que me hallaba contrastados e insostenibles. En este caso no se trata de adición que acrecienta una síntesis sino de dos; la protagonista sigue siendo la síntesis, pero esta vez no de dos mociones sino de dos adiciones, o bien, la síntesis ha convertido dos adiciones en dos mociones. Y se trata de un *tema*, pues mi labor poética me ha hecho ver que hay dos clases de movimiento, uno que es el que hemos estado viendo hasta ahora en el que una síntesis se acrecienta por el trabajo aditivo y otra en la que una síntesis primera se espeja en una segunda, etc. más o menos diversas formalmente. Por ejemplo, en mi unión con Carmen: nos solemos enfadar una vez al mes y siempre por su alienación y mi enajenación; ella se acuesta cada noche más tarde viendo la tele, o se dedica a comprar más y más ropa, hasta que yo exploto y se arma; entonces corrige y comienza una nuevo proceso. Por lo tanto este movimiento nuestro es *socontra motivo revuelto*; como está sucediendo que con el tiempo me voy haciendo más condescendiente, podemos considerar que el socontramotivo es *sovuelto*. En nuestra vida erótica nuestro movimiento es *soconmotivo revuelto*. Es su definición formal; en clase yo le decía a un alumno, cuando estábamos textando: 'Haz un *sincontramotivo sovuelto*', y él buscaba un argumento y al compañero o compañera que iba a ayudarle a desarrollarlo en la tarima de clase que servía de escenario. Allí se trataba de arte, como en el poema de Nietzsche, que es temático, pues en él la síntesis inicial del primer verso se va adicionando a lo largo del poema, cuyo progreso consiste en pasar desde la duda a la negación resuelta —¿será una contrastancia sintética?—; pero de pronto se derrumba la síntesis por un nueva adición, como hace la riada que sirve de imagen. Hay, además de las formas básicas que hemos estado viendo, la aestancia y la enestancia, otro género de formas que, aunque no privativas, son más frecuentes en el arte, de las que ahora no hablaremos, pero una de ellas es la *antestancia* o símbolo o metáfora, que aquí es la forma dominante. Puede aparecer en la praxis, y un ejemplo lo mostrará: En una ocasión un amigo X —no puedo decir el nombre sin que él me lo autorice— quería acostarse conmigo, una noche de verano, estábamos de juerga y era ya muy tarde; viendo que no lo lograba, entramos en un café de Tirso de Molina, uno frente a otro. Yo estaba bastante borracho y no me daba bien cuenta, y él también lo estaba. Pidió una cuajada, con una mano la tomaba y con la otra se masturbaba mirándome; yo me di cuenta cuando empezó a poner los ojos en blanco: tenemos aquí, en cuanto al fondo el paso de la extrañación al entrañamiento y en cuanto a la forma, un *antesocontracontema*, que tiene el movimiento de pasar del rechazo a la consumación; es una verdadera joya estética que ya quisieran haber conseguido los más grandes artistas. Y sucedió en la praxis, y sin afán esteticista, como suelen hacer los políticos, por ejemplo, el zapato de Kruschef en la O.N.U., que era también aestante, pero que estaba viciado por el esteticismo de llamar la atención, lo cual no pasaba en el movimiento de mi amigo. Generalmente la diferencia entre una obra de arte y otra de praxis es que aquélla está más formada, y hay —más o menos— la voluntad del artista de servirse de la forma para alcanzar el fondo y de este modo la belleza, que consiste en la ligazón de ambos; en la praxis se pretende sólo el fondo, pero no está nunca solo, siempre le acompaña la forma. Todas estas consideraciones prue-

ban que está justificado que el fondo y la forma sean criterios válidos para el análisis del movimiento, aunque no se trate del artístico, y además creemos que no hay ninguno otro posible.

cualidades

Un movimiento, por ejemplo la clase de matemáticas, está compuesta de diferentes actos o *mociones*: explicar, contestar a las preguntas, estudiar, hacer ejercicios, dar la lección. La moción es parte de un movimiento; pero no como proceso —momento— sino como aspecto o componente. Una moción puede ser considerada ella sola movimiento, igual que un movimiento puede ser considerado moción, dentro de otro movimiento mayor. Darle los 'buenos días' al vecino es movimiento si consideramos esta acción/pasión ella sola; o moción, si la vemos englobada en el movimiento de ir al colegio, que a su vez es parte del movimiento de trabajar, etc. Las mociones de un movimiento pueden ser excluyentes o incluyentes; pueden ser ejemplos de las primeras, en clase de Matemáticas, explicar y estudiar; de las segundas, en la dormición, el ablandamiento y la ensoñación. También, el miembro de una síntesis.

Momento —de *momentum*, síncopa de movimentum, de moveo— es parte de un proceso o movimiento. Es la situación en uno determinado, yo ahora estoy esperando que Carmen me diga que ya está la comida, cansado de trabajar, ella está en pleno ajetreo. Si estamos en procesos diferentes, somos extraños el uno al otro. No se puede considerar un momento en abstracto; hay que hacerlo dentro de su movimiento . 'Momento' es un concepto móvil; no temporal. Es un ahora que aún no se ha hecho pasado; cuando se hace, el momento cesa. En el momento vivo sólo movimiento; después el movimiento va hacia atrás, el momento cesa y se hace tiempo. Los nostálgicos son los que dicen que el momento es tiempo; lo contemplan después de que ha sido. ¿Cuánto tiempo dura un momento? Me viene la pelota, la juego con el pie derecho, con el izquierdo, con la cabeza, la lanzo: un momento de cinco segundos.

Recuerdo en Compostela, cuando cobré por primera vez la beca, al mediodía, al salir del instituto; le había hecho prometer a mi madre que compraría las obras completas de Rosalía y me fui a la alameda, y allí junto a su estatua leía poema tras poema, me importaba poco que pasase el tiempo, para mí no pasaba; fue un momento de varias horas. Un momento es una sucesión en la que los sucesos se agolpan uno tras otro sin ningún resquicio entre ellos; no es una cosa quieta, no es eternidad, es movimiento. Ahora mi madre está desvariando en su casa, mi director está durmiendo; yo, cavilando: estamos en momentos diferentes de movimientos diferentes, aunque sea el mismo instante del tiempo representativivo. «Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos" (Heráclito fr 12), o movimientos, si entras en momentos diferentes; no es lo mismo dar clase el viernes que el martes, ni a primera que a última hora, aunque los alumnos y los contenidos sean los mismos. En un movimiento un momento depende de otro, pero de cuál, ¿del anterior o del posterior? Más del nuevo que del viejo. Está un día espléndido en el que hubiese podido poetar; pero no estoy en el momento adecuado, acabo de llegar del barullo de Madrid. Un día como hoy, pero dentro de unos días será espléndido poéticamente; entonces en lugar de estar tomando estas notas, estaré en éxtasis creador. Movimiento es el paso de este momento al que sigue; cuando el siguiente no llega, me impaciento, cuando no hay momento siguiente me aburro; cuando los momentos se siguen uno a otro golosa-mente, la vida es maravillosa.

Lo que llena de plenitud este momento es su caducidad, pero ¿la caducidad es conciencia y entonces la vida se hace tiempo? No, 'caducidad' quiere decir impulso, entrega, olvido, pérdida de mí en lo otro: lo otro me llama a la vida. Somos el fruto del momento vital en que nos hallamos. 'Soy en este momento' o 'soy ahora'; no sé qué seré mañana o luego. La verdad de la vida es su momento. 'A' no es igual a 'A' si entra en momentos diferentes cada vez: Sólo éste que vivo es real; lo demás son maquinaciones.

La representación en cuanto interferente de un movimiento se llama *mentecatez*; la mente interfiere menos la vegetación que la humanación. Si tengo mucha mente no puedo defecar ni dormir ni coitar ni jugar ni crear ni orar. Si defeco, lo hago con mucho esfuerzo; si duermo, me despierto constantemente sobresaltado, el juego me parece una estupidez, etc. Si uno no está en actitud representativa cuando está dentro de un movimiento, éste puede seguir, aun cuando haya representaciones esporádicas o adventicias. No hay que confundir una moción mental con la mentecatez: el ensueño es moción dormitiva, el rezo, moción orativa. Las representaciones, «estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas" (Teresa *Vi* 17 6), hacen trabajoso el movimiento. Cuando cesan una gran paz aflora. Liberado de la mente, «haciendo iguales el placer y el dolor, la ganancia y la pérdida, la victoria y la derrota; así, disponte a la lucha y no cometerás pecado" (*Gita* § 2 38). En mi trabajo diario de clase, cuando considero que mis alumnos me están tomando el pelo y que esto no hay quien lo aguante, mi movimiento se hace crispado y acabo chillando. Si me olvido de mí y me dedico a verlos a ellos, el movimiento marcha mejor. Hay mentecatez representativa y conscientiva, ésta es la que hace imposible el movimiento. La razón es una degeneración de la vida cuando, en lugar de entregarme al movimiento, comparo éste con el otro anterior, observo a la mujer que estoy abrazando... el movimiento retrocede, el placer se convierte en representaciones. En la enfermedad, en la muerte, en la oración, en la sensación la conciencia se manifiesta como lo inútil. Es el otro o el médico quien dice que yo estoy enfermo, o yo mismo si me comparo con mi estado anterior sano; desde el punto de vista de la enfermación como movimiento, soy enfermante, como soy durmiente cuando estoy en ese otro movimiento, entregado sin conciencia a un movimiento. El viviente diabético vive diabéticamente, 'diabetiza'. El técnico, que conoce su padecimiento como 'enfermedad' y le ayuda a sanar, el 'diabetólogo'. El viviente consciente es un pobre paciente. Yo ahora estoy en la cama doliente del estómago, cuando vomito hago un poco de ruido para que Carmen me oiga y sepa que estoy sufriendo. Si yo fuese un verdadero enfermante no necesitaría que nadie me oyese, sufriría y gritaría mi dolor al limpio aire, igual que se pee un defecante o sueña un durmiente. Quiero que me protejan, me encuentro niño inválido, víctima; como cuando de pequeño un mayor me pegaba y yo intentaba que me compadeciese. No tengo que protegerme de nadie, el dolor soy yo mismo. No soy sólo el nivel humano, también con igual o mayor derecho, la cala vegetativa y en ella quiero ahora hundirme.

La unión se vive como *potencia*, que en sí misma es la capacidad de movimiento; potente es el que tiene poder para iniciar y culminar un movimiento, así, el que lo es sexualmente; plenipotente, el que se realiza en movimientos grandes, hondos y anchos. Se puede ser muy potente en un movimiento e impotente en otro; el que lo es en las cuatro dimensiones vitales, omnipotente. Un niño jorobado, un anciano, un enfermo de cáncer, pueden ser tan plenos, a su medida, como un joven. Lo

que no hay es que compararse, pues entonces se tiene conciencia de la limitación, no de la potencia. Conozco muy bien mi impotencia en la oración, en la creación, en este trabajo; pero tengo confianza en la vida —en su hondor y anchor— y siempre la potencia de que carezco me viene de ella. Además la vida es aventura y a veces uno emprende un movimiento para el que no está capacitado y se va potenciando sobre la marcha: esta obra; el dominio, en cambio, tiene poco que ver con la potencia, más bien es carencia.

Quiero dormir y no puedo; coitar, y no puedo; orar: «Por mucho que quiera comenzar a hacer arder el fuego para alcanzar este gusto no parece sino que le echa agua para matarle" (Teresa 61). Cuando el movimiento es conducido por la voluntad, es desesperación. La potencia está en la vida, pero no en mi querer. Como un iceberg: el yo voluntad es lo que aparece; el hondor, lo que no se ve; el anchor, el océano. Como un amnésico, me muevo sin saber qué hacer, sin casa ni refugio, que es el movimiento. Si la busco, la vida huye. Cuanto más entro en la emoción —risa, llanto, ira— más me engolfo en ella, me pierdo, ya no tengo dominio sobre mí mismo, el proceso se desarrolla independientemente de mi voluntad. Un movimiento es como una madre que me abraza y me lleva a donde ella quiere, no adonde quiero yo. «La voluntad de Dios», dicen sus creyentes; más que eso, no es la voluntad caprichosa de nadie sino algo más grande: la vida todopoderosa. El apretamiento tiene que ser cuando me lo pide la defecación, si aprieto por mi cuenta no hago más que estorbar el proceso *abúlico*. El movimiento me coge y ya no soy yo sino él.

Un movimiento tiene su *curso*, que es autosuficiente y autónomo, lo cual no implica que no se lo pueda ayudar: a la dormición, a la oración, a la enfermación. Cada movimiento es un curso móvil diferente, que tiene poco que ver con otros. Mi praxis de ahora tiene poca relación con la anterior en el colegio. Vivimos simultáneamente en movimientos distintos que se comunican sólo a veces y aun entonces de manera incompleta. La creación no me libera de la necesidad de oración, aunque duerma mucho sigo teniendo ganas de comer. Cuando un movimiento está en marcha causa mucho lío interrumpirlo para comenzar otro. Es un maremágnum cuando digo a los niños en clase que dejen de hacer lo que están realizando y comiencen otra cosa: protestas, risas, negativas, desgana; mejor es continuar con el movimiento en que estamos, aunque no sea el mejor, hasta que acabe.

Cuando en dos movimientos sigue cada uno su curso sin interferir, ambos son *compatibles*. Cuando uno modifica al otro, hasta el punto de hacerlo imposible, son *incompatibles*. Hay una zona intermedia entre el llanto y la ira, ¿la hay también entre la risa y el llanto? Grito llorando o lloro gritando, pero no río llorando ni lloro riendo; el llanto y la ira son compatibles: rabia. El llanto y la risa son incompatibles; la risa y la ira son compatibles: irrisión. Pero se trata, más que de compatibilidad, de movimientos intermedios, ni la irrisión ni la rabia son completamente risa ni completamente llanto, respectivamente. Podemos afirmar que todos, excepto la vitalidad y la enfermación, son incompatibles. La enfermación es compatible, hasta cierto punto, con todos los restantes. «¿Cómo es que a pesar de todas estas visiones, todo este éxtasis y *samadhi*, estoy tan enfermo?» (3 345), se preguntaba Ramakrishna antes de morir.

Un movimiento es *inmanente o intrascendente* cuando no produce efectos o consecuencias fuera de él mismo; de lo contrario será trascendente. El primero es bagatela, a nadie ataca, no tiene enemigos, así es la creación artística, pues no

sucede en el mundo; pero se la suele considerar trascendente y se castiga al pobre artista. En la mística deísta hay siempre una derrota final, que expresa la vegetativa de la enfermedad o de la vejez en las que la santidad decrece, lo vi en mi suegra, tan apegada a la religión y en su última enfermedad olvidada por completo de ella, y lo veo ahora en Lucía, que tiene noventa años, antes de uniones y comuniones esplendorosas y ahora casi planas.

En la *propagación* se trata de la irradiación a varios movientes. Podría establecerse una 'ley de difusión': cada moviente tiende a poner a los restantes en su momento'; y otra complementaria, 'ley de permanencia': cada moviente tiende a mantenerse en su momento. La comunicación móvil hace que cuando yo termino una moción los demás me propician para la siguiente, con lo cual el movimiento va creciendo. No tengo que fabricarme yo solo el movimiento; descanso en la compañía, ella me va llevando. Yo también los llevo a ellos, pero de eso no me doy cuenta. Dicto un problema en clase: 'éste ya lo hemos hecho'. El que protesta se crece cuando el grupo lo apoya: 'sí es verdad, éste ya nos lo has puesto'; y el movimiento aumenta la comunión y ésta aquél. En el Dos de mayo debió de pasar algo parecido. Cuando un grupo se amalgamaba resistía a las fuerzas francesas; mientras uno no se hace un todo, puede poco.

Los movimientos tienen diferente *cualidad*: la dormición 'sabe' de manera diferente que el coito, etc.

El *encadenamiento* discurre siempre, aproximadamente, de la misma manera, pueden preverse con bastante seguridad, sabiendo el momento que se está puede predecirse los siguientes. En la *aleación*, por el contrario, cada momento es imprevisible. El movimiento aleatorio siempre se realiza de manera diferente y apenas puede prepararse. Encadenamiento y aleación son contrarios, pero todo movimiento es —en distinta proporción— ambas cosas: una enfermedad leve puede tener un desenlace insospechado, un gran futbolista, puede tener una mala tarde. Por otra parte, según mi estado de ánimo es previsible cómo será mi creación; muchas veces ni siquiera lo intento, porque adivino el fracaso. El valor de la dolencia, en cuanto preparación para la oración y para la vida en general, es su incontaminación procesual: ella sigue su curso independientemente de los demás procesos, te obliga a esperar, a dejar el voluntarismo, a confiar.

El movimiento implica *irreversibilidad*; el tiempo es irreversible, porque lo es el movimiento, que sería reversible si pudiese llevarse a cabo tanto al revés como al derecho; si tuviera que pasarme las noches desgastándome, desviviendo, para iniciar al día siguiente el movimiento ya movido, qué aburrido sería; prefiero ir gastándome contingentemente. La dormición no es un desvivir la jornada anterior; es un movimiento, a veces más hondo y pleno que los de la vigilia.

La reversibilidad es cosa de la razón, una deducción es reversible; un movimiento no lo es. «Cada operación puede invertirse. Por ejemplo, (A+A'=B) corresponde a una inversa, y sólo una: (—A—A'=—B), de donde puede extraerse B—A'=A o B—A=A'. Esta es la expresión de una realidad psicológica fundamental: la reversibilidad de las operaciones que se opone a la irreversibilidad de la acción inmediata" (Piaget *Epist* 1 88) o movimiento. Ahora que ya soy viejo no puedo jugar partidos de fútbol en el recreo. Me pongo de extremo izquierdo y lanzo balones a los delanteros para que ellos marquen el gol; el portero me devuelve a mí la pelota, y así seguimos. ¿Podríamos decir que nos encontramos en un movimiento reversible: yo lanzo —ellos me lanzan? Sería confundir el movimiento mismo con su

forma aditiva; mediante estas adiciones el juego va pasando por su tres fases hasta que —si no es interrumpido por la campanilla— cesa.

Al hablar de un movimiento puede considerarse su aspecto *intensivo o el extensivo*. Por ejemplo, este verano yo subía con mi cuaderno para componer *Pan*. Conforme iba subiendo y me iba alejando del pueblo me iba encontrando más libre y más inspirado. Cuando ya no se oía ningún ruido civilizado y estaba en lo alto, me hallaba ya dentro del poema. Puede considerarse la moción exterior espacial, locomotriz, extensiva, y puede considerarse su moción interior, intensiva: la salida de casa lleno de representaciones, el progresivo ir dejando atrás toda interferencia para convertirme en el dios Pan mismo. Todo movimiento tiene los dos aspectos; se le llamará de uno u otro modo, según predomine una u otra moción. Poetar es intensión, también lo es enfermar de cáncer; es extensión un partido de fútbol, puesto que lo que importa más en él es el espacio que hay que ganar con una pelota; pero es un extensión intensísima. Ambos aspectos pueden ayudarse mutuamente, también pueden interferirse: si, en lugar de componer un poema, se tratase de resolver una raíz cuadrada, subir y bajar serían un engorro; también puede ignorarse, como es el caso del sabio distraído, ajeno a lo que le rodea. Hay movimientos que parecen sólo extensiones —ir a comprar el pan— o intensiones —escribir una carta—, sin embargo hay siempre las dos mociones. Si un movimiento fuese sólo intensivo no daría espacio, si fuese sólo extensivo no daría tiempo; pero todo movimiento produce ambas cosas. Un movimiento que es casi sólo extensión: el maquinal, cuando trabajo rutinariamente. Andas miles de kilómetros, pero no te mueves; cambias de mujer, pero tú no cambias. Cuanto más pasivo más parece que me muevo; a veces nos agitamos mucho: compramos, vamos a espectáculos... pero esa actividad encubre nuestra falta de vida. No hace falta que hagamos muchas cosas para vivir; sí que el movimiento en el que estoy sea profundo. En el coito la hembra parece pasiva y sin embargo hay en ella más intensidad que en el macho.

tiempo

El movimiento crea el tiempo y el espacio. El tiempo surge —resultado— de la temporación del movimiento; vida —acción— es temporación, cuando esta acción se hace móvil. En la acción puntual no hay tiempo; sí, en el movimiento. La estela que va dejando un movimiento es su tiempo, que depende de él, sólo es tiempo de un movimiento. Para la teoría de la relatividad no hay identidad de instantes en diferentes lugares, en la vivencia habitual tampoco hay identidad de instantes en movimientos diferentes; ningún observador puede experimentar otra duración que la de su propio sistema, de su propio movimiento. Para la física moderna como para nosotros «la distinción tradicional entre tiempo y procesos físicos concretos debe ser considerada tan artificial como la distinción entre espacio y su contenido material» (Capek 162), como la distinción entre espacio y movimiento espaciante. El *curso* es movimiento; el *transcurso* es movimiento que se hace tiempo; el *decurso* es tiempo. A veces el tiempo se dilata, se demora, si lo hace el movimiento. A veces el tiempo se detiene, pero no el movimiento, que se ha hecho vida pura; a veces el tiempo corre, se acelera si lo hace el movimiento. Nosotros hacemos el tiempo con nuestro movimiento; Dios no tiene tiempo —ni espacio—, pues es inmóvil, eterno. Hay siempre una acción por la cual el tiempo empieza y se prosigue en otra. Ejemplo, me levanto, me pongo las zapatillas, voy a mi cuarto a orar. «El tiempo se fecha... por lo que uno va haciendo a lo largo del día»

(Heidegger 441), es decir, el tiempo va detrás del movimiento, como un perrito. Si no hay tiempo parece que no puede haber movimiento, el movimiento tiene que parar; como si no hay espacio: no puedo sacar la mano ni la cabeza. Cuando muera se me acabará el tiempo y el espacio, porque se me habrá acabado el movimiento. Yo hago con al movimiento tiempo y espacio. Juan está retirado y su tiempo es todo igual, temporalidad abstracta: yo, ahora en clase estoy cogido; luego vendrá mi tiempo libre. No hay tiempo vacío, sino tiempo lleno; no es algo abstracto, sino muy concreto: el momento de mi movimiento. Y decir 'movimiento' es decir coito, paseo, pelea. El tiempo pasa desesperadamente lento en clase. La primera hora se me ha hecho más corta que esta segunda; cada cinco minutos miro el reloj. En cambio, cuando estoy en el recreo pasa el tiempo en un santiamén. ¿El concepto de 'pasar' pertenece al movimiento o al tiempo? Miro el reloj y pienso 'han pasado cinco minutos', y digo '*el tiempo* pasa muy despacio'. Desde ese momento hasta que vuelvo a mirar el reloj me enfrasco en el trabajo, moviente; me canso, miro el reloj de nuevo. Como es un movimiento penoso lo corto constantemente en trozos y se me hace largo; en el recreo, como es un movimiento grato, lo vivo todo entero de una vez, sin dar nombre a cada cacho. Que el tiempo pase rápido o despacio depende, pues, de la fruición del movimiento. Mi mujer, en la sala viendo la tele y yo aquí apasionado; su tiempo —y su espacio— es diferente al mío, sus momentos no coinciden con los míos. Si viniese aquí y hablásemos iríamos juntando nuestros momentos. Y si nos embarcásemos en un movimiento único, nuestros dos tiempos serían uno solo.

Habitualmente consideramos una gran parte del tiempo como medio para otra parte más pequeña, con ello minusvaloramos la vida entera excepto islitas, estas partes destacadas nos aparecen como lo único importante, tienen siempre la cualidad de ser muy esperadas y defraudarte siempre. *Esperanza* es estar parado dependiendo de una procesión ajena; es desesperación, porque en ella no dependo de mí mismo, si yo también pudiera seguir el proceso del que estoy dependiendo, no sería desesperación, pero tampoco esperanza. Cuando esperas estás en el tiempo de otro, eres cosa suya; estás fuera de todo movimiento, tu movimiento es ajeno, ominoso. Mi madre no puede esperar, para ella que está ya parada es parón excesivo. La esperanza es tiempo grato si a él te entregas, si no pretendes hacer de ella efectuación, si no te impacientas, si no desesperas. Dependes del movimiento de otro, eres un momento suyo, y lo aceptas. «Esperando a Godot»: aquí los personajes no están dentro de ningún proceso, ni siquiera ajeno; están sin el tiempo hipotético de un hipotético Godot; es tiempo parado, sin movimiento. El que espera a su amada y el que va con ella son tan diferentes como si viviesen en planetas diversos, en diversos movimientos, no sólo en diversos momentos. Esperar tiene su emoción; conseguir, la suya; las dos son vitales, de vitalidad diversa. El que sólo puede conseguir no es capaz de vivir la espera.

Cuando en medio de un movimiento me sitúo en un momento suyo diferente del anterior y del siguiente, puedo decir que *temporalizo* ese movimiento; cuando digo 'son las siete de la mañana:, y me levanto, o 'estoy ya dando Lenguaje', en mitad de mi trabajo de maestro, en la última parte de la mañana.

Soy temporal porque soy móvil y paso; y soy *temporáneo* si vivo plenamente el momento en que me encuentro. Vivo mis 56 años en paz y si estoy enfermo lo acepto, porque mi diosa es la vida y yo no soy más que brizna en sus olas; y vivo en mi época, en sus gozos y sus afanes. Por el contrario, es *extemporáneo* el que pre-

tende vivir en otra época o en otra edad, en otro momento de su movimiento; lo cual podría haberme pasado a mí cuando lo de Charo, una muchachita de 20 años. Es temporáneo lo que está de acuerdo con su movimiento; extemporáneo, lo que no lo está. El hombre temporáneo está en la sazón de sus 20 o 50 años, ser temporáneo es estar maduro. A veces se sale uno del tiempo de su movimiento y es extemporáneo: las acciones de ETA actualmente, cuando estamos en una democracia que se integra en Europa. Yo, cuando le pegaba a Javier, hubo un momento en que él me miraba diciéndome que me estaba pasando. Era extemporáneo el examen que les puse a mis alumnos el mismo día de las vacaciones, el ambiente no lo permitía y tuve que suspenderlo.

Soy *contemporáneo* de alguien si vivo en su movimiento y en su tiempo: cuando llamo a una alumnito mío de nueve años a la pizarra no le impongo el tiempo mío, me dejo impregnar del suyo que es de una existencia que empieza y fluye despacio en la inteligencia, aunque es rapidísimo en reflejos: cuando juego al fútbol con ellos, si dudo un sólo segundo en dar la patada, ya me han quitado el balón; y en clase hacen una cantidad de cosas de las que yo no me entero: uno se levanta rápido a coger algo mientras yo miro a otro lado, se cambian cromos si estoy un momento distraído. Recuerdo de niño que mis profesores me parecían lentos y torpes: así soy yo ahora respecto a ellos. En cambio, cuando explico algo nuevo de Lenguaje o Matemáticas tengo que hacerlo con la lentitud de una tortuga. Yo intento vivir en el tiempo de ellos, tanto en el recreo como en clase, ser su contemporáneo. Sólo lo soy de los que están en mi tiempo, es decir, en mi movimiento, o yo en el de ellos. Puedo ser contemporáneo de hombres de otras épocas, leyendo sus escritos, y no serlo de gente que vive conmigo y no comparte mi vida. Estoy leyendo a san Juan y mi mujer está en la habitación de al lado viendo la tele, y soy contemporáneo de el y no de ella; el que vive a mi lado, pero no está en el movimiento que es mi vida, sólo me es *coetáneo*. Entre el viejo profesor y su joven alumno: éste vive más momentos que el viejo, de momentos más lentos. El joven tiene que estar retardando constantemente los suyos para adaptarlos a los del viejo, que es tardo y pesado al contrario del joven, precipitado y loco. Ambos son sólo *sincrónicos*: relacionan sus instantes, pero no conviven en el mismo momento.

Tomamos para la palabra '*temporariedad*' su significado latino, 'apropiado a las circunstancias, acomodado al tiempo'. Es, para nosotros, acomodación vital al tiempo solar. Así, amanezco con el día, la mañana es tan gloriosa en mi existencia como en el cielo —en el recreo, con los infantes, hace explosión. Después del descanso de la siesta, atardezco lentamente; y en la noche soy sólo ella. En invierno mi vida se hace recogida, pensativa; en verano soy naturaleza esplendente, en la que poeto.

El tiempo vital es diferente del *tiempo cronológico o cronos*, que sólo sabe de límites y cortes: a las 5 de la tarde. Lo que haya antes de esa hora o después —la realidad del tiempo— no le interesa. Este tiempo limitativo envasa y mide el tiempo real, pero él mismo no es tal; es algo mecánico, ajeno al transcurrir de un movimiento, que es el tiempo vital. Para medir este cronos irreal se usan unos mecanismos que van desmenuzando, desgranando, convirtiendo en instantes muertos e iguales el tiempo vital. Una hora de clase no es lo mismo que una hora de recreo ni una hora de un infante es igual a una de un viejo, pero para el reloj, sí. El problema de las máquinas es que son muy útiles, pero nos maquinizan. El niño no, pero el adulto vive en el pseudo tiempo cronológico, vive con el reloj atado a la muñeca,

y el tiempo vital, que es consecuencia del movimiento en que se halla, se le convierte en los instantes —tic, tac; tic, tac— muertos de su reloj, que mide un tiempo vacío. El tiempo o es vivencia —siempre necesariamente retrospectiva— de un movimiento o es previsión representativa o espacialización representativa. Vivir es estar pasando, estar fluyendo, estar transcurriendo, pero no representativamente sino vitalmente. Cuando le digo a un infante que corra conmigo y los dos nos esforzamos por no quedar atrás, ese mi transcurrir en la carrera es mi tiempo. Un tiempo completamente vivo, cualitativamente diferente del de mis colegas que recorren de arriba abajo, hablando siempre de asuntos, el mismo espacio embaldosado. Porque el tiempo es cualitativo, pero no el cronos, que el reloj mide:

> «¡Tas-tis!, ¡tas-tis!, na silenciosa noite
> con siniestro compás repite a péndola,
> mentras a frecha aguda
> marcando un i outro instante antre as tiniebras
> do relox *sempre inmóbil*
> recorre lentamente a limpa esfera" (Rosalía *Follas* §27)

Si tengo que levantarme a las 5, desde ahora que me echo a dormir hasta las 5 es tiempo real. A esa hora me levanto, pero desde ahora hasta las cinco duermo. Las 5 es un corte en el tiempo, un momento, el momento de despertar, lavarme, vestirme, desayunar. Las 5 es cronos, no es tiempo, no es vida, pero la condiciona, como toda representación: como tengo que levantarme a las 5 quiero dormir enseguida y como quiero, no duermo, despierto varias veces sobresaltado, etc.; preguntar si cronos es tiempo es como preguntar si sus límites son el huerto. El espacio organizado me hace robot, lo mismo el tiempo: en tal sitio a tal hora, cósmico y crónico. El tiempo se representa cuantificándolo: 2 horas. El cronológico es el que le interesa a la ciencia para su misión de prever. Los españoles, tan vitales, somos poco puntuales; vivimos el tiempo desde dentro, no desde fuera representativamente, puntualmente. El cronológico es eterno, porque no es tiempo. «Mido el movimiento del cuerpo por el tiempo" (Agustín 12 26) y también el movimiento del alma; pero ese tiempo con que mido es representación. Cronos es instantes amputados de su momento; es tiempo sin momentos, plano, inmovilidad. Es una red en la que quedamos atrapados, peces. Maya de 12 horas, doce instantes eternos. Las 5 de la mañana es lo mismo que las 5 de la tarde, para él, no para mí; no tiene nada qué ver conmigo; es conciencia. Mi tiempo de 10 a 13 y de 15,30 a 17,30 pertenece a mi jefe, es de él, pero lo vivo yo; él lo cuenta, yo lo vivo. Lo vivo, pero no es mío: yo también lo cuento, deseando que pase. «La temporalidad original en cuanto tal (tiempo vital) es el origen del tiempo expresado" (Heidegger 449), o cronos; pero son tres pasos, no dos: movimiento, tiempo vital y cronos. No se nos dice de dónde nos viene esa 'temporalidad original', nos viene de la acción y movimiento que somos. Habría que tener medidas diferentes para el tiempo de trabajo y el del recreo, o mejor, ¡vamos a medir el tiempo con la vida!

'Sin espacio no puedo moverme'; no: 'sin movimiento no puedo espaciarme'. *espacio*
El movimiento inventa el espacio. Hay un espacio representista: «Por lo que toca al espacio, no hay distinción alguna entre progreso y regreso, porque constituye un agregado, pero no una serie, puesto que sus partes existen todas al mismo

tiempo» (Kant *Crí* 199) para la representación; no, para la vida, que es espaciamiento, vivificación de espacios representativos muertos. El espacio vital tiene *lugares* diferentes, como el tiempo vital tiene distintos *momentos*. Cada movimiento necesita su espacio *ad hoc*, su lugar: un partido de fútbol, dormir; de lo contrario no podría llevarse a cabo. «El movimiento no puede existir sin lugar» (Aristóteles Fís 200b); no, un lugar no puede existir sin movimiento, no tendría objeto sin él. Lo que se da es el movimiento, que hace sus lugares.

Un lugar no es todavía un *ámbito*: una casa, un campo de fútbol sin estrenar, hace falta que los movientes hagan suyos cada uno de los rincones, para que esos lugares se conviertan en ámbitos suyos. Lugar de trabajo es el sitio en donde se labora, que no es de uno. El ámbito del fontanero es su taller, si viene a mi cuarto de baño a arreglar algo, ése es lugar de trabajo. Cuando yo trabajaba de peón, el andamio era mi lugar de trabajo. Pero intentamos siempre hacerlo ámbito, aun el más hostil: el fontanero llega con su caja de herramientas y distribuye: allí el soplete, etc. Es inevitable que el hombre humanice el lugar donde se encuentra; ese lugar humanizado es su ámbito. En el Ejército se ordenaba: ¡En su lugar, descanso! Cada uno ha de ocupar 'su' lugar; que no es suyo, no es ámbito, es impuesto. Aristóteles nos dice que cada ente busca el suyo propio, yéndose unos hacia arriba y otros hacia abajo, pues «cada ser obtiene un reposo natural en su propio lugar" (Fis 212b) ¿No puede un día de fiesta dejar 'su' lugar e ir a otro que no sea el 'suyo'?: es una filosofía autoritaria y conservadora. El espacio inventado por mí es mi ámbito. Ambitar no se limita a poner cosas o decorar; sólo se consigue viviendo en ese lugar. La calle de Castrón de Ouro fue el ámbito de mi niñez: entre un árbol grande y un crucero de piedra transcurrían mis juegos. El ámbito es fruto del movimiento: «Mediante el templo, el dios se hace presente en el templo" (Heidegger *Sen* 56): es dios representativo. Mediante mi oración, el dios se hace presente en el templo; es mi oración la que hace de ese lugar templo; es mi movimiento el que hace de un lugar ámbito. Me dispone al movimiento, una vez dentro es como si desapareciera y ese desaparecer es ayuda. Cualquier lugar, sagrado o profano, puedo hacerlo ámbito, puedo hacerlo mío. No importa el sitio, estando contigo en cualquiera se está bien; estando sin ti, todos los lugares son odiosos. Vaya a donde vaya haré contigo, amada, nuestro ámbito.

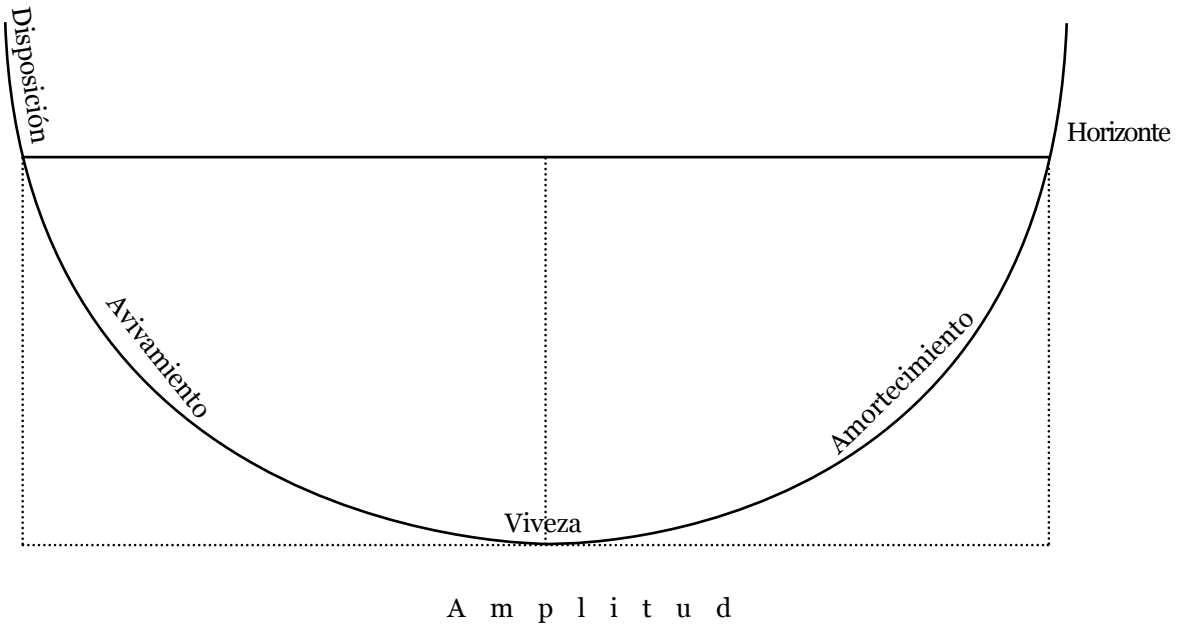
En un movimiento común el ámbito desaparece convertido en *ambiente*; es como si cobrase vida para ayudar al movimiento. Un movimiento común que sólo tuviese ámbito, pero no ambiente, sería un movimiento de solitarios, sin ambiente se congelaría. 'Ambiente' viene de 'ambiens', participio presente de 'ambio', 'ir, girar alrededor'. Es, según esto, activo; el movimiento de los participantes. Un ámbito hay que ambientarlo; lo hacen los movientes, si están en un movimiento común; si alguien emprende un movimiento diferente rompe el ambiente: un bebé que llora en un concierto cuando los participantes están estéticamente recogidos. Los movientes no se dan cuenta del ambiente que crean, porque están dedicados a vivirlo, lo nota el que viene de fuera. El ambiente va cambiando según el momento del proceso que es el movimiento. No es lo mismo llegar a una fiesta cuando comienza que cuando está en su apogeo. Si llegas entonces, tal vez no seas capaz de entrar en ella; tomas unas copas, intentas ganar el movimiento perdido.

movición

Cuando en un movimiento están bien determinadas sus fases le llamamos *movición*, generalmente trifásica: como te acrece un movimiento y te sumerge en la dicha

—o en la pena—, luego te arroja a la orilla. En la dormición: reposo, *disposición*; adormecimiento, *avivamiento*; sopor, *viveza*; despertamiento, *amortecimiento*. Mi mujer, que está dando clase a dos niños, en este momento explota y le está riñendo a uno. Ha aguantado travesuras —avivamiento, y ahora en la explosión —viveza—; después calmada les hablará más relajada —amortecimiento. Pero la nuestra es una cultura representativa, desfondada, bifásica; en lugar de movimiento se habla en ella de 'acto', de 'cambio', de 'estímulo y respuesta'. Tradicionalmente la filosofía ha visto el movimiento desde fuera. Te has lanzado al fondo y sales, para los que están fuera no hay más que dos cosas; se confunde movimiento con acto, que mira al resultado; en lugar de jugar o al menos seguir el partido, me interesa el resultado: 3—2; me interesa el fútbol como acto. El movimiento no es actualización de una potencia, como dice Aristóteles, esta definición vale sólo para el acto bifásico: no era alto, lo es; no despertaba, lo hace; era Pepe, ahora está disfrazado de Carmen. La potencia es capacidad de culminar un movimiento —potencia sexual, por ejemplo—, hace posible el movimiento, pero ella no alcanza a serlo. Nos quieren hacer prácticos, quieren que produzcamos, que rindamos; por eso el movimiento para ellos se reduce a la reacción conductista a un estímulo; le suprimen su parte gratificante, y nos hacen pasivos, manejan los estímulos y nosotros respondemos como autómatas. La respuesta operacional no hace otra cosa que devolverte al punto de partida: tienes hambre —estímulo— comes —respuesta—; tú eres pasivo, no importas, no vales más que para responder; el estímulo, lo único activo. Por el contrario, el amortecimiento de un movimiento —después de la experiencia vivaz— no te devuelve al punto de partida, sino a un punto más alto: el despierto de antes de la dormición no es lo mismo que el despierto por la mañana. La operación tiene, en lugar de viveza, un signo igual: a + b = c, todos tus afanes constructivos = esta casa. Tampoco el movimiento es una alteración que hay que cortar, un desequilibrio: «El sujeto pasa progresivamente de un estado de equilibrio inestable a un estado de equilibrio cada vez más estable hasta la total compensación que caracteriza al equilibrio" (Piaget Se 193); el ideal para estos equilibristas es que no pase nada, que todo siga igual, sin novedad.

Diagrama de una movición:



Puede suceder que no vivamos en la fase y en el momento en que estamos; en este caso nos desfasamos. Vengo del colegio hacia casa excitado como si en lugar de encontrarme en la última fase de ese movimiento me encontrase en la primera; son las nueve de la noche, después de toda la jornada de trabajo, amortezco junto a Carmen, pero ella está excitada y no me ayuda. Tengo 56 años, juego con mis alumnos y los desafío a carreras, a veces me agoto, no estoy en el avivamiento de la existencia como ellos sino en el amortecimiento. Diana esta agitada porque va a una reunión; tanta excitación, para mí sería viveza, mas para ella sólo es avivamiento; estará todavía más vital después, yo no podría tanto. La movición a veces está herida, como en el caso de mi dormición; a las cinco de la mañana me levantaba antes, a las cinco me despierto ahora y con dificultad continúo durmiendo. Mi hermana vivía con Carlos y él la dejó, ella se buscó a otro; ahora Carlos anda detrás de ella y ella lo rechaza. Sus fases no han coincidido: cuando Aurora estaba en la viveza, no lo estaba Carlos, y ahora que lo está él, no lo está ella.

La *disposición* es la fase preparatoria de la movición, que todavía no lo es. Cuando es motivación, puede haber también una preparación —remota o próxima— en la que la voluntad tiene más importancia; puedo preparar un examen, no un partido de fútbol. Si no me dispongo, el movimiento no podrá iniciarse o saldrá mal; pero muchas veces estoy, sin más, predispuesto. El acostamiento es la disposición para la dormición y para el coito; el acuclillamiento, para la defecación. Salir al campo de juego con la camiseta puesta es disposición para el partido. Subir por la sierra de Gredos en verano, por sus bosques, sus peñas, su paz, sus rebaños de cabras, su sol, es disposición para la creación. Sentarme sobre una manta en el suelo en un rincón de mi cuarto con una vela encendida, imagen de la vida, es disposición para la oración. La disposición no es esperanza, el que se dispone a un movimiento no confía en algo ajeno, sino en la vida, de la que forma parte. A veces crees que te estás disponiendo y, realmente, te estas avivando.

Para que una acción se haga movimiento tiene que profundizarse con el *avivamiento*. Si se aviva la acción, se aviva la vida, el avivamiento es vivacidad. La vida es llama que aviva el aire del avivamiento. La entrada de la vida, que es movimiento, es el avivamiento, si no entras por él, te quedas fuera. Al avivamiento de la naturaleza se le llama 'maduración'. El avivamiento diviniza al viviente: «Hay ya algo de casi divino en el esfuerzo, por muy humilde que sea, de un espíritu que se reinserta en el impulso vital" (Bergson *Pens* 60). La prisa es voluntad, ausencia de avivamiento; para que desaparezca hay que pasar por un estado de retardación en el que paulatinamente la espontaneidad va reinando. La lentitud del avivamiento se muestra en la caricia, en el rezo, en el encerrarme en mi cuarto después de la actividad loca con los alumnos, para despacio reingresar a este trabajo. El avivamiento largo hace profundo el movimiento. A la vida tienes que entrar dulcemente, con los pies descalzos, a ser lo que ella quiera, dejando tu voluntad, con tus zapatos en la orilla. Si pretendes dominar, ella se va. Pero el avivamiento también puede ser rápido: Iba con dos perros y el gato me vio; se sobresaltó, luego vio a los dos perros y yo perdí importancia para él: se infló para detenerlos y torció por un camino imposible, a todo correr; es decir, detuvo el avivamiento de ellos con el suyo, mucho más intenso, y ello le permitió huir. En *El carro de heno* del Bosco hay una escena en la que una mujer acomete con un cuchillo a un individuo que, por toda defensa se pone a bailar. Cuando hace unos días me atacaban tres perros, si yo me hubiese puesto como un energúmeno a ladrar más que ellos, seguramente

hubiese conseguido desavivarlos; otra solución: tumbarme patas arriba, como hacen ellos, indicándoles que abandonaba y me rendía, pero no sé si esto valdrá para animales de diferente especie. El avivamiento es básicamente excitación, para llegar desde el estado neutro habitual a la viveza. A mis alumnos de nueve años les digo el lunes que hagan una redacción sobre lo más interesante vivido por ellos en el fin de semana. Como sé que les gusta hacer este trabajo, espero; el comienzo es la excitación del avivamiento, que lentamente va cediendo a la viveza, a la entrega y silencio totales. El avivamiento se produce cuando todo marcha bien —alegría— o cuando todo va mal —congoja—; no cuando todo va regular. O cuando la necesidad va quedando vencida —potencia— o cuando no me va quedando escapatoria —impotencia—; o en el aumento o en la disminución está el avivamiento. «El Hombre es primariamente 'el que no es aún lo que es'" (Ortega 12 216); pero no siempre es así: cuando estoy en una fiesta, cuando descanso; si la vida fuese sólo avivamiento sería un continuo y desasosegado desvivirse: «La fruta que madura... madurando es no madurez" (Heidegger *Ser* 266). Esta concepción de la vida como avivamiento es mortalista; en cambio Nietzsche es vitalista: «La vida misma es para mi instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder" (*Ant* 30). A veces el avivamiento es prematuro: los almendros en la Casa de Campo, todavía pueden venir heladas. Cuando no se consigue llegar a la viveza uno se siente frustrado: preparas una examen y resulta que el profesor no aparece, necesitabas descargar aquella tensión. No se puede pretender que alguien —mi mujer, mis alumnos— sin avivamiento, así de pronto, estén ya en sazón. El vitalismo no es autoritarismo, deja a cada uno seguir su proceso.

El movimiento llega a la madurez en la *viveza*, que es su fruto, pero no como resultado, sino como acción, como fructificación. «Por sus frutos los conoceréis» (*Mt* 7 16); mejor 'por sus fructificaciones'; por otra parte, importa poco 'conocer', lo que importa es vivir. A las llamaradas del avivamiento le sucede la llama serena de la viveza, que aunque aparente agitación, es ya remanso. Es la viveza, como la de la paloma que se ha ido avivando mientras tú te acercabas y ahora se hace vuelo, aleteo rítmico, éxtasis. También el salto del saltamontes: impulso y vuelo, momento en que es mariposa, viveza; o el lagarto, carrera precipitada como tambor. Ahora se goza del ritmo, la cadencia, la armonía ganadas en el avivamiento. La viveza es tu regazo, vida, tu hondón; la profundidad de un movimiento es el de su viveza. La viveza es divina: «La única posibilidad de conferir un sentido al concepto de 'Dios', sería... como un 'estado máximo', como una época: un punto en el desarrollo de la voluntad de poder, con lo cual se explicaría tanto la *sucesiva* evolución cuanto lo que ha *precedido*" (Nietzsche *Vol* 351): el amortecimiento y el avivamiento. Pero no puede al avivamiento considerárselo causa de la viveza, o sólo de la misma manera en que el niño es causa del adulto; el infante se pone a crecer y llega un momento en que es adulto. La causa de que llegue a adulto es, realmente, que está vivo. Atravesársele en la garganta un nudo, nublársele el cielo, cubrírsele el corazón... llanto. Llega un momento en que la congoja es tanta, que no tiene más remedio que empezar a llorar. Lo mismo pasa con el enojo, que crece hasta hacerse ira. Y la alegría, que aumenta hasta estallar en carcajada. La viveza es salto cualitativo: «El espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, desprendiéndose de una partícula tras otra" (Hegel *Fen* 12); pero el avivamiento no consiste en quitarse cosas, ni en quitarse ni en ponerse, no somos sacos; el avivamiento es vivir más y más y de pronto, explotar. Hay una

ruptura entre el estado anterior y el posterior. Puedo estarme avivando durante largo tiempo, cuando ya estoy avivado: viveza. El avivamiento puede haber sido imperceptible y sorprenderme la viveza. No sufre el movimiento ningún equilibrio, ningún signo 'igual' operativo; la viveza llega y lo arrasa todo: «Queríamos encender la antorcha de la vida, y un mar de fuego nos traga" (Goethe 1249). El movimiento te arrastra aún en contra de tu voluntad; te encuentras en la viveza sin saber cómo. Es una invasión, el movimiento me ha podido y no soy ya más que vida. ¿La viveza es lo más alto o lo más bajo? Como quieras, es lo más intenso. La viveza de un movimiento puede ser avivamiento de otro; cuando por la tarde me avivo excesivamente en clase —o alegre o furioso— me cuesta avivarme luego en mi cuarto para este trabajo; la de la tarde ha sido aquélla, y ahora no nace ésta. No hay viveza permanente: ninguna eternidad gozosa es posible.

La tercera fase de la movición es el *amortecimiento*, en el que el movimiento va agotándose por sí mismo. La vida consiste también en entregarse a un movimiento cuando decae, no sólo cuando está en auge; en no forzarlo a ser viveza perpetua. Mi mujer sabe disfrutar la sobremesa largamente: se toma alguna cosita dulce, o un poco de vino, ve una peli en la tele, así va amorteciendo dulcemente el placer de la comida. El gozo —y la pena— es de la viveza; la paz, de la calma del amortecimiento. Morir para que otros nazcan: si un movimiento no perece, no puede comenzar otro; si estuviese siempre en el mismo movimiento, estaría muerto, estaría en la inmovilidad. A todo movimiento le llega un momento en que quiere terminar, si no lo dejas, fatiga, agotamiento. El joven se excede en viveza: mi hija tiene un examen pasado mañana, sin embargo, esta noche quiere pasársela de juerga; el viejo en cambio se excede en amortecimiento. Se le ha dado más importancia al amortecimiento que a la viveza, a la paz que al gozo, al resultado que a la acción, a la representación que a la vida; desde el punto de vista vitalista, el fin con sus resultados, es menos importante que la viveza, sin ellos: «La vida es pena, continuado penar. Precisamente, gracias a que es antes que eso: afán de ser, entusiasmo y esperanza" (Ortega 12 218); es una consideración de la vida como defraudación. No, después del avivamiento viene la gozosa viveza; después, en el amortecimiento, puedes sentir nostalgia, pero no sentirte defraudado. A la concepción cristiana de la vida como amortecimiento, como valle de lágrimas, Nietzsche ha opuesto la vida como avivamiento: «No apaciguamiento sino más poder; no paz ante todo, sino guerra; no virtud sino vigor" (*Ant* 28). Vengo del trabajo rendido, si ahora no pudiese amortecer y tuviera que continuar en la viveza, me rompería; vengo excitado y con la garganta destrozada, el silencio de mi cuarto, el trabajo interior, me recomponen; es decir, amortezco avivándome. «Alcmeón afirma que los hombres mueren porque no son capaces de juntar el principio con el fin" (Aristóteles en Kirk 331); es decir, no son capaces de hacer del amortecimiento avivamiento. En el ejército me enseñaron la explotación del éxito, que consiste en que, cuando el enemigo se retira vencido, aproveches su retirada para perseguirlo y aniquilarlo, en hacer nuestro movimiento más grande que el suyo de manera que cuando ellos amortezcan nosotros todavía estemos avivados. Ahora mis alumnos están nerviosos porque el curso acaba: lo que antes era viveza es ahora pesadez insoportable, porque han pasado a la fase de amortecimiento. Si el curso durase dos meses más, volveríamos todos, qué remedio, al anterior estado. El rencor es impotencia amortiva; una vez que hemos terminado un movimiento, ¿a qué volver atrás?; en esto Carmen me supera. El amortecimiento puede ser abrupto: si te despiertan, un accidente, etc. La

viveza tiene que decaer en amortecimiento y entonces es gloriosa la una y delicioso el otro; lo uno aumenta lo otro. No hay que confundir el amortecimiento con el descanso, que ya no es movimiento; si no amortezco no puedo descansar. Es completamente imbécil que después del trabajo siga pensando en él; después de la viveza viene el amortecimiento; si estoy siempre en viveza me volveré loco.

Además de la movición positiva hay la negativa o crítica; en ella las fases son al revés: comienza por amortecimiento, pasa a *crisis* —en lugar de la viveza—y acaba en el avivamiento; son moviciones de este tipo una enfermedad, una guerra. Dolencia: enfermación transitoria que amortece (aguda) y se hace salud; padecimiento: enfermación que no amortece (crónica), tiene sólo dos fases, indisposición —amortecimiento— y agravamiento —crisis. Generalmente las moviciones son trifásicas: te saca de lo habitual, te lleva al gozo —o a la pena— y te devuelve al estado primero; esta clase de movición se llama *cursión*. Pero la movición puede ser también bifásica: mi llegada a Madrid con Manolo Carracedo —incursión— o el enfado últimamente de este amigo conmigo —excursión.

La *motivación* es un movimiento hecho con algún fin determinado; el motivo condiciona el movimiento, lo hace medio para conseguir algo, ya no es libre, es sicario. Uno se mueve, actúa, se viste, prepara, adorna, para pasarlo bien, y luego sólo lo pasa regular, la intención hace de mi movimiento motivación y lo pervierte. La razón domestica el movimiento y lo hace laborar para ella; es lo que hay en mi trabajo de maestro, motivaciones a las que los infantes se entreguen y aprendan. Mi método pedagógico consiste en hacer de las clases de una semana, de un día y de cada materia moviciones motivadas. Los viernes por la mañana hacemos ejercicios de lo dado durante la semana, por la tarde la clase es una fiesta. En cada asignatura, primero explico y atiendo las preguntas —disposición. Después pongo el trabajo, y los alumnos van entrando poco a poco en él, hablan, están inquietos, tengo que tener paciencia y esperar; es la fase de avivamiento. Lentamente la clase va quedando en silencio; los alumnos están completamente dentro del movimiento. Tengo que —pastor de movimientos— cuidar de que nada perturbe esta fase, la más importante, no solo desde el punto de vista del aprendizaje, sino también desde la vitalidad; el tiempo que dura desde un cuarto a media hora, a los más adelantados les pongo unos ejercicios suplementarios para mantenerlos en la viveza junto con los demás. Después, uno tras otro, van dejando el movimiento, que amortece en su tercera fase. Entonces, ya la clase relajada, viene el momento de la puesta en común.

El fondo es el 'qué' de la forma y ésta el 'cómo' de aquél. Toda forma es una relación dinámica que va constituyendo el movimiento, es decir, le va dando fondo. No es la forma lo externo y el fondo lo interno, tan interno es lo uno como lo otro; la forma es el cómo se va ahondando, va quedando en lo hondo y va saliendo del movimiento. En las dramatizaciones de clase, un alumno propone el argumento: él es un general y su compañero, un recluta. Le da una orden, pero el otro, en lugar de cumplirla, lo ametralla —lo cual no estaba en el guión. Vuelve darle otra orden, el recluta vuelve a ametrallarlo. De esta forma —aditivamente—la acción se va avivando hasta la máxima viveza posible, después amortece y cesa. Un movimiento es aditivo cuando sus mociones son adiciones; igual puede ser sintético: en otra dramatización, como ella no lo quiere, él se suicida.

Es *renacimiento* un movimiento que es comienzo para otros, a los que da origen: el encuentro por primera vez de dos niños que juegan juntos, el de dos ado-

lescentes que se enamoran. Las dos fases del nacimiento y del renacimiento son avivamiento o *gestación* y viveza o *alumbramiento*. Cuando trajimos a casa al gatito, hacía incursiones cada vez más amplias: estaba gestando su nueva vida; finalmente, ya seguro en toda la casa: alumbramiento. El renacimiento se sirve de todo lo vivido anteriormente: el terminar la carrera y empezar una nueva vida se vale de todo el trabajo hecho anteriormente. Cuando el renacimiento es desde lo profundo, como un conversión, se llama *nacimiento*; en él se parte de cero, todo lo anterior queda cancelado. La vida empieza con un nacimiento y acaba con una muerte, pero en medio tiene muchos nacimientos y muertes. Yo no podría volver a vivir en Compostela, como no podría volver a ser cristiano, sería abortar el movimiento de salir de allí, que fue nacimiento y no admite amortecimiento.

*Premorir e*s morir, no la última muerte, sino una de las muchas que la anteceden. Las dos fases de la premoriencia y de la muerte: amortecimiento o *agonía* y *acabamiento*. El nacimiento y el renacimiento son movimientos vívidos: tienen sólo avivamiento y viveza; la premoriencia y la muerte son mortecinos: tienen sólo amortecimiento. Así como no se nace sólo la primera vez, tampoco se muere sólo la última; se va muriendo uno antes, muchas veces. Existe una muerte vital o inmanente o muerte como ligereza, abrimiento, amor: muerte como vida; y una muerte mortal o trascendente o defunción o muerte representativa. Morir viviendo: aun la muerte es vida: actitud vital; vivir muriendo: aun la vida es muerte: actitud mortal.

Muerte vital en las cantigas:

> «Vi eu, mía madre, andar
> as barcas eno mar,
> e *móirome* de amor" (en Alv Blázquez 61).

> «Amiga, deque meu amigo vi,
> el *por mi morr*e e eu ando des í
> namorada" (92)

La muerte vital, como acción de morir —no como estar muerto—, es lo contrario de nacimiento, que es la acción de nacer; ambos movimientos no son algo separado y aparte de la vida. Este sentido de la muerte, como un momento del vivir, se ve en expresiones como 'muerte violenta', 'buena muerte', 'a muerte', etc. Morir es algo que sucede, movimiento; no es representación de nada. La muerte vital es morir, irse quedando sin vida. La vida y la muerte, o conviven o conmueren. La muerte mortal es estar muerto; decir que la muerte no existe parece una sandez, existe como el frío —ausencia de calor—, y puede desearse, temerse, odiarse; es el sentimiento de que ya no eres nada, pero ese sentimiento nunca lo tendrás realmente, lo tienes ahora que vives, por lo tanto no es más que enajenación. Existe el morir, pero no —para mí— el estar muerto. Tu morir es sólo tuyo; ellos tendrán tu estar muerto. «Lo que el hombre constitutivamente es, a saber: mortal" (Ortega *Hom* 162); el vitalismo dice lo contrario, que la humanidad es constitutivamente vital. Muere porque el movimiento en el que consiste vivir, amortece, pero no es el amortecimiento lo más importante de la vida, sino el avivamiento y la viveza. Las dos fases vivaces ganan 2-1 al amortecimiento que, aunque en decadencia, también es vida. No me cansaré de repetirlo: no hay más que vida, la

muerte es sólo una representación. No mata, es pasiva, es resultado; mata la vida, el azar. Lo que el cristianismo ha estado llamando 'pecado mortal' ha sido generalmente, 'pecado vital', pecado de estar vivo. Muerte y resurrección: Teófilo murió en accidente, Isabel quedó malherida; murieron los dos, aunque de distinta muerte. Él no resucitó, ella lo está haciendo penosamente. Cuando venga la muerte me haré receptivo para acogerla y ella irá entrando en mí y yo me iré abandonando, sin representaciones, en una abandono largo, infinito. ¿Naces en una madre, pero mueres solo? La vida es la madre en la que mueres. Carracedo y Teófilo están muertos, los dos no son más que ausencia; la diferencia es que, respecto al primero, hay siempre alguna esperanza de encontrártelo. La muerte da intensidad a la vida, porque glorifica el presente; es preferible la vida con amortecimiento, que la inmovilidad eterna.

§16. *Historia y tradición*

El movimiento como devenir es progreso, acumulación de resultados, que puede producirse por la repetición de una misma actuación: un alumno mío aprende, finalmente a multiplicar; o bien, de actuaciones diferentes de agentes distintos: esta escuela ha ido mejorando durante generaciones, don Ino ha estado toda su vida coleccionando minerales, que ahora son del colegio. Don Ubaldo ha mandado instalar una hermosa cristalera, ahora ya no es administrador, pero ella ahí se ha quedado; Bernardo, que es el encargado de deportes, ha organizado una rifa para comprar farolas para la iluminación del campo. La ventaja de haber nacido en esta época en lugar de una más atrasada es que la civilización —resultado del progreso— es mayor. Vitalmente siempre se es primero, este niño que nace —el primerísimo— se adapta a la civilización que hay y contribuye a aumentarla; pero que viva en un medio muy adelantado y que lo aumente no implica que él progrese vitalmente. Toda acción es parte de un movimiento que se aviva, vivece y amortece; pero además, en la praxis, la actuación alcanza un resultado —acto— y puede ir sumándolos, dando lugar al progreso; la ciencia y la técnica, progresan gracias a los resultados de las acciones de agentes reales. El movimiento es finito y circular, el progreso es infinito y lineal. Al representismo le interesa más el progreso o devenir, que el movimiento mismo; es decir, más la representación, que la vida —acción/pasión—, que no es acumulable o susceptible de progreso; sus resultados, en cambio, sí lo son. El progreso es movimiento ficticio, acumulación de resultados de movimientos reales. Las culturas, «crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo" (Spengler 1 60); pero los resultados obtenidos son enseguida capitalizados por el progreso al que sólo los resultados interesan. Una nación se aviva, vivece y amortece, y otra recoge todo lo aprovechable, el progreso no pierde ningún resultado que valga la pena. Al progreso le importa el mundo más que la vida, es positivo pero respecto a la vida misma es mera representación; el vitalismo se haría progresista si el progreso alcanzase la vida total u orgía, pero está demasiado ocupado en acaparar, en un infinito acrecentamiento, en él «toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan a otras posibles y así *ad infinitum* (Husserl *Id* 110). Sin embargo, jamás cumplirá sus promesas de felicidad; como mejoramiento indefinido es el mito del viejo positivismo: «En el aspecto más sistemático, la nueva filosofía asigna directamente, como destino necesario, a nuestra existencia entera, a la vez personal y social, el mejoramiento continuo, no sólo de nuestra condición, sino también, y sobre todo, *de nuestra naturaleza*" (Comte 78). Adolece de ser una concepción del movimiento sólo como avivamiento, desconociendo la viveza y el amortecimiento; el progreso como movimiento puede ser adelantamiento, pero también estancamiento o atrasamiento. Por su representis-

mo el progreso es un mundismo, puede mejorar las condiciones de vida, pero no la vida misma, al contrario, como representismo que es, cada vez está más lejos de ella; el futurismo es su enfermedad, se piensa en él que la vida está al final, y está al comienzo; utópico judeo-cristiano: Nos ofrecen la vida total; la orgía, que es necesariamente transitoria y presente ellos nos la conseguirán eterna, sólo con el pequeño inconveniente de que será en el futuro; pero además, al ser ideologías, los medios de que se valen son lo contrario de lo que ofrecen, representación y conciencia. La orgía es un sentimiento de plenitud, de libertad y amor al que sólo se llega vitalmente, propiciatoriamente; no representativamente.

progresión El progreso pertenece sólo a la praxis y la herramienta de que se vale es la historia; las culturas ajenas a ella permanecen en el atraso práctico, aunque alcancen ser a veces muy profundas en otras dimensiones vitales. La praxis sin historia es regresiva, como la de las hormigas es la del antiguo Egipto y la India, que se mantienen en la eternidad sin historia. La praxis auténtica es progreso, parte de otras mejorándolas; al ser trascendente lo alcanzado por la anterior le sirve de punto de referencia, y es por lo tanto histórica. Praxis, progreso e historia son tres conceptos que se necesitan mutuamente; no se puede concebir el progreso sin historia, progresar es continuar el devenir anterior, cuyo movimiento ha de ser esencialmente igual, si conozco como fue en el pasado sé mucho de cómo va a ser ahora, en esto consiste el proceso histórico, el movimiento como devenir es progreso y es historia. Y la historia lo es del progreso de un pueblo, sólo es histórico lo progresivo, no lo es lo que no tiene nada que ver con el presente, a lo cual podemos llamar 'pasado'; alimentar con ello nuestra nostalgia no alcanza la categoría de histórico. Solo lo que explica y vivifica el presente y es punto de partida para el futuro lo es; no el mero pasado des-enlazado de lo que nosotros somos ahora. Según el diccionario, es historia 'la narración y exposición de los acontecimientos pasados, *dignos de memoria»*; pero eso es insuficiente, pues algo puede considerarse que merece ser recordado por otros motivos, incluso extraños; mejor es la definición que hace de 'histórico', 'lo digno, *por la trascendencia* que se le atribuye, de figurar en la historia'. Sólo es histórico en sentido estricto un hecho trascendente que sale del pasado, se nos acerca al presente y lo rebasa hacia el futuro; este sentido eminente de lo histórico es el que tienen, por ejemplo, la Guerra civil o la Constitución de 1978. Es histórico todo aquello que de alguna manera condiciona el presente y el futuro; no lo es —en este sentido eminente— lo que se ha quedado anclado en el pasado; aunque sabemos que los hechos están enlazados y no se pueden diferenciar de una manera neta unos de otros, sin embargo esta distinción nos parece suficiente. Lo que hace histórico un hecho es el presente y el futuro; fue un hecho histórico cuando yo decidí que no podía entregarle a su hermano a Ángel, estábamos dentro de una cueva y una riada se había desencadenado fuera y entraba toda el agua de una rambla; él había salido, yo tenía que darle el niño y salir a continuación pero el agua y las piedras que entraban por la boca lo impedía; si hubiese hecho lo que él me pedía, tanto el niño como yo nos hubiésemos ahogado; decidí permanecer en el interior agarrado con un brazo a una peña y reteniendo al niño con el otro, que fuera de sí quería soltarse. La historia se hace con hechos históricos, que construyen el presente y el futuro, es tanto o más presente o futuro que pasado. Pero puede suceder que un hecho pasado que está condicionando nuestro presente y marca nuestro futuro no lo conozcamos, ¿sería histórico? Podemos conocerlo algo o desconocerlo ahora pero no más adelante; si no se conoce ya se conocerá, es inevitable pues si se conocen los demás y no ése, algún indicio se tendrá de él puesto que modifica los otros; lo importante para que un hecho

sea histórico es la trascendencia, más que la representación misma, pero también ésta es necesaria, pues si no la hay realmente no se trata de la historia que, como la filosofía, es representación, de la *vida* histórica. Devenir A no es lo mismo que representar el movimiento A, lo primero es haberse hecho músico y lo segundo tener conciencia de ello; ambas cosas son más presente que pasado. Si ambas son historia, tendremos que decir que hay dos, una que es el movimiento mismo, por ejemplo, actualmente estamos viviendo de acuerdo con la constitución de 1.978, que es un hecho pasado que llega hasta hoy y lo supera, su estudio en los libros de texto es la segunda; tanto la una como la otra contribuyen a hacer el presente, la una inmediatamente y la otra de manera mediata. Hay dos cosas que no deben confundirse: el movimiento como devenir, que es un movimiento representativo en su presente o pasado y su concienciación; se habla de 'curso de la historia' como un movimiento, pero la historia no cursa, lo hace el movimiento vital y la historia toma nota; se trata de la vida y su representación, que a veces se confunden: «*Lo que vivimos* es lo que acontece, es *historia*" (Spengler 1 200); el vivir mismo sin representar qué es no es todavía historia; puede haber lo primero sin lo segundo. Por ejemplo, si hubiese sabido que el asunto del apostol Santiago y mi ciudad había sido amañado en el siglo IX por el rey de Asturias, que era el que ordeñaba entonces la vaca marela gallega, y el obispo de turno, cómo me hubiera reido cuando veía a los procesionarios cantar con gorgoritos aquello de '¡Patrón de las Españas!'. En la miserable Galicia ¡las Españas!, qué vergüenza; Santiago fue siempre un extraño en Compostela y en Galicia; ellos fueron sus inventores para oprimirnos más y engrandecerse. Pero yo tuve que tragarme todo eso como si fuese lo sublime, no pude adoptar ante esos hechos la actitud correspondiente. Y en el aspecto privado, cuando yo tenia ocho o diez años a mi padre lo echaron de Correos, se quedó sin trabajo y todos lo pasamos mal, mi hermana y yo sufríamos aquella tragedia sin saber de qué se trataba, mi padre despreciado, sus hermanos no le hablaban ni sus amigos, tuvo que refugiarse y relacionarse con gente tabernaria, con lo cual se hundió todavía más, no encontró ya nunca un trabajo estable, mi madre cosiendo nos fue sacando malamente adelante; nosotros sufríamos todo aquello sin saber la causa, se nos dijo que mi padre era trabajador eventual y que por eso lo habían echado. Hay aquí dos agentes bien diferenciados: mis padres que se daban cuenta de lo que pasaba y mi hermana y yo, que lo sufríamos ignorándolo: nos cortaron la luz, yo tenia que preparar los exámenes con una vela, mi fracaso en los estudios, ingresé en el ejercito, Aurora huyó de casa con un matrimonio imposible, que fracasó. Los dos estaríamos ahora en otro movimiento, si la actuación de mi padre hubiese sido diferente; pero aunque nuestra existencia haya sido más destartalada y sufriente, yo al menos estoy contento de que las cosas hayan sucedido así, porque me obligaron a esforzarme, al alejarme de mi ciudad pude ver cosas que hubiese sido imposible allí. Por una parte está el proceso mismo y por otro su representación, y pueden las dos cosas estar en el agente —mi padre, dante, y mi madre, recibiente— o estar solo el proceso pero no su representación, tal era el caso de Aurora y mío. La praxis es devenir: una silla, esta obra; la historia es darse cuenta de la procedencia de ese devenir, en mi caso, que mi vida actual se relaciona con la pasada actuación de mi padre. El devenir mismo no es historia, que es ese *ver* los procesos trascendentes que tejen el presente y el futuro. Spengler alaba esta visión en Goethe: «*Esa divina mirada* es la que le empuja a decir la noche de la batalla de Valmy, en el campamento: 'A partir de hoy comienza una nueva época en la historia universal, podéis decir que lo habéis presenciado'. Ningún general, ningún diplomático y, por supuesto, ningún filósofo, *ha sentido* tan inmedia-

tamente el hacerse mismo de la historia. Este es *el juicio* más profundo que se ha pronunciado nunca sobre un gran hecho histórico, en el momento mismo de verificarse" (1 67). Goethe es el único que capta la historicidad de aquella batalla, para lo cual tiene que alejarse con la representación de la concreción del hecho. Sólo él conoce el movimiento de su nación en el que están inmersos sus contemporáneos, sabe lo que está pasando, tiene conciencia del momento histórico en que se halla, y los otros no. Los demás viven y Goethe además representa esa movilidad alienada en ellos; sólo él se da cuenta. Tenemos aquí a actores de un drama que no saben qué es lo que están escenificando, y un único espectador que sí lo sabe, y se lo dice a los que sólo lo viven. Es consciente de que lo que ellos hacen está cambiando el mundo; los otros son instrumentos, Hegel diría que la historia los utiliza, confundiendo también el movimiento con su representación. Solo quien se da cuenta se sitúa en el punto de vista de la historia; los otros viven, pero no 'historían', pues el historiador tiene que alejarse de la vida, como sucede en la filosofía, ya que no se puede al mismo tiempo vivir y representar lo vivido; la diferencia es que aquí la representación no es estática ontología sino filosofía vital dinámica, en la que «lo esencial es, precisamente, la visión del desarrollo mismo" (Dilthey *Teo* 10); historiar es representar el movimiento que en este momento se está dando o que se ha dado en otra época. El que tiene tal visión histórica puede *actuar* de acuerdo con su comprensión, es lo que han hecho los grandes políticos y en general los hombres de acción, por ejemplo un hombre de negocios, que de esa manera hace fortuna. La guía para llegar a esta comprensión puede ser la intución, pero entonces no estamos todavía en la historia —representación— sino en la vida misma; intuir cuál es el movimiento de su nación es tener instinto histórico, de las varias corrientes que en la actualidad se producen, decidirse por una y actuar en esa dirección y acertar es tener intuición histórica. Alguien puede decir: yo sé que la historia va por aquí, tendría que decir 'yo sé que el movimiento o la vida actualmente camina en esta dirección; nosotros también tenemos la intuición de que la vida misma —objeto de esta obra— será en el futuro el objeto de la filosofía y de la historia. Pero esto no es representación ni, por lo tanto, historia, que sería después de que se cumpliese lo que el intuidor pretende adivinar. Representar el proceso que es la vida de un pueblo, o de una persona, eso es hacer historia; ella nos permite vivir en la verdad, no como bestias engañados, así hemos estado muriendo durante milenios. De todas las ciencias humanas es ésta la que se halla más cerca de la filosofía, pues intenta lo mismo que ella, representar el movimiento que es la vida; ambas tienen la misma importancia para la liberación de las personas y las naciones; la historia parece más sencilla, pues no hace más que representar lo que realmente hemos vivido, pero presupone precisamente una filosofía de la vida. Nos dignifica, si sufrimos que sepamos el porqué; no es, pues, el proceso mismo, que es la vida, es su representación. Puede haber vida sin historia, como pasa en muchas culturas; si uno no puede representarse lo que está viviendo, no por ello deja de actuar, pero lo hace de una manera incontrolada; la historia es el saber del proceso histórico que nos permite actuar sobre él tanto en el momento en que sucede como después, en las consecuencias presentes; fundamentalmente no es pasado, sino presente y futuro. A pesar de su representismo, en esa concepción de la historia como liberación nadie ha habido más grande que Hegel: «La historia es *el devenir que se sabe*... la perfección del espíritu consiste en *saber completamente lo que él es*" (*Fen* 472).

No solamente la historia va hacia el presente y el futuro, sino que además es inevitable que modifique la visión de los hechos pasados; el pasado no es algo

inerte y quieto, se altera conforme cambia el presente, que de esta manera adquiere todavía más importancia, como el verdadero protagonista de la historia. Y ella misma no es una cosa quieta, se modifica, crece o disminuye, según los intereses del presente. Historiar no es sólo interpretar el pasado de la manera como era en su propio presente, entonces era acción/pasión y ahora sólo representación; ahora el protagonista es mi propia acción/pasión y el pasado su modulación, necesariamente tiene que pasar de ser sustantivo a ser adjetivo, lo mismo que el entrañamiento primordial respecto al erótico. Con esta concepción la historia, en lugar de 'magistra vitae' se convierte en 'fancilla vitae', está al servicio del presente, nos enseña, pero también nosotros le enseñamos, con lo cual se pasa de una actitud conservadora a una progresista. Nosotros en esta obra estamos utilizando la historia en dos aspectos: recogemos opiniones de filósofos anteriores y experiencias propias, para evitar lo gratuito, que sea la vida de otros y la propia las que avalen lo que aquí se dice, que los hechos demuestren la teoría, que de otra manera sería especulación sin consistencia; así la historia viene a colaborar con nosotros. La verdad no puede ser la opinión aislada de alguien, tenemos detrás una larga historia, lo que pensamos ahora y nos parece nuevo, ha sido meditado antes, en la nuestra y en otras culturas, y ello es la mejor prueba de su autenticidad. Muchas veces se habrá visto que entendemos un texto antiguo de manera diferente a como lo entendió su autor; ello es así porque además del sentido longitudinal de pasado a presente y futuro, hay otro transversal, de uno a otro pensador, de una a otra cultura. El sentido exacto que un pensamiento o un hecho tenía en otro filósofo es un trabajo de reconstrucción del pasado necesario y previo al nuestro, sin el que éste no podría hacerse, pero además de que la exactitud en esto es imposible, nosotros pretendemos que ese pensamiento contribuya a hacer el presente, así nos gustaría también a nosotros ser interpretados: como parte de un proceso que nos supera. El devenir no solamente a lo largo, sino también a lo ancho. Acudimos constantemente a textos de filósofos anteriores, a nuestros mayores, porque nos parece maravilloso que grandes filósofos vengan a colaborar con nosotros, para que todos juntos hagamos esta filosofía de la vida, que podamos juntar a sabios que nunca han estado juntos, que de todos recibamos, que sean nuestros maestros, y que todos colaboren en la confección de esta obra que así es de la humanidad entera y al mismo tiempo una demostración de la veracidad de lo que se afirma. Y además es lo justo, pues nuestras investigaciones parten de lo hallado por ellos intentamos avanzar un poco más, pero sin ellos ese avance no es posible. En realidad esta obra es tanto de ellos como nuestra, pues ellos han recorrido con nosotros gran parte del camino, nosotros no hemos hecho más que, cuando fuimos capaces de ello, proseguirlo sistematizando u ordenando de otro modo adquisiciones que no eran nuestras. Este es un libro de historia de la filosofía, todo ha sido pensado muchas veces, habia que hacerlo sistema y ese ha sido fundamentalmente nuestra tarea. El pasado sólo es válido para acrecer el presente, pero esto no quiere decir que lo falsifiquemos, como hace a veces el nacionalismo; cogemos del pasado lo que viene bien al presente, lo que corrobora —y a veces contradice, entonces intentamos rebatirlo— nuestra concepción de la vida, hacemos la nuestra y nos valemos para ello de la suya, pero a pesar de ello somos honestos y no tergiversamos sus palabras; las entendemos dentro de nuestro propio horizonte, con ello muchas veces les daremos un sentido que no tuvieron en la mente de sus creadores, pero así ampliamos su ámbito conceptual. Se trata más de que cómo algo

fue pensado, como puede serlo de nuevo, porque cada persona está inmersa en su propio momento histórico. ¿Cogemos de otro autor lo que se adapta a nuestro pensamiento? No, cogemos directamente lo que es nuestro y suyo, no adaptamos nada; creemos que en el reino del pensamiento es así como tiene que ser la historia; los pensamientos pasa lo mismo que con los hechos concretos, no se pueden cambiar, hay que ser exigentes en ello, pero la perspectiva desde la que se ven inevitablemente es otra, nosotros lo intentamos desde nuestro propio presente y nuestra propia cultura. No puede trasladarse uno de una a otra como un turista.

Propiamente sólo es historia la de una nación, por lo cual el punto de vista vital nos plantea el problema del agente. Nosotros no contemplamos la vida desde fuera, como hace la ciencia y el representismo filosófico, sino desde ella misma, subjetivamente; el agente siempre soy yo o nosotros, y en cambio la historia lo es de Galicia o de España: los iberos invadieron la península desde África, los celtas entraron por los Pirineos y se mezclaron en el centro, siempre me encantó esta integración nacional primera, pero ahora sabemos que no fue exactamente así. Pero desde ese planteamiento, no vemos donde puede estar la vida vista desde mi presente actual, y si no es así, inevitablemente vida e historia andarán por caminos separados. La historia nos plantea una primera ampliación del agente, pues ya no se trata de mí mismo ni de los otros conmigo, la nación no es sólo los que ahora vivimos sino también los anteriores y, de alguna manera también, los futuros. El agente de la historia de España es un río interminable no sólo de gente sino también de vivencias: el franquismo, el tránsito a la democracia, el gobierno de la izquierda, la victoria de la derecha y la reorganización de aquélla, etc. Con todo esto yo sólo puedo vivir desde la identificación, sintiéndome un elemento y un momento de ese gran conjunto y en ese movimiento que es como la gran sinfonía del proceso vital de los españoles desde los orígenes hasta hoy, la nación como 'movimiento nacional', he aquí de nuevo juntos estos dos términos que en el antiguo régimen significaban otra cosa; también Bueno habla de 'imperio' en su última obra, son los viejos términos que renacen con otro significado. Mi identificación por lo tanto está alimentada en la vida, puesto que realmente pertenezco a esa corriente, y ello hace que tenga el mismo idioma y cultura, y por la representación — la historia es la representación de ese proceso desde mi hoy— vida e historia se juntan, voy a la historia como algo nuestro y se aumenta la vida. Con la identificación puedo hacerme no sólo nación sino también humanidad en la historia universal, en la cual vitalmente sólo se puede hablar de mi historia universal, o de la historia universal *desde mí*. Las construcciones idealistas que, como la de Hegel, hablan de 'la Idea' como agente son una manera de deísmo; la ciencia no tiene agente, vale para todos: el teorema de Pitágoras, y así también la historia del representismo: ve objetivamente a lo largo del tiempo a éstos haciendo aquí esto, a aquellos, lo otro; de esta manera se pueden describir hechos, intentando representarlos tal como se han producido, pero eso no es más que historia-catálogo. La historia tiene que meternos dentro, identificándonos con los gallegos de los cancioneros, con los españoles del Descubrimiento, con la humanidad que lucha contra el cáncer, y eso no es difícil pues somos de la misma vida —como 'de la misma raza'—, podemos recibir la dación del pasado y darnos a la recepción presente. Eso es la historia universal y las nacionales, de más fácil identificación; y más que la del Estado —España— la de la nación —Galicia— pero ni aun aquí se trata de unión, que se vive en un grupo pequeño; yo entiendo mejor a un gallego que a un castellano, pero eso es todo; por eso un vínculo mayor que la nación es tener unos mismos ideales: que nos guste el arte, que nos importe más la libertad que el amor —pero

esto también puede complementarse— que caminemos en una misma dirección; prefiero a un chino —con el que necesite un intérprete— que tenga unas ideas y un modo de vida parecidos a los míos que a un gallego del que entienda perfectamente su hermoso sentido del humor y disfrute con él, pero a su lado me encuentre parado si no hay lo otro. Las naciones pueden ser cárceles cuando pretenden hacerse unión; desde la crisis del marxismo el nacionalismo ha renacido, y se está bien en la nación de uno, como se estaba en la infancia en brazos de la madre, pero eso no basta, es solo el continente; es más interesente emprender una tarea con alguien, que es la unión. Una nación no puede decirse que sea unión, es comunidad e identificación, la unión exige un movimiento concreto común, yo me uno con otros para hacer algo; es comunidad en la que el idioma nacional es importante, es integración, es diversidad. Yo me junto con mis amigos para hacer un grupo de arte, para ir a una manifestación, para jugar una partida, para reunirme en casa un sábado: la unión y la comunión son a nivel de grupo pequeño. La nación es lo envolvente, en su seno vivimos, sin ella moriríamos, la unión se da *en ella*, hace que tengamos un idioma y unas costumbres; sin ella sería imposible la unión y la comunión, pero ella no lo es; y como etnia es una imposible limitación. ¿Proyecto, la nación, como dice Ortega?; yo proyecto con mi grupo. Por eso nos parece una aberración políticos que se llaman a si mismos 'nacionalistas', eso ni es derecha ni izquierda y la política no es otra cosa que la opción por uno de los dos lados vitales; al menos tendría que decir 'nacionalista de izquierdas', pues el nacionalismo solo como ideal político lleva a la tragedia de Bostnia y al callejón sin salida de ETA. Vivo la nación como el continente de mi unión, como una madre, seguridad social, jubilación; no en la intimidad primordial, pero casi. No la nación como proyecto, sino como Madre. Antes exigía sacrificio, en el Ejército cuando se habla de la 'patria' es para ofrendarle la vida, como a aquellos dioses antiguos. Ahora igual que la divinidad es femenina también lo es la nación, sentimos con ella protección, calor, sociedad del bienestar; esto y no otra cosa es la nación, y si hubiese una guerra tendríamos que defenderla, pero entonces defenderíamos estas cosas nuestras, no intereses de nadie. En ella yo soy el hijo y ella la Madre, a la que incluso podría orar: rezar a mi nación, cantarla, llorarle si me maltrata, maldecirla. Tiene oídos, el pueblo entero y sus representantes, los gobernantes, ahora que España es una democracia. Puedo ponerme en huelga de hambre contra ella. Esta nación no soy yo, es ella respecto a mí; pero ella también soy yo: sí, en el sentido en que la madre es también el infante.

retorno

Completamos ahora el movimiento rectilíneo del progreso y la historia con el circular, ambos se combinan en el cosmos, donde por una parte se habla de una gran explosión en los comienzos y del declive de la entropía y por otra los planetas giran alrededor del sol y las leyes de conservación de la energía implican que en su conjunto nada cambia, y el movimiento circular es el que expresa mejor esta invariancia; ambos configuran también nuestra existencia. Aristóteles tenía razón al afirmar que «el movimiento circular.... es primero, es la medida de todos los demás" (Fís 265b). El retorno es el movimiento que impera en la naturaleza y en la vida traduciendo así el circular cósmico: el ritmo estacional de la vegetación, el sueño invernal de algunos animales, el ciclo metamórfico de muchos insectos, las migraciones estacionales de aves y peces y el celo periódico de los animales superiores y mi poetar veraniego, todo ello es consecuencia del movimiento circular de nuestro planeta; naturaleza y vida bailamos juntos imitándolo, la armonía de las esferas de la que hablaban los pitagóricos es el acompañamiento. Correspondiendo al movimiento circular planetario, veamos un ejemplo de movi-

miento retornante; es aquí 'retorno' una palabra plácida, en el anochecer tranquilo, en el descanso después de la jornada, que en gallego tiene su palabra, 'no serán':

> «Da aldea leixana fumegan as tellas,
> detrás dos petoutos vai póndose o sol,
> *retornan* pros eidos con noite as ovellas
> tiscando nas veiras do céspede mol.
> Un vello, arrimado nun pau de sanguiño,
> o monte *atravesa* de cara ó pinar.
> Vai canso...» (Curros 69).

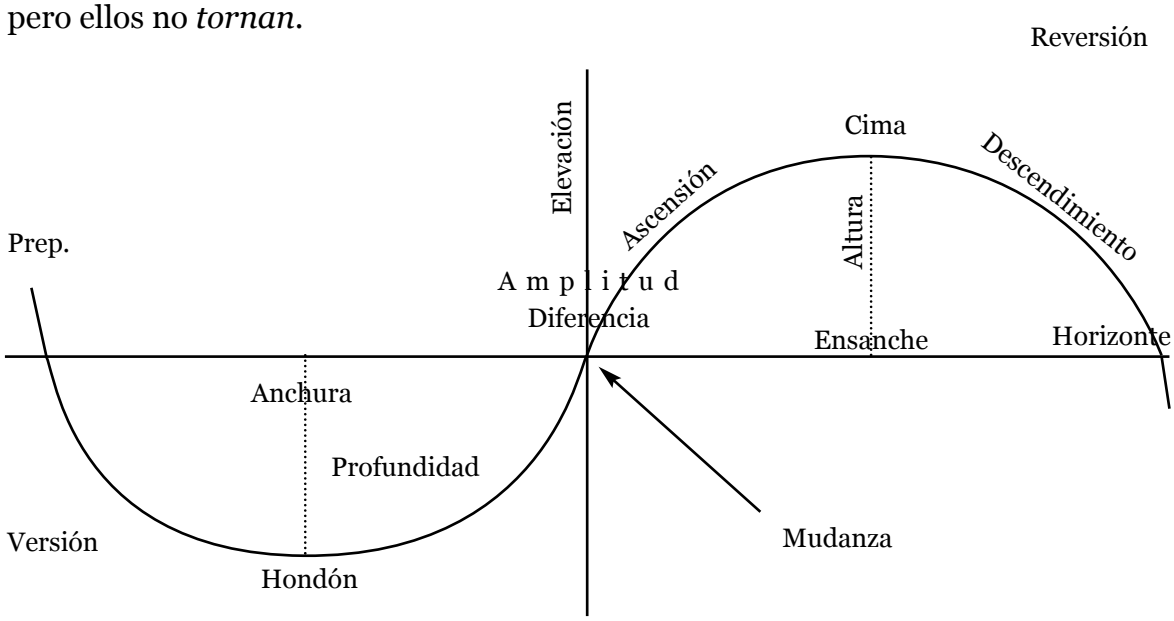
El texto es el contraste desamparado entre el rebaño y su pastor que se recogen al anochecer y el solitario que no tiene donde hacerlo, entre el 'retornan' y el 'atravesa' del caminante, que además es viejo y está cansado y el poeta emplea el retorno para hacernos ver la infinita desolación de lo que no retorna. Pero no es del todo ése el sentido que nosotros damos al término; hemos tenido que servirnos de un neologismo para hablar del retorno en el sentido del texto, habría que decir en el que las ovejas con su pastor 'reversan', pues consideramos el retorno como el ciclo completo, la estancia del rebaño por los campos y su recogimiento en la aldea hasta la nueva movición. La reversión es holgar después de una versión, para que podamos comenzar la nueva descansados. 'Reversar' quiere decir permanecer oculto hasta la nueva versión; 'versar', salir a una nueva versión. El movimiento retornante, movimiento reversivo o retorno' es una clase particular de la adición en la que la síntesis es versión/reversión; cuando las dos mociones de un movimiento están separadas por un intervalo ajeno a la misma síntesis, por ejemplo entre salir a caminar esta tarde y mañana, el movimiento se llama 'retorno', el intervalo entre las mociones se llama reversión y ellas mismas, 'versión', por lo tanto, un retorno es un movimiento que versa y reversa; o la adición puede ser evolutiva o cíclica, en el primer caso tenemos la movición y en el segundo el retorno; implica la *reiteración* de una versión, la reversión es el descanso entre dos versiones. En el texto podría haberse dicho: retorna a los campos por la mañana el rebaño; entonces para mantener el contraste habría que poner al caminante como poco vital o extraño, y el poema adquiriría sentido opuesto. La versión es el objeto del retorno, pero si fuese constante sería una condena, toda versión necesita reversar en la holganza y a veces en la vacación, en donde cuando llegase de nuevo la versión y el organismo —tan dócilmente retornante— se preparase con esfuerzo para una nueva versión, se encontraría con que no la hay y entonces se alegraría y relajaría. 'Hoy es vacación', que bien suena cuando estamos en un movimiento enervante, y qué mal cuando es confortante; si son varias las versiones de las que nos libramos le llamamos 'vacaciones'. La reversión es una concesión al organismo, que se recupere, pues sólo en ella puede volver a sí mismo: la digestión se para, el corazón se adapta para el esfuerzo, la respiración; el pobre necesita reversar, de lo contrario se agotaría y enfermaría, incluso en la movición más deliciosa lo necesita, el exceso lo rompería, no somos máquinas que fueron inventadas sólo para versar. También los animales y hasta las tierras de labor, pero nosotros más, porque la representación nos agota; podríamos decir que ellos laboran y nosotros trabajamos, la ansiedad causada por la escisión de la conciencia se calma sólo en la reversión. Por eso hemos inventado el descanso semanal, además del diario, y al

final de todo el invierno, las vacaciones y además tenemos después de toda la existencia, el descanso eterno. ¡Qué hermoso y pagano se nos aparece el R.I.P de las tumbas!; ha vivido, ahora descansa. Sueñen otros con trasmundos, ¿por qué tal insaciabilidad? Necesita otro mundo el que no ha vivido en éste, que si lo vives bien, lo gastas todo, ya no deseas más. La versión hace placentera la reversión igual que ésta aquélla. Son la una para la otra, no pueden entenderse separadas, por lo tanto el que más vive más muerte necesita, por eso los que no viven no pueden tampoco saber morir. Un descanso total sólo es comprensible después de una vida total; consigamos un buen descanso eterno con una buena vida plena. Pero la muerte no puede ser considerada reversión, pues no versa; el ciclo vida-muerte no es retorno, porque no se reitera; llamaremos a este movimiento, en general, *tornada*:

> «*Partid llenos de aliento* en pos de otro horizonte,
> pero *volved* más tarde al viejo hogar que os llama...
> Tornó las golondrina al viejo nido,
> y al ver los muros y el hogar desierto,
> preguntóle a la brisa: '¿Es que se han muerto?
> Y ella en silencio respondió: '¡Se han ido!'» (Rosalía *Or*)

Los que hubiesen vuelto habrían tornado, pues sería una vuelta definitiva; en cambio, la golondrina, que aquí se dice que *torna*, es la única que realmente re*torna*, pues se supone que ha venido la primavera anterior y vendrá la próxima; hasta tal punto es así que en la Grecia del siglo VI a C, el coro le cantaba:

«Llegó, llegó la golondrina que trae la bella estación, el bello año" (Adrados *Lir* 45), celebrando el final del invierno y el comienzo de la mitad feliz del año. Rosalía pone a sus hipotéticos personajes en primavera, cuando la vida *retorna*, pero ellos no *tornan*.



Un ejemplo de retorno, la dormición. Hay en ella versión —sueño— y reversión —vigilia—. En la primera hay la *preparación* —me acuesto—, la *propiciación* —me adormezco—, el *tránsito* —duermo— y el *sosiego* —despierto; el tiem-

po que estoy durmiendo tiene *anchura* y *profundidad*. El paso a la reversión es la mudanza**:** aquí el estado de plenitud es la *cima* —mañana—, a su distancia del estado habitual u *horizonte* se llama *altura*; a la cima se llega por la *ascensión* —tiempo en el que todavía no estoy completamente en forma después del despertamiento— y de ella se parte por el *descendimiento* —el tiempo en que ya no lo estoy—; la reversión tiene una duración determinada: *ensanche*. La anchura y el ensanche hacen la *amplitud* del retorno y la profundidad y la altura, la *elevación*; ambas constituyen la *grandeza* del movimiento. La distancia que hay desde el tránsito a la cima es la *diferencia*. La dormición es un retorno *positivo*, porque la cima sobrepasa el nivel del horizonte; puede suceder que quede por debajo, es decir, que cuando salga de la versión me quede más abajo que cuando entré, como puede suceder si me emborracho o me drogo. Estos son retornos *negativos* que, en lugar de elevación, tienen *disminución* —lo que le falta al sosiego para alcanzar el horizonte; para llegar a él necesito de una *recuperación*. En la Física, la acción y la reacción son iguales y de sentido contrario; la versión y la reversión no son iguales, aunque sí podría decirse que son de sentido contrario. Aunque no iguales, se corresponden: sueño con vigilia, trabajo con descanso, coito con excoito, etc.; si esta compensación versión+reversión se modifica, el retorno entero se trastorna. A las sucesivas diferencias le llamamos *ritmo*; cada retorno tiene su propio ritmo, que no se puede acelerar o disminuir sin trastornarlo. El ritmo es sucesivo, tiene un 'antes' y un 'después'; al contrario de él, la *armonía* es simultánea. En la fase reversiva se están dando al mismo tiempo muchos movimientos en armonía, que nos recuerdan la pitagórica —»dicen que el sonido de los astros al trasladarse en círculo se hace armónico» (Aristóteles *Cie* 2905)— a la que Fray Luis dedica hermosos poemas; en la fase versiva hay movimientos *compatibles e incompatibles*: un enfermo puede unirse eróticamente y seguir estando enfermo, pero no puedo coitar —versión— y al mismo tiempo orar —versión. Cada versión tiene solamente una reversión, la suya. Un retorno puede tener varias versiones y sus correspondientes reversiones que, en conjunto hacen una versión con su reversión. Ambas fases se apoyan mutuamente en el retorno *positi*vo. y se destruyen mutuamente en el *negativo*. La praxis se convierte en retorno por la habituación. Versión y reversión constituyen un *ciclo*, por ejemplo, si comulgo todos los jueves, nuestra comunión mística es de ciclo semanal; si voy a ver a mi madre cada quince días, mi visita tiene ciclo quincenal.

Lo contrario del retorno o movimiento retornante es el *evento*, que es un movimiento que tiene lugar una vez y no se repite, o lo hace de manera irregular; retorno es el que se repite siempre o con frecuencia. Evento y retorno se compensan pues, por una parte, tendemos a repetir los mismos movimientos y, por otra, cada retorno es diferente del anterior, todo retorno es en alguna manera evento. Lo son enfermar de gripe —si no me sucede todos los inviernos—, irme de juerga, si no lo hago todos los sábados después de cobrar, o pasear a veces por la Casa de Campo. Cuando decimos 'movimiento' decimos generalmente 'retorno', pues el evento es un movimiento raro. Enfermar es un evento, que rompe con todos mis momentos anteriores; cuando enfermo el movimiento pertenece a mi organismo, a mí no me queda otro recurso que esperar. Nacer es evento; el evento es puro azar: yo soy evento que después de nacer se puso a retornar. En cambio morir, a no ser en un accidente, no puede considerarse evento, es tornada.

Nuestra vida consiste en retornar, no hacemos otra cosa: me duermo, despierto y vuelvo a dormir; me enfado con Carmen, me reconcilio y me vuelvo a enfadar; voy al trabajo, vuelvo y regreso al día siguiente. Estos diversos movimientos autónomos, cada uno sigue su marcha y apenas se interfieren los unos con los otros, se armonizan y ayudan entre sí: despierto y, descansado, me pongo a escribir esta obra, o se interfieren: he discutido con Carmen y ahora no me puedo concentrar; llueve en primavera, pero llueve también en otoño. ¿Por qué no florecen las plantas entonces?; porque su versión es sólo en primavera, ahora están en la reversión. Ambas están relacionadas: yo en los veranos hago mi versión creativa, para ello convierto el día entero en retorno; entonces la versión parece la reina por las mañanas en la sierra o por la playa, todo lo demás —reversión— está a su servicio. En la versión me entrego totalmente, en la reversión me preparo, pues su cometido no se reduce al mero descanso; considero muy importantes las tardes pensando en mi obra y las noches con los sueños que inevitablemente tratarán de ella; sin esto me pasaría como si ahora me pusiera delante de la máquina de escribir sin tener las papeletas y la mente dispuesta: una pérdida de tiempo. La reversión es para la versión, pero la que manda es aquélla, no ésta. Me he ido dando cuenta con los años de la importancia de la reversión, cuando una tarde salgo, a la mañana siguiente este trabajo me resulta más dificultoso. Ahora llevo siempre papeletas al dormitorio, con la edad el sueño se me ha hecho más frágil, despierto de tres a cuatro y entonces desayuno, y siempre escribo sobre lo que estoy trabajando; después la digestión me adormece; a las ocho paseo un poco aclarando las ideas y a las nueve me pongo a la máquina; según haya sido toda esta reversión así es la versión. Además, no sólo reverso con el sueño, también con la poesía y el teatro por las tardes y con la oración matutina y vespertina. Mi reversión filosófica es el sueño y el paseo no estas otras dos cosas; en el paseo —también en el de la tarde— suelen venirme pensamientos sobre este trabajo, son como una prolongación suya, en cambio el arte y el espíritu no son reversión de la filosofía sino versiones ellas mismas para las que la filosofía es reversión. Creo que la auténtica sirve a la versión, no se reduce a ser descanso de ella, en cambio las otras versiones yo creo que me descansan más. Cuando algunas tardes en que quedo también cogido por la filosofía no tengo al menos un momento de trabajo en mis textos poéticos, no me encuentro descansado; descansa más otra actividad diferente que quedarse sin hacer nada, yo veía esto en el recreo del colegio: corríamos reíamos y volvíamos a clase nuevos, mejor que mis compañeros que se limitaban a descansar. Tendría que haber en las fábricas patios para el recreo, y en los centros para ancianos, que jugasen, que se riesen que gritasen, se vitalizarían. Se puede potenciar la vida inmensamente con la reversión, nos ayuda el organismo, que es ahistórico y circular, pretende convertir en retorno todo lo que cae en su dominio: si te acuestas a las once, quiere que siempre lo hagas a esa hora, etc. Es un buen animal al que acostumbras —mejor, que me acostumbra— a que despierte a una hora, que coma a otra, que defeque a otra. Hace unos años cambié mi horario de levantarme de a las cinco a las siete, despertaba sobresaltado representativo a la hora de antes; en vano oraba: quería, crispado, representar. La vida en sus dos calas ama el retorno, conseguir uno es una gran riqueza, sin él vamos a la deriva; al comienzo hace falta voluntad, la educación consiste en crear en los alumnos hábitos de trabajo, es decir, retornarlos. Comenzar un retorno, lo difícil que es; dice Carmen que pensar en el esfuerzo de llevar el caballete y los lienzos le parece muy pesado; yo le digo

que ese esfuerzo es el que introduce el retorno, sin él no lo hay, es como un ariete que rompe la pared del quietismo en la que tenemos pegada la cara; es insustituible, es la voluntad de llegar; después, aunque no alcances la viveza y no salgas del avivamiento, es el premio; vuelve de nuevo el esfuerzo al día siguiente y avanzas en el asunto, y así hasta que un día te encuentras dentro de la viveza como un milagro; la educación consiste en eso, pero también en saber romperlos liberándose para vivificarse, lo uno necesita de lo otro. Sin retorno común no se podría convivir, si cuando yo duermo mis vecinos cantan, las fiestas juntos aumentan la alegría, etc. La vida es movilidad dual que se desarrolla en retornos, podríamos decir que la vida es retorno, pero también la alienación y la enajenación se valen de él para mantenernos oprimidos. A Carmen la han cogido otros retornos alienados, la tele y la radio: se acuesta con la tertulia radiofónica y se levanta con ella y por la tarde después de comer está varias horas ante la tele. Dice a veces 'mañana voy a pintar', y es imposible, no lo logrará hasta que no consiga un buen retorno. Todo es un continuo retorno en la vida y en la naturaleza, que tan sólo pueden mantenerse de esta manera. «No hay ningún cambio que sea infinito ni continuo excepto el movimiento circular" (Aristóteles *Fís* 265a). Si confiásemos en el retorno no tendríamos que ocuparnos de nada más, incluso la ética sería innecesaria, si nos mantuviésemos en él; las contradicciones se resolverán ellas solas en las sucesivas versiones, las cosas tienden a volver a su sitio, no existiendo el extrañamiento que todo lo complica.

En el gráfico anterior queda demostrado este aserto de Proclo: «Todo lo que existe reversa... De la misma manera que procede (versa), también reversa; y la medida de su reversión está determinada por la medida de su procesión» (39 64). De las dos fases de la reversión, la ascensión es el exceso de la versión que se prolonga en la reversión, en la dormición podríamos llamarle 'mañana'; la cima es el momento más vital de la reversión; el descendimiento es ya el sentimiento de carencia de una nueva versión; en la dormición podríamos llamarle 'tarde'. Si la mañana se prolonga a la tarde, todo el día es mañana. ¡Una dormición que hiciese mañana el día hasta las cinco de la tarde! ¡Una orgía mística que nos hiciese gloriosos una semana! Unas veces es la versión quien se hace poderosa; pero otras la reversión le gana terreno hasta devorarla: insomnio, aridez espiritual. Hay que dejar tiempo para la reversión, de lo contrario disminuye la versión: si coito demasiado a menudo o comulgo, estos movimientos se hacen pequeños y triviales. 'Descendimiento' es la acción cuya pasión son las 'ganas', que en un retorno pertenecen a la reversión. 'Deseo' no es lo mismo: deseo jugar pero no tengo ganas, tengo ganas de unirme eróticamente pero no lo deseo. Podríamos formular una ley de la acumulación reversiva: El primer día me machacaron el sueño con un golpeteo constante; al día siguiente, a la misma hora, lo mismo, más suave, produjo el mismo efecto; el tercer día ya un ruido leve fue suficiente; ahora no duermo, cualquier ruido por ligero que sea me despierta. La primera toma tiene que ser grande, de impacto; las siguientes, de recuerdo. La distancia que hay entre el hondón versivo y la cima reversiva es la diferencia. 'Vivir en la diferencia' sería ser capaz de estar a un costado y al otro, arriba y abajo; ser capaz de vivir lo más hondo y lo más alto. ¡En la versión, sí, pero también en la reversión! No al mismo tiempo, como el perro del hortelano, sino tan entregado ahora a lo uno como después a lo otro. La vida sería pobre si sólo fuese versión, aunque esta fuese orgía; queremos también el mundo. Como los héroes antiguos, que bajaban a los infier-

nos o ascendían a los cielos. Lo que para Heidegger es 'diferencia' —mantenerse en trivial mixtura— es para nosotros indiferencia; 'diferencia' es ser capaz de estar tanto con Satán en los infiernos como con el buen Dios en los cielos. Mi suegra, inválida, en casa: toda la familia se pone tensa, por las obligaciones de su cuidado; tenemos, en contrapartida, que aumentar las diversiones. Diferencia y aplanamiento o indiferencia, son contrarios. El que baja más hondo y sube más alto es el que tiene una vida más grande.

La reversión puede aumentar o disminuir la versión, potenciarse en sentido positivo o negativo, pero el retorno mismo no es nunca reversible, va siempre en una determinada dirección y no puede cambiar de sentido. Por ello retorno y *progreso* — y regreso— no se contradicen y caminan juntos repitiendo humanamente lo que pasa en el cosmos y en la naturaleza. En ésta se ve claramente: esta primavera en el parque algún árbol no versa y otros sólo por un lado o por abajo, en cambio otros versan más potentemente que en la versión pasada; lo mismo pasará algún verano con mi poetar. La existencia es como un curso escolar, cada año es retorno y progreso respecto del anterior. Si se repitiesen las versiones una tras otra iguales seríamos eternos pero no progresaríamos, que lo mediten los que anhelan la eternidad y elijan. Podríamos pensar que la existencia es retorno —y no tornada— aceptando que el próximo curso no lo hacemos nosotros sino los que nos suceden. El movimiento lineal es huida. ¿De qué huyes, de la vida, de la muerte? No huyas, no te afanes tanto, déjate acunar en el ritmo del retorno, que también es progreso. Si existiese tan sólo éste la vida sería muy limitada, pues sólo sería lineal, con sólo dos dimensiones, adelantamiento y atrasamiento. El retorno le añade el avivamiento y la ascensión, la profundidad que hace su viveza y la altura que hace su cima. Pero el retorno no puede evitar la erosión —la dormición decae con la vejez— ni el progreso —la concentración en el estudio aumenta en la juventud. La civilización nos dejaría pronto a todos planos si una cultura más vital no nos ahondase. A veces la vida como la naturaleza andan a saltos: «Pasa (rev.) y vuelve (vers.), luego va más lejos, más tarde menos, por fin más que nunca" (Pascal §319); no todo es hacer méritos, a veces es importante la locura.

Nietzsche hizo del retorno su hallazgo más importante. Decía '*eterno* retorno de *lo mismo*'; para nosotros ni es eterno ni de lo mismo. Se trata de retorno, pues tiene los tres elementos de versión, reversión y reiteración, pero es visto desde una actitud representista, pues lo que más importa en él es la reiteración, el número de veces: «Al *eterno* reloj de arena de la existencia se le dará la *vuelta* siempre de nuevo, y tú con él, corpúsculo de polvo" (Ga 232); se nos escamotea lo más importante, la versión. Si estoy en brazos de mi amada, ¿qué me importa que antes haya estado muchas veces y que vaya a estarlo también en el futuro? Me importa sólo la gloria de este momento. El placer del despertar esta mañana no lo empañan mis despertares pasados y futuros. Además el retorno nosotros lo concebimos como gozo; en cambio «la eterna creación, así como la eterna destrucción, me parecen ligadas fundamentalmente al *dolor*" (Vo 328); el retorno nietzschiano es trágico, como la reencarnación del brahmanismo. El retorno tiene sentido no como 'eterno' sino como 'existencial': retornamos mientras vivimos, existir es retornar. El sol llega a nosotros una y otra vez y hace las mañanas y las primaveras, a su compás se teje nuestra vida, nuestras acciones retornan: el trabajo, el juego con mis alumnos; y al fin una acción no retornante: morir. El retorno es paz, no angustia: sabes que también mañana vas a despertar, que este

invierno se va, volverá; que Diana es joven, como yo lo he sido; esto da paz y ritmo a la existencia. Con la repetición eterna la vida se hace hueca como una cáscara, pierde la pulpa. Nietzsche es su mayor amante, pero por lo mismo también su odiador, le arrebata lo que tiene de fugacidad y de única; el presente deja de ser presente. El sol lanzado al infinito y la tierra bailando a su alrededor expresan lo que es la vida, evento que se renueva. El retorno jamás es de lo mismo. He estado ayer en la Casa de Campo y vuelvo esta mañana; ya no es lo mismo, ni yo ni ella. Vuelvo todos los veranos a la sierra de Gredos pero qué importa, yo soy diferente, con ideas nuevas cada año. El retorno de lo mismo es representación; entendido de manera vital es más rico. Mi versión actual se junta a la anterior y, en ese sentido, es retorno a lo mismo; pero llegas a ella cambiado, puesto que el movimiento no es una gran parafernalia que me lleva con ella, el movimiento soy yo, por eso vuelvo movido, en gran parte otro. Este árbol, que florecía todos los años, esta primavera no lo ha hecho, su avivamiento ha ido aumentando hasta la plenitud —viveza. Después empezó a decaer —amortecimiento— hasta este año; igual me pasa a mí cuando abrazo a mi amada, mis abrazos son ahora menos frecuentes y no tan apasionados. La secuencia de todos ellos, desde que la conocí en la juventud, hasta la madurez y la vejez son el movimiento único de mi vida. Todos los retornos juntos lo constituyen; de esta manera, el movimiento mismo subsume el retorno como uno de sus momentos. En Lao Tse veremos todo esto profundizado.

Pero además el retorno nietzschiano no es un pensamiento, es una visión, una vivencia, un sentimiento. Como pensamiento sería enteramente gratuito; un sentimiento o una visión en cambio no tienen que ser ni verdaderos ni falsos. El retorno nietzschiano es como el poner entre paréntesis husserliano: un cambio de actitud, que no cambia el mundo, pero si la acción; al menos no lo cambia enseguida. Pero son contrarios, la actitud fenomenológica se queda en la apariencia representativa, a lo más puede llegar a ser forma, el eterno retorno de lo mismo es sobre todo pasión o fondo:

> «Todas las cosas bailan *para quienes piensan como nosotros*: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen, y vuelven.
>
> Todo va, todo vuelve: eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.
>
> Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.
>
> En cada instante comienza el ser; en torno a todo 'aquí' gira la esfera 'allá'. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad" (Za 299).

De esta manera destruimos el 'ser', todo carece de sentido, no va a ninguna parte, volver es marchar; lo importante aquí, como en el sueño, es el sentimiento, el contenido es medio: cuando creemos que hemos soñado un pensamiento muy importante porque hemos sentido una gran emoción al sentirlo, intentamos descifrar su contenido y vemos que se nos deshace, era sólo esa emoción el sueño, el contenido sólo pretexto. Como en el sueño, se trata aquí de intuición y de arte, la de Nietzsche es la filosofía de un poeta, y este texto es un poema en que la ligazón —relación del fondo con la forma— es suprema, pues se trata de *re* motivo (primer verso) *re* vuelto (repetido): el retorno aquí es formal y fondalmente eterno.

regresión

Entendemos la *tradición* desde lo que le da origen, la *regresión*; una actividad sin reversión es progresión o versión. La progresión es una parte del retorno, por lo tanto oponerla a él es hacerlo entre progresión y regresión. Hay un movimiento que no es trascendente, una reversión que no es progresión: es la tradición, que es, pues, una reversión inmanente, que no tiene como objeto el progreso o devenir, que es movimiento por el placer del propio movimiento, que no pretende otra cosa que la vida. Las tradiciones son el entramado de vivencias en común que reafirma el sentimiento nacional de un pueblo, consisten, pues en vivir en un movimiento retornante, no son hechos únicos como la historia, y no consisten en representar algo para progresar observando sus deficiencias, aquí la representación esta al servicio de la vida. Este 're-vivir' puede hacernos pensar que la tradición trata del *pasado*, pero lo importante de ellas es su vivencia de nuevo; el quedarse fijado en él es una desvirtuación de las tradiciones, es lo que hace el tradicionalismo, que tiene una carga emocional tan grande que se ha convertido en adoración de hechos pasados, en alienación y enajenación histórico-religiosa; ha sido siempre autoritario, porque el pasado lo es y él es un conservadurismo. Por eso hemos visto siempre la tradición como una cadena; respecto a ella nuestros sentimientos han estado siempre encontrados, por una parte deseábamos las reversiones vividas en la infancia: el baile de gigantes y cabezudos en la Quintana el día del Apóstol, y por otro despreciábamos su contenido opresivo. De la tradición se ha servido siempre la opresión para mantenernos encadenados, basándose en estos dulces sentimientos que deseamos revivir. Ha de llegar un día en que el pasado sea también de libertad, en el que ser tradicionalista no signifique ser integrista. En la apreciación de la tradición nos ha confundido también la etimología: de 'trado', 'dar', entendido en el sentido de que la generación anterior entrega a la siguiente su cultura; pero ese dar exige un recibir y en realidad se trata de lo contrario, es la cultura —la madre aculturada— quien recibe al nuevo, es lo que hemos visto que Rof llama 'urdimbre' y que nosotros consideramos una consecuencia y no el mismo entrañamiento. No es una concesión graciosa que hacen los mayores a los que empiezan, la entrega es del infante, muchas veces a mucha bazofia, de la que luego desespera de poder salir. Pero no podemos confundir tradición y nación; para evitarlo es mejor decir 'nación' y 'tradiciones', aquella como la madre y éstas como sus criaturas, cada nación tiene las suyas y son fuente de vitalidad, porque nos permiten vivir en comunión: el baile de la muiñeira, la semana santa sevillana; pero a veces no se diferencian bien ambos conceptos. «En este mundo de los silenciosos, en este fondo del mar, *debajo de la historia*, es donde vive la *verdadera tradición, la eterna*, en el presente, no en el pasado muerto para siempre y enterrado en cosas muertas" (1 39). No podemos decir que la tradición esté debajo de la historia, pues son cosas diferentes cuya mezcla engendraría confusión; pero Unamuno está hablando aquí de la 'nación', que sí puede considerarse fuente de la historia y de la tradición: «esa *vida intra-histórica* silenciosa y continua como el fondo mismo del mar es la sustancia del progreso, *la verdadera tradición, la tradición eterna*" (38). Nuestro filósofo habla, sí, de la nación, pero no de una manera representista: «de la tradición eterna, de la que se hace, se deshace y se rehace a diario, de la que está en perpetuo proceso, de la que *vive en nosotros, si nosotros vivimos*" (827), es lo que nos hace vivir con los demás nativos, sin ella no vivimos: he aquí un concepto filosófico por vital de la

nación. Es un modo de vida, yo vivo gallegamente con respecto al resto de España o española-mente respecto a Europa; mi nación modela la actividad dativo/receptiva que es mi vivir; la manera de los gallegos de darnos y de recibir es nuestra nación, que supone la vida, es decir, el entrañamiento primordial, en este caso más bien la urdimbre. Con un entrañamiento culturalmente distinto Galicia sería diferente. La nación en este sentido culturalista que le da Unamuno, nos aúna en lo nuestro que opone a lo foráneo, nos enraíza con el pasado pero las ramas y los frutos son del presente. Busca la vida no el dogma, más que de ser es una manera de vivir, cuya fuente está en un pasado más antiguo que el de los tradicionalistas, más que el Cid campeador; pretende llegar a ese hondón, para quien la tradición es algo que hay en el fondo de la existencia, ese algo no es una cosa, a lo primero que hemos vivido, a nuestro pasado más antiguo; todas las tradiciones son una manera de llegar a él, como todos los mitos pretenden de alguna manera revivirlo. Ese algo vivificante que no se muestra pero que ejerce su acción; esta especie de savia o fluir de manantial es «tu niñez milenaria siempre igual a sí misma y siempre varia... la niñez inmortal» (Canc 244). Consideramos que la vida mayor está al comienzo, pero la infancia no es el pasado, es el origen pero es el presente; volver a él es el objetivo final de toda reversión y de toda tradición. Quienes buscan el pasado en la nación tienen que llegar hasta el comienzo, que es en el presente. Nuestra vida nativa, mi galleguidad, es la fuente de nuestra historia y de nuestras tradiciones; de la primera, porque la historia es la praxis trascendente representable de mi pueblo y de mí mismo, la nación es la fuente de la historia gallega, nuestra historia ha sido así porque somos así; y mi galleguidad me permite vivir totalmente las tradiciones de mi pueblo. Por lo tanto, tiene razón Unamuno en llamar 'intrahistoria' y 'tradición verdadera' a la nación entendida como vida, nación vital o vida nativa, pues es el origen de ambas, sólo le faltaba diferenciarlas. La vida es movilidad, progresiva en la historia y regresiva en los hábitos y tradiciones; en la historia es proceso trascendente representable que avanza desde el pasado al futuro; lo irrevocable del movimiento lineal infinito y el volver constante del movimiento circular, que por eso nos reconforta. Solana en sus cuadros carnavalescos nos presenta hermosas regresiones en las que, mediante el disfraz, se anula la individualidad y se alcanza la integración por el cambio de sexo y se llega a la totalidad. Cuando una acaba puedo decirle: 'hasta mañana, hasta el año que viene', en cambio la progresión es única, cuando termine esta obra no diré 'hasta el año que viene', me pondré a otra. La historia siempre tiene que ver con la representación, al ser actividad trascendente y que aspira a ser conocida; en cambio a la tradición le importa sólo la vida; en la primera hay una responsabilidad que no hay en la segunda, engolfada en la gratuidad de la vivencia. La historia busca la verdad, y en la tradición sólo el tradicionalismo considera que la verdad está en el pasado y reniega de todo progreso, pero la verdad es histórica y cambia, verdad y tradición no casan, aunque sí tradición y vida; la única limitación de la tradición respecto a la verdad es que no la contradiga, pues en ese caso habría que cambiar su contenido, conservando lo vivencial. Podemos llamar a la primera vida histórica o historicidad y vida tradicional o tradicionalidad a la segunda. La historia es proceso trascendente y la tradición un retorno inmanente, es decir, la primera es de dentro afuera, y la segunda, de fuera adentro. La masculinidad es histórica, y la feminidad, tradicional; el hombre es transversal y la mujer circular, en mi infancia compostelana nosotros corríamos tras la pelota para marcar gol, y las niñas jugaban

unas con otras al corro. La progresión tiene un estatuto más elevado que la reversión, encomendada a una ciencia subalterna, la antropología. La primera es de la praxis, exige voluntad firme, inteligencia, preparación, cosas que se han considerado siempre de hombres, en cambio las mujeres han sido siempre insustituibles en la regresión tradicional, lugar propio de las otras dimensiones: eros, arte y espíritu; la pobre antropología tendría que tratar de todos ellos. La praxis es esencialmente histórica, relaciona el presente con un hecho pasado; las otras son ahistóricas; es cierto que se puede hacer historia del arte, pero el artista en la creación no tiene intención progresiva y, menos todavía, en las otras dos; no intenta mejorar lo pasado, intenta realizarse en la obra; en cuanto a la trascendencia, el arte obtiene una obra, pero eso no es más que consecuencia de la creación, que no se lleva a cabo por ella sino por la creación misma, en cambio la praxis sin resultado no tiene sentido: construir, distribuir, etc.; esto hace también que su *status* sea mayor. Paro sobre todo es el progreso lo que hace que la historia se valore como más importante que la tradición en las sociedades civilizadas, pues 'historia' se corresponde con 'civilización', a una cultura se la considera civilizada cuando ha progresado, las sociedades primitivas, en cambio, mantienen en la tradición incluso la praxis. Nosotros pensamos que ambas, historia y tradición, se necesitan, como la masculinidad y la feminidad. La humanidad de la historia es de la trascendencia y del progreso, pero aquí no se puede encontrar ningún refugio a no ser en la alienación del consumismo; la tradición, en cambio, nos permite la abolición periódica de la historia, entregarnos a la inmanencia, en la que la representación y la conciencia descansan. Ni podemos negar el progreso, que ha liberado a la humanidad moderna, ni limitar la existencia sólo al trabajo y al consumo, necesitamos ampliarnos con la tradición, el progreso sin ella es una carrera absurda, en la tradición descansamos de él y nos vitalizamos. La historia nos hace progresar y la tradición nos vivifica, las dos igual de importantes, nosotros somos superiores a las sociedades primitivas en lo primero, tienen que aprender de nosotros; pero somos inferiores a ellos en lo segundo, tendremos que aprender de ellos, si no queremos que el extrañamiento nos devore. Necesitamos una cultura enriquecida por la sensación, la intuición y el recogimiento de las dimensiones inmanentes, trabajo pero también gozadora, no como la actual, esclavizadora. La progresión es irreversible y por lo tanto dolorosa; el retorno es reversible y por lo tanto, relajado; es lógico que nos consolemos de la progresión con el retorno. Pero en la sociedad actual, a la alienación del progresismo se añade la del deísmo, que coloca al final la condena o salvación y que hace que la progresión tenga más importancia que el retorno; en la que la irreversibilidad de la progresión se convierte en tremebunda, la movilidad deja por completo la inmanencia para convertirse en aterradora trascendencia, la historicidad del fiel es angustiosa, por eso la persona cristiana es aterradoramente histórica, pues además el deísmo es un moralismo, la irreversibilidad no sólo viene acompañada con la enfermedad, la vejez y la muerte, sino también con el pecado, es doctrina que aumenta la escisión de la conciencia, y cuanto mayor es este mal más necesidad hay de retorno, que es volver al origen a la paz de la infancia, pero la que nos ofrecía la religión, además de ser muy escuálida y llena de culpa, ya no interesa a la mayoría y el arte se ha hecho muy intelectual y el eros cuando pretende transgredir se emporca en la pornografía. Hemos perdido las fiestas y no tenemos más que simulacros de tradiciones, estamos en el desierto de la representación sin posibilidad de profundizarnos, llegar a lo hondo,

descansar en brazos de la Madre. Cuando no hay reversión, mantenernos sólo en la linealidad del progreso, en la exigencia es un desvivirse; la progresión necesita la regresión, por somos estamos tan neuróticos y superficiales, porque hemos perdido fondo, no hacemos más que representar y representarnos; no es raro que visitemos tanto a los psiquiatras ni que muchos jóvenes se droguen.

Se da por sentado que la tradición es inamovible, y se nos ha advertido que: 'todo lo que no es tradición es plagio', indicándonos que la innovación es limitada, que lo nuevo es imposible, que no hay más remedio que seguir por los cauces de siempre, pero ésa no es la concepción que de la tradición tenemos nosotros. Ni en arte ni en el pensamiento admitimos tal instancia soberana, los tradicionalistas piensan que está ya todo dicho, que en el pasado está la verdad, que no se puede hacer otra cosa que arrodillarse y venerarlo. Ser artista y ser filósofo es lo contrario, precisamente la filosofía nace cuando el pensar ortodoxo no es ya válido, y ello tiene que ser así puesto que la filosofía es praxis y por lo tanto progresión. Tradicionalmente no hubiese nacido, o filosofía o tradición, es decir, el pensar ortodoxo no vale, pero lo mismo sucede en el arte. También el artista es un solitario que crea desde sí mismo y sólo cuando de alguna manera lo ha hallado busca en los demás para matizar y afirmarse en su ideas y crecer con lo que otros han hecho. Se aprovecha de la tradición de otros pero él no se supedita a ninguna, y lo mismo el hombre religioso. 'Todo lo que no es tradición es plagio', lo leímos cuando llegamos de Compostela unos cuantos aprendices de artistas, y no sabíamos qué pretendía, suponíamos que sería un pensamiento tan profundo que merecía la eternidad de la piedra, y que nosotros no lo alcanzábamos, pero sentíamos que nos humillaba. El pasado como tradición y la creación no casan juntos, a no ser que se esté hablando de academicismo, un arte obediente, sin desafío, humillado, devoto. La sentencia tendría que decir: 'todo lo que en el arte no es creación inmanente, que no depende más que de la libertad del artista, es venderse'; la palabra 'tradición' allí no significaba más que miserable 'pasado'. Quería decirnos que 'todo lo que no es pasado es plagio'; pero es al revés, porque el arte es una regresión libre abierta al azar, y lo mismo el eros y el espíritu. El arte es tradición entendida como lo contrario de la progresión trascendente. Un concepto así de tradición es no solo admisible sino imprescindible, en el arte nos llevará a la belleza; en el eros, al gozo sensual; en el espíritu al recogimiento. «Todo lo que no es tradición es plagio' es inadmisible para un creador, la tradición es siempre desafío, hay que luchar contra ella y sacarle lo que de válido tenga, tirar el resto y con lo antiguo y lo nuevo inventar otra nueva. La tradición hay que estar siempre reinventándola, y lo que nosotros mismos consigamos que no sea jamás inmóvil, que otros hagan lo mismo, ése es el sentido vital de 'tradición'. En nuestra cultura es la tradición el cristianismo y pretendemos hallar una vía que conserve de él todo lo filosóficamente mantenible, partir de él para nuestras propias tradiciones. La religión es la única dimensión en la que la tradición puede embarazarnos o vivificarnos, y lo mismo que el cristianismo supuso una sustitución o una renovación de las tradiciones paganas, nuestras tradiciones que están ahora viejas y muertas, nosotros queremos renovarlas, es lícito que nos sirvamos de esas mismas tradiciones cristianizadas; tomamos lo que nos pertenece, que nos las devuelvan, no pueden como estaban antes del cristianismo, pero las preferimos así, en lo espiritual. Nosotros les daremos una mayor verdad, más vida, les quitaremos todos esos yerbajos del pecado y la culpa. El cristianismo es una manera hermosa de acceder al

espíritu, nos serviremos de tradiciones cristianas para alcanzarlo, y de paganas para el eros, del que ellas abominaron. Una tradición, aunque no sea progresión sino regresión, no es un fósil inmodificable, en la tradición oral, la poesía tradicional es la que el pueblo considera suya y modifica a su manera; lo mismo pasa con las tradiciones, son del pueblo y por lo tanto pueden ser modificadas, es «creación dinámica, capaz de inagotables desenvolvimientos en la imaginación de las generaciones sucesivas" (Menéndez Pidal 251). Están compuestas de un fondo erótico o religioso y una forma estética, que constituyen su base vivencial y de unos contenidos variables accesorios, fácilmente modificables sin que la tradición en sí misma cambie. Por ejemplo, la tradición de llevar flores y recordar a los muertos ha pasado por el animismo, el paganismo y el cristianismo, han cambiado la concepción de la vida y de la muerte, pero se mantiene fundamentalmente la misma; los mitos de la pasión, muerte y renacimiento atraviesan también las edades y de él hizo el cristianismo la Semana santa; nosotros la convertimos en misterio de catarsis y vivificación espiritual haciendo de Jesús el vehículo de santificación, lo mismo que en Navidad la deidad Materna. De esta manera recuperamos la parte vital de la tradición, desechando lo que ya no vale. Hace ya mucho tiempo que se siente la necesidad de renovación: «Que forjen *tradiciones nuevas*, ya que sin ellas no se puede vivir una vida noble y elevada. Y lo que eleva, ennoblece, fortifica y espiritualiza a los pueblos, no es conservar supersticiosamente las viejas tradiciones, sino el forjárselas nuevas, con los materiales de las antiguas o con otros cualesquiera" (Unamuno 1 827).

orgía

La tradición consigue liberarnos de la historia y vivificarnos en la fiesta, que es el ejemplo más sobresaliente de la tradición, tradición que es retorno y orgía, porque quiere ser vida: «toda fiesta lleva en su estructura la vocación orgiástica" (Eliade *Tra* 352); lo que generalmente llamamos 'fiesta', no es más que holganza. La orgía es un movimiento que pretende, mediante el des-enfreno, lo absoluto. Es vívida, en ella no hay muerte; agua fresca en la que, sediento, bebes y te sacias; cuando juego en el recreo con los niños y las niñas o cuando oro en la comunión, la progresión y la historia yacen olvidas. Es el placer y la inocencia del movimiento puro. Yo tengo que responder de mis actos, pero no de mis acciones, que no están cargadas éticamente. La acción es inmanente; el acto, trascendente; la orgía es acción pura. Vale más un momento de orgía que la Representación inmóvil. Los drogadictos, los alcohólicos, los cristianos —éstos en el trasmundo— creen que la orgía es permanente; no, es intensidad que cesa, no puede mantenerse al rojo vivo, pero me ayuda a renacer —o premorir.

«'Nuestras mayores bendiciones', dice Sócrates en *Fedro*, 'nos vienen por medio de la locura... a condición de que nos sena dadas por don divino' Y prosigue distinguiendo cuatro tipos de esta 'locura divina' que se producen, dice él, 'por un cambio en nuestras normas sociales acostumbradas operado por intervención divina'. Estos cuatro tipos son:

1) La locura profética, cuyo dios patrono es Apolo.
2) La locura teléstica, ritual, cuyo patrono es Dioniso.
3) La locura poética, inspirada por las Musas.
4) La locura erótica, inspirada por Afrodita y eros» (Dodds 32)

Nosotros cambiamos 'locura profética' por 'locura lúdica' y tenemos:

—orgía erótica: unión y comunión,

—orgía actuaria: juego, deporte, juerga,
—orgía estética: creación y
—orgía religiosa: oración.
La cuatro pretenden lo mismo: liberación y vivificación.
La *orgía erótica* es sagrada:

«Y éramos felices,
pues muchas coronas de violetas y de rosas... también... junto a mí te ponías
y muchas guirnaldas trenzadas en torno a tu cuello delicado, hechas con flores...
con ungüento... te frotabas...
y sobre un blando lecho, la delicada... dabas salida a tu deseo.
Y no había... *ni templo ni bosque sagrado*... al que no fuéramos..." (Safo 370).

La *orgía actuaria* es fundamentalmente juego, entrañable: «El juego es... fuerza rejuvenecedora, renovadora —en cierto modo, como un hundirse de nuevo en la originalidad matinal" (Fink 5). Como toda orgía es acción pura; no tiene un fin o resultado, se juega por el placer de jugar. Es liberación: «logra la aligeración de la vida... casi una redención de la carga existencial". (22); y es vivificativo: «El juego... es semejante a un 'oasis' de felicidad" (14). Es un subterfugio inventado por la humanidad y la animalidad para hacer de la existencia pura movilidad gratuita y gratificante; si en él hay reglas es porque nos las ponemos los jugadores, para que beneficien el propio juego.

«El *tercer grado de locura* y de posesión viene de las Musas, cuando se hace con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía... Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos" (Platón *Fe* 245a). En la creación no digo lo mío sino lo de la diosa, que es lo más hondo en mí, a lo cual no soy capaz de llegar sin su ayuda: «Di, Musa, tu oráculo y yo seré tu intérprete» (Píndaro 364). Como hablamos aquí de la poesía y el arte en general, no sólo en relación al creador sino sobre todo en el momento de la recreación por los asistentes, dividimos la orgía estética en los géneros que nosotros mismos hemos practicado, que son *arte total erótico*: *maya* y *bacanal* y *arte total místico*: *ditirambo* y *misterio*.

El *cuarto género de locura*, la «*santa locura* celestial» (Teresa Vi 16 4) es la orgía religiosa, en la que el orante «ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si llore; es un *glorioso desatino*, una celestial locura, a donde se aprende la verdadera sabiduría, y es *deleitosísima manera de gozar* el alma" (16 1). La orgía mística se hace mas fácil y plena en la comunión: «Las bacanales (antiguas o místicas), cuyo nombre ha pasado a la historia como sinónimo de todos los excesos, no eran ni más ni menos que un rito de la religión dionisíaca con sus habituales elementos esotéricos. Los ritos no eran públicos, sino reservados a los miembros de la comunidad y a ellas se entraba a través de una iniciación... En Roma, las ceremonias tenían lugar en un bosquecillo a la orilla del Tíber, bajo el Aventino. Quien *durante la noche* se hubiese aproximado a aquellos parajes habría percibido salmodias, *músicas rumorosas de címbalos y a veces siniestros alaridos*" (Álvarez Miranda 98).

La orgía mística es la base del ditirambo y del misterio, en los que se combina con el arte. A lo largo de la historia, la orgía religiosa ha sufrido la «teologización

sacerdotal» (143); sacramentalizada, la orgía ha perdido toda su vitalidad, se pretende con ella un resultado, que viene de lo alto; nos hacemos pasivos. Nuestra cultura condena la orgía como lo pornográfico, lo subversivo, lo irresponsable, lo incontrolado, lo demoníaco; el dominio viene de la representación, suprimida la orgía, parece que la normalidad se restaura, pero lo que realmente viene es la losa que tapa la carroña:

«Sociedad, todo se ha restablecido: las orgías
lloran su antiguo estertor en los antiguos lupanares" (Rimbaud 302)

Orgía y comunión no son lo mismo, pues el primer concepto atiende más al movimiento y el segundo a la compañía; la comunión es una cualidad de la orgía, puede haberla sin ella, la orgía puede quedar reducida a unión o expresión, depende de la dimensión vital. El eros como sólo expresión es la masturbación, que no puede decirse que lo sea. Muchos nos hemos iniciado eróticamente así, o en los prostíbulos, el adolescente con su eros tembloroso en manos de una puta.

Tampoco el *juego* puede ser solitario: «Juego es compañía, jugar con otros, una forma *entrañabl*e de la sociedad humana" (Fink 18); 'entrañable' en nuestro sentido: heredero de la comunión primordial.

La orgía *estética*, en cambio, aparece como solitaria: un poeta en su soledad, haciendo precisamente de ella el contenido. Pero si pretende que su obra sobrepase la mera representación, invoca poderes más hondos que su superficial mente consciente, aunque no lo haga de manera tan clara como los antiguos griegos: «Musa, ea, Musa de voz aguda, de muchas melodías, siempre cantora, inicia un nuevo canto para que lo canten las doncellas" (Alcmán 8); se diferencian poco la creación y la oración, ambas tienen la vida como diosa. Además el poeta necesita enseñar su poema; de lo contrario acabaría no escribiendo. Los demás, que no intervienen explícitamente en la gestación de la obra, lo hacen necesariamente en el alumbramiento; sólo una obra ha nacido realmente cuando ha sido contemplada y hecha vida propia por otros. La gestación de una obra no es todavía su creación, sucede esto en todas las artes, aunque se vea más en unas que en otras: la danza, el drama, el cante, la tauromaquia, el planto, sin los demás no existirían. Podemos, pues, afirmar que el creador —yo mismo, con el cuaderno, por la sierra de Gredos— cuando poeto estoy haciendo sólo una parte. La obra tan sólo estará creada —alumbrada— cuando la publique o la lea en medio de un grupo; se piensa generalmente que el alumbramiento consiste en la escritura, y la gestación en el periodo anterior. Se considera la transmisión como algo externo que no atañe a la obra, que está terminada en el texto. Pero no es así, porque eso escrito puede convertirse o en algo inane y muerto o en algo grandioso y vital, según sea el acogimiento. La escritura es una pauta para que otros —al creador le sucedió mientras la gestaba— crezcan o se aburran y, hasta que esto no suceda, el texto no es más que posibilidad.

Hay artes que se gestan en la soledad —como la poesía o la pintura— y otras en comunión: la tauromaquia, el torero está, al mismo tiempo, gestando y dando a luz su arte. La poesía antigua era canto común y para ello se escribía, aunque su gestación fuese solitaria:

«...las doncellas... festejando en la noche... cantan tu amor y el de la novia de seno de violetas" (Safo 17).

«Adelante, armados hijos de Esparta, entrad en la danza de Ares" (Anóm Adrados 361).

«Ea otra vez, no sigamos de este modo, entre estrépito y gritos bebiendo como los escitas, sino entre bellos cantos bebiendo con moderación" (Anacreonte 14).

Era poesía orgiástica, no complicadas elucubraciones de poetas introvertidos que hablan de su alma. Hay, pues, inspiración solitaria, que todavía no es orgía, en la gestación de la mayoría de las artes; y hay orgía en su alumbramiento; la inspiración aunque sea solitaria, es para la orgía, que es cuando la obra realmente existe. Si el alumbramiento no es orgiástico, se trata de un arte que no merece la pena.

En cuanto a la mística, grandes santos han tenido uniones solitarias extáticas potentes como orgías, pues el camino de la unión es mucho más árido y difícil que el de la comunión, en la cual aun gente poco realizada espiritualmente puede entrar, debido a la ayuda que proporciona el contagio. El cristianismo es ahora individualista, como toda nuestra cultura, pero cuando nació, en el Helenismo, era una religión mistérica más. Y «es la comunidad misma, y no el individuo, el sujeto de este tipo de religiones» (Álvarez Miranda 23). Volvamos a la orgía religiosa, hasta hace poco tiempo todavía viva: «En Mileto, la sacerdotisa de Dioniso 'conducía a las mujeres a la montaña' todavía al fin de los tiempos helenísticos» (Dodds 251).

En la orgía empezamos separados y acabamos juntos: es un proceso de juntamiento, que alcanza la culminación en la viveza del movimiento. Es un movimiento que no se sabe bien si es mío o de ellos, está entre ambos, es de Ella, la vida. El grupo —yo en comunión— totaliza, y la totalización es móvil, sigue un proceso. En mis pausas me lleno de la vida de ellos y ellos en las suyas, se llenan de mí. El recurso psicológico de que se vale la orgía comulgativa es la realimentación: el movimiento se potencia mucho cuando es total, porque las vivencias se aumentan recíprocamente, y además la forma va haciendo el fondo. «Una fuerza divina es lo que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética» (Platón *Ion* 533d); a todos les viene la fuerza, que los sustenta, del movimiento, que es quien hace esa vivencia divina que es la orgía comulgativa. Lo más importante no es el amor, como dicen los cristianos, sino el movimiento; aquél importa porque aumenta éste y lo hace orgía. En ella navegamos —movimiento— en el mismo tiempo y espacio y llegamos todos a la misma orilla.

La *embriaguez* es otro componente de la orgía, pero no es la orgía misma, que es el movimiento: el movimiento orgiástico se vive como embriaguez. La de la juerga la da el vino, la orgía de los pobres, de los que no pueden tener otra, y vale más tener ésa que no tener ninguna.

Embriaguez *erótica*:

«Quam pulchrae sunt mammae tuae, sóror mea sponsa!
Pulchriora sunt ubera tua *vino*" (Cant 4 10).

Embriaguez *lúdica*: «Todo juego está determinado gozosamente, es movido en sí con alegría, alado. Cuando esta *luminosa alegría lúdica* se extingue, se agota de inmediato la acción del juego» (Fink 17).

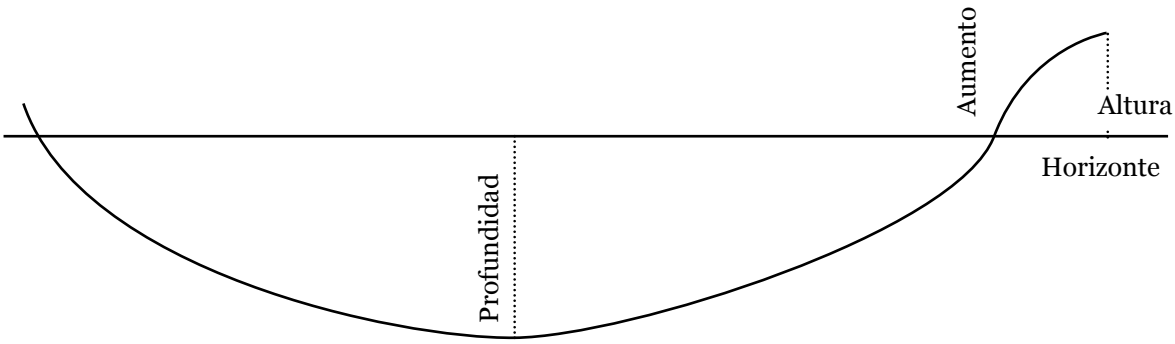
Embriaguez del *arte*: «Un amanecer durante la travesía de Capri en dirección a Nápoles, era capaz de *transformarme* de arriba abajo en puro gozo, en un gozo completamente nuevo, nunca antes experimentado, un gozo que brotaba de mí y llegaba a *todos los seres* como el hallazgo de una fuente" (Rilke *Epis* 199).

Mística embriaguez: «comenzadas las dos potencias a emborrachar y gustar aquel vino divino, con facilidad se tornan a perder de sí para estar muy más ganadas» (Teresa *Vi 18 13*).

Mi madre se puso a chillar y a insultar a mi hermana; a mí me entraban ganas de abofetearla, de meterla en su habitación de un empujón y cerrar la puerta con llave, del desprecio que sentía. Mi repulsa se debía a que me estaba obligando a danzar con su música, me robaba la paz, me metía en un infierno de odio; podría acabar yo chillando como ella, en un baile frenético. Pero en realidad aquello era una hermosa *catarsis*; la moral las prohíbe y obliga a un amor hipócrita y resentido; sólo después de la purificación por el odio puede volverse a amar al odiado. Yo sentía como si se hubiesen roto las cañerías y la casa se estuviese inundando o cayendo; sentimiento de alarma, de que hay que tapar cuanto antes el boquete para que todo vuelva a la normalidad; el mundo corría peligro. El miedo que sentía era el del que se queda sin el mundo tan trabajosamente construido. Salí y en el jardín estaba sentada al sol jugando con una gran pelota de colores Laura, una niña de un año; me sonreía y me la mostraba: era la paz, después de la tortura anterior. Sin embargo, ambas cosas son reales y quizá complementarias. «La tragedia... mediante com*pasión y temor* lleva a cabo la purgación de tales afecciones (Aristóteles *Poé* 1449b), y de todas las demás; podríamos decir lo mismo, en general de la orgía. Se trata de un tratamiento analéctico: con lo mismo se sana de lo mismo; los niños pequeños se matan unos a otros con pistolas de mentira, porque así se purifican de la agresividad que los rodea; o rompen farolas o matan pájaros. Cuando yo tenía aquellos altercados tan grandes con mi madre, mis orgías místicas eran en su primer tramo terribles, demoníacas, como si fuese un condenado del infierno; sin embargo, por dentro me sentía bien, pues fluía desahogándome y no lo hacía contra nadie. La catarsis es el aspecto más aparatoso de la orgía mística, el menos profundo y el menos importante, pero en ello se basaron los que masacraron las bacanales romanas para inventar infundios: «Esta *violencia* quedaba tapada por el hecho de que, debido a los chillidos y el estrépito de los tímpanos y címbalos, no se podía oír ni una sola voz de los que *pedían auxilio en medio de las violaciones y las muer*tes" (Livio 39 8). «En el *placer* supremo resuena el grito de *espanto*... los dolores despiertan placer, el júbilo arranca del pecho sonidos llenos de dolor" (Nietzsche *Nac* 325); aquí se expresa bien la ambivalencia de la catarsis, que es dolor placentero, por el hecho de que es purificador. Si hay catarsis es porque antes ha habido impureza; pero 'impureza' no quiere decir 'culpa', que pertenece a un estadio más complicado, el de la enajenación. La retención —rencor, recuerdo, historia— es metabolismo deficiente; en él se pone el acento en la endósmosis, de ahí problemas como la contaminación y la medicina de sólo meter y nunca de sacar. *Desechos*: de la enfermación, las toxinas; de la defecación, la mierda; de la dormición, los sueños; del coito, el esperma; de una pelea, el rencor; de la creación, la obra; de la oración: el pecado. En el coito, el juego, la creación y la oración se desecha la conciencia, que es la mierda de la orgía. En la catarsis siento asco de lo desechado. En el desechamiento desecho algo para vivir sin estorbo; en la muerte, yo soy el desecho —cadáver— muriendo. También la naturaleza desecha: detrito, sedimento, árboles rotos, lugares inundados, etc. Eso es la catarsis, en ella el desechamiento es *fruición*, que es sólo una pequeña parte del gozo de la orgía. La catarsis es motor: porque no puedo con la

conciencia, me emborracho; porque me duelen los testículos, coito. 'Catarsis' es lo mismo que 'desahogo': estaba ahogado y ya no lo estoy, pero no se pasa de ahí. Se la ha moralizado en las religiones, pero la catarsis no puede ser moral, pues la moral es antiorgía. Es un efecto, que si es buscado no adviene; de ahí que la orgía como terapia se muerde la cola. También la motivación puede ser catártica, aunque no tanto como la orgía. Diana ha ido esta mañana a examinarse de Selectividad. Ha estado todos estos días estudiando —avivamiento—; ahora llega a la universidad y descargará allí la tensión de todos estos días; si no pudiese hacerlo, vendría de mal humor. Pero cuando realmente lo pasará bien será cuando celebre el triunfo con sus amigos y amigas: orgía. Pero la catarsis todavía es reacción, todavía es mundana, todavía no es acción pura o vivificación.

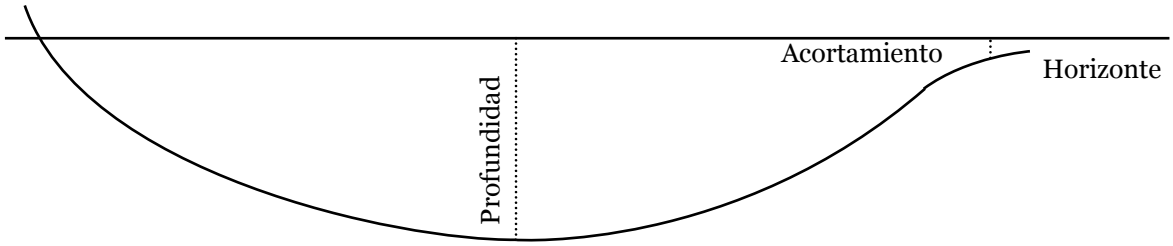
Reír aumenta mi alegría; llorar disminuye mi aflicción, la ira disminuye mi enojo. El llanto y la ira son catárticos; la risa vivificante. Hay orgías más vivificantes que catárticas y al revés. Yo sé que el coito me ayuda a liberarme de representaciones; es como si me zambullese en la presa de la sierra, y al mismo tiempo que me vivifico, me limpio. En una escala de orgías por orden vivificativo estaría en el primer lugar la mística, pues la oración es lo que me deja mejor, más reconfortado después de acabada; le seguiría la estética, para Carmen es la más importante de todas; luego, la erótica; finalmente, la más delicada, puesto que es especial para infantes, la lúdica. Después de una tarde de trabajo filosófico, estoy agotado, de tanta cita, tanto concepto, tanta organización. Me olvido de todo ello y entro en oración —unión o comunión— y es como si bajase a la fuente, donde mana un arroyo de agua fresca: la paz, la dulzura, por mucho escándalo que arme mi catarsis. Todo el lío filosófico no es ya asunto mío, está tan olvidado como si nunca hubiera existido. A la oración le debo todo, me encontraba como el pobre Nietzsche, medio loco, y ella me vivificó. Toda orgía es vivificación, después de acabada se encuentra uno más vital que al comienzo:



Vivificación

El «poder divino» (Platón *Ion* 534c), que hace a los orgiastas «endiosados y posesos» (533e) es vivificación, «esa demencia que, por cierto, es un don que los dioses otorgan" (*Fedro* 224a); por el contrario, si es artificialmente provocada, es mortificación, pues con ella va uno haciendo su propia muerte. Siguiendo a Gandhi, yo he ayunado muchos años, hasta darme cuenta de que no era sino mortificación; el día del ayuno se está con la mente clara y al ayuno debo mucho de lo mejor que hay en esta obra; pero al día siguiente me encon-

traba decaído y sin fuerzas, y me fui quedando sin defensas y me fui metiendo en una crisis.



Mortificación

¿La droga es orgía? Un pinchazo y a gozar, viveza sin avivamiento, a costa de la salud, es orgía artificial, bestial, degradante, pero sí lo es. Tan artificial como esa música ruidosa que comienza con el mismo estruendo con el que acaba, como una máquina. El drogadicto programa su orgía: me voy a poner dos dosis; ayer nos limaron de casa de Javi, que estaba en coma, con la jeringuilla clavada, porque se había puesto más de lo debido. Después de una juerga estás enervado vegetativamente, pero reconfortado animativamente. Es cierto que, por la resaca, tienes el estómago y el sistema nervioso destrozados, pero estás relajado, tranquilo; te has descargado, como en el coito. Sin el alcohol no hubieses podido cantar, bailar, abrazar a unos y a otros, ha sido un mal necesario. Después de la vivificación se restaura la vida habitual en un tono mayor; después de la mortificación esta restauración es más precaria.

La orgía es un movimiento común que crece hasta la explosión, y que después se calma. Tiene tres fases: la *propiciación*, que es el avivamiento; el *tránsito*, que es la viveza; y el *sosiego*, que es el amortecimiento.

La vida sería muy tediosa si fuese siempre linealmente igual, hay que darle fondo, y se consigue con la orgía. Los jóvenes son los que sienten más la vida plana como una carga. Necesitan propiciar tránsitos, sosegar y volver a propiciar otros, a así mover lo que, de lo contrario, sería muerta inmovilidad emocional —en el nivel vegetativo, la movición no cesa: dormición, defecación; lo mismo en la existencia motiva: trabajo. Un movimiento en general no puede ser orgía, aunque lo sean sus particulares: Así, con respecto a mi creación poética general, la viveza ha sido estos últimos veranos en la sierra de Gredos, ahora amortezco; en cambio, en la oración, es ahora cuando estoy alcanzando la viveza. Lo imposible de la mentira del Cielo se debe a que en ella se considera la felicidad como estado quieto; es tránsito de un movimiento, que tiene que fraguarse en una propiciación y sosegar después; esa felicidad inmóvil no es más que representación. Las religiones mistéricas tenían las tres fases orgiásticas; pero la propiciación se fue haciendo moral, el tránsito se convirtió en alegoría y el sosiego en salvación o resurrección. Con todo lo cual el cristianismo se convirtió en parodia de orgía.

La p*ropiciación* suele ser más larga que el avivamiento, porque el movimiento a conseguir —la orgía— es más profundo. El avivamiento es mero calentamiento para llegar a la viveza; la propiciación es unirte potenciado irresistiblemente llamando al tránsito. Hay mucha más vida en la propiciación que en el avivamiento, en el que, aunque no del todo, has logrado ya lo que querías; en cambio en la propiciación, clamas si no llegas al tránsito. Entre avivamiento y viveza hay menos

diferencia que entre propiciación y tránsito. La oración me enseñó a coitar, aprendí que la orgía tiene vida propia, que no hay que interferir, que ella es la diosa y nosotros —mi amada y yo— sus devotos. Si le ordeno a un infante pequeño que se duerma, no lo hará; en cambio, sí si lo arrullo. La propiciación es contraria a la representación; al gozo —vida— se llega por la vida —propiciación. El gran fraude de las ideologías prometedoras de paraísos —cristianismo, marxismo— ha sido el prometer la vida misma, cuando ellas no son mas que pseudo representaciones, mejor, expresiones; quedarán en la historia de la cultura como destartaladas obras literarias. Lo máximo que puede hacer una ideología es preparar la propiciación, quedándose fuera. Todas las razones del mundo no harán aumentar una décima mi orgía; en la orgía la representación es inhibitoria. A veces antes del coito la mujer se pone irascible, provocando peleas que acababan en llanto que sirva de puente —propiciación— entre la actitud representativa habitual y la orgía erótica.

El ritmo en la unión erótica, en la creación y en la oración es propiciatorio, porque adormece la representación y la conciencia, por eso la forma de la propiciación es la adición; se ve en la dormición: el arrullo es reacción y soacción —va disminuyendo. La oración propiciatoria es aditiva:

> «Nagaí et Ruwa, aide-moil
> Toi, mon Ruwa, aide-moi, éhé, he!
> Aide-moi, mon Mungu! (Dammann 38)
> (De un jefe negro, antes de ser detenido.)

No se puede alcanzar intensidad de sentimiento sin la acumulación que da la adición. Una razón se dice de una vez y ya está, pero para que alguien se compadezca de ti o para que tú mismo llegues a un sentimiento hondo, hace falta la adición. Cuanta más representación en la comunión, mas cantos; cuando la mente se va calmando, también se calla el canto. Mi primo Armando, como estaba triste, cantaba para consolarse, lo mismo que Ofelia, y la canción se hacía encantamiento y él mismo era su madre muerta que cantaba y él lloraba y se consolaba; fue quien me enseñó a orar. Cuando estoy bloqueado por una representación, necesito ir madurando lentamente en la propiciación, para que se vaya deshaciendo. Si yo no puedo, si alguien me cantara, si alguien me arrullara. Al final acabaríamos riendo y bailando los dos; cuando no estoy tan angustiado, puede valer una máquina. Lo más milagroso es la propiciación: cómo voy madurando lentamente, sin que yo haga nada. Como con un razonamiento llegas a la conclusión, así llegas con la propiciación al tránsito. Pero en el razonamiento empleas tu voluntad y tu esfuerzo, y tienes que tener cuidado; en la orgía, simplemente te abandonas y la propiciación te lleva al tránsito sin peligro de equivocación. Además el razonamiento es plano, la propiciación te va ahondando, ahondando, ahondando y ensanchando. Es como cavar un pozo hasta encontrar el agua. Es como un infante que llora y al final se queda dormido. Es como si te internases en un bosque en verano a gozar el frescor. El secreto de la orgía es la propiciación, que es potenciación y profundización. Mi conciencia se va diluyendo, se aduerme y la vida se va haciendo total; es inconscienciación. Es una llamada de auxilio, a fin de cuentas, oración. Somos infantes que lloramos cantando, llamándote, llenos de miedo. En la propiciación pongo mi cabeza en tu regazo, Madre, y tú me arrullas.

En la flor está ya un poco el gozo del fruto. Es tan dulce la propiciación como el tránsito; es tan dulce el jugueteo de besos y abrazos en la unión erótica como el orgasmo. Cuando la propiciación es lenta, el tránsito es mayor. El que propicia con regalo, mimosamente es «como el varón prudente que edifica su casa sobre roca" (Mt 7 24); el que propicia poco es «semejante al necio, que edificó su casa sobre arena" (7 26). El cimiento es la propiciación, sin ella el tránsito no se sostiene y cae enseguida; uno precedido de una buena propiciación es sólido, no lo derrumban los embates representativos. Propiciación sin tránsito: en Mahón, con una puta amorosa francesa, no recuerdo su nombre; estaba demasiado borracho, me pasé la noche besándola y acariciándola. Tránsito sin propiciación: durante toda mi infancia he convivido con una orgía fulminante, el ataque epiléptico: mi madre se encontraba haciendo su vida habitual, y de pronto lanzaba un grito como un estertor y caía en el río, en la huerta, en la cocina. Era un tránsito violentísimo; después venía el sosiego, penoso.

'Transición' es 'acción y efecto de pasar de un modo de ser o estar a otro distinto; este otro se llama 'tránsito'. Por ejemplo, en la dormición se pasa de la vigilia al sueño. La miseria y la grandeza del vitalismo es la transitoriedad: a) somos transitorios, porque alcanzamos el tránsito, y b) somos transitorios porque no permanecemos; llegar a lo máximo implica partir y volver a lo mínimo.

Somos transitorios: de propiciación pasamos a tránsito y de tránsito a sosiego, lo contrario de transitorio es permanente. 'Transitorio' habla de movilidad, de movimiento; 'temporal', por el contrario, habla sólo de caducidad. Un movimiento es orgía cuando tiene tránsito. El hondón de la vida es el tránsito, no busques nada más profundo. Una vida sin tránsito es plana, muerta. De todos ellos, el más profundo es el de la oración. Todo tránsito —erótico, práctico, estético y místico— es un «transporte divino» (Platón *Fedro* 238c). La profundidad de una orgía es la profundidad de su tránsito, es más vital cuanto más hondo es; lo soy más si juego entregado con mis alumnos que si oro o coito superficialmente. Cuando la orgía es comunión el tránsito es total. Tengo delante de mi la fotografía de una niña en éxtasis —de las apariciones de Garabandal en los años sesenta— con la cabeza hacia atrás, las manos juntas y la garganta al cielo. «Las figuras de frecuente repetición en la danza báquica muestran la cabeza levantada, movimiento que hace sentir rápidamente en todo el cuerpo un temblor báquico. La motivación secreta de ese movimiento está en toda la naturaleza. Los animales, en un movimiento báquico, levantan la cabeza... Las olas del océano, en las tempestades... los árboles, en las tormentas" (Lifar 158). Y se alcanza un dichoso sentimiento de totalidad

El tránsito lleva al *sosiego*, en el que el sentimiento es de una gran paz: «He visto claro que no deja Dios sin premio, aun en esta vida; porque es así, cierto, que una hora de las que el Señor me ha dado de gusto de sí después acá, me parece que quedan pagadas todas las congojas (Teresa *Vi* 11 11)

En la orgía buscamos la embriaguez del tránsito, no la paz del sosiego; no se acuesta uno para despertar, sino para dormir. Sin embargo, el representismo religioso ha dado más importancia al sosiego que al tránsito, al resultado que a la acción. Se le ha llamado 'resurrección' y se lo ha colocado en lo alto, pero el pueblo vive más el tránsito, más la pasión y muerte de Jesús en Semana santa; la resurrección, es más bien un asunto teológico. Lo que importa es el Jesús que sufre y su madre agónica, como en los otros misterios; no el sosiego que viene después. Los católicos rezan en sus preces: 'Como Jesucristo resucitó, así resucitaremos

nosotros al fin de los tiempos', pero la resurrección de Jesús es aquí, "el *amor de la Magdalen*a fue el primero en verlo, más tarde algunos no lo vieron, porque 'Dios les había velado la vista'. Sólo a los que amaban les fueron abiertos los ojos, en la medida en que amaban» (Scheler *Amor* 30): resurrección mística.

§ 17. *Virtud*

Nosotros creemos que *la humanidad es la vida misma*; por el contrario la filosofía tradicional piensa que 'hombre es un *animal* racional'. En mi concepción, nosotros somos la vida en sentido pleno, y los animales son vitales por extensión; su dación y recepción en parte es real y en parte proyección de las nuestras sobre ellos, por eso les hablamos como si fuesen personas. En el segundo caso nosotros somos animales con algo sobrepuesto, como los que dibuja Goya: burros médicos, buitres caciques. En el primero la vida es lo más nuestro, lo más positivo, nuestra divinidad, de la que participan, en menor medida, los animales; en la concepción tradicional la vida es nuestra herencia animalesca, despreciable, que hay que ocultar, se trata como siempre de la verticalidad del deísmo: abajo nuestra miseria y arriba lo excelso. Nosotros definimos la *virtud* como la actividad que acrecienta la integración vital; para el representismo secular es «*actuar* de acuerdo con la recta *razón*» (Aristóteles *Et nic* 1103b), con lo cual no se produce ningún intento de colaboración mutua; al contrario, la misión del segundo miembro es sojuzgar al primero: «El hombre, en efecto, se compone naturalmente de una parte que *manda* y otra que *obedece" (*1249b); una encima de la otra, como el Cacique montado sobre mí disfrazado de cerdo, en el drama *España negra*. No pueden, pues, juntarse con la barra integradora esos dos miembros, habría que ponerlos uno sobre otro, pero como eso es complicado escribirlo a máquina, los separaremos con la verticalidad a la que son adictos: racionalidad|animalidad, razón|pasiones. En el segundo miembro queda la acción|pasión, es decir, la vida; al primero se le llama 'razón', pero ¡qué razón!: «La *pasión* parece ceder no al argumento sino *a la fuerza" (*1179b); es impositiva, porque la representación, puesta enfrente, sólo puede parar la vida: «La razón es perfectamente inerte y no puede ni prevenir ni producir una acción o afecto» (Hume 3 1 1); puede sólo inmovilizar la vida, y ciertamente lo hace, pues es coercitiva. En realidad, desde siempre, no ha hecho otra cosa que ser la mantenedora del Orden: «El *orden* natural ha sido *establecido* por el Cielo, y quien se enfrente con él perece, y quien lo acepta goza de la protección del Cielo» (Confucio 323); habrá que quitarle entonces el nombre de 'razón' a ese primer miembro, su nombre es 'la Norma'. Entonces, así: Norma|vida, la primera vigilando a la segunda. La *moral* reparte así la bondad y la maldad: «Hay quien, a causa de una *pasión*, pierde el control de sí mismo y obra contra la *recta razón*... Su contrario es un hombre diferente: el que se atiene a sus convicciones y no pierde el *control* de sí mismo, al menos a causa de la *pasión*. Es evidente, pues, a partir de estas reflexiones, que un modo de ser es *bueno* y el otro, *malo*» (Aristóteles 1151a). En la dualidad Norma|acción/pasión, el vicio es lo segundo y la bondad lo primero; no se comprende cómo puede la tierna pasión femenina ser malvada. Cuando contemplaba a las niñas de mi colegio jaleando apasionadamente a su

equipo de baloncesto, no veía que aquello fuese vicioso, sino virtuoso, igual que cuando un artista crea apasionadamente o una madre ama a su infante. ¿Será que Aristóteles llama 'pasión' a otra cosa? Habla de «estas pasiones y otras semejantes» refiriéndose a una lista que podemos ver en la página 396. En la primera columna se trata de alienación y en la segunda de enajenación; por lo tanto, con el nombre de 'pasiones' la moral secular nombra al extrañamiento, si lo de abajo son las pasiones, que se consideran negativas y lo de arriba es la represión, que nos digan en donde se halla la vida; pero ellos ponen encima la razón como si lo fuese, y entonces lo de abajo aparece como la muerte. Se pensaba además que el hombre vulgar es el que no somete sus 'pasiones' a la razón; que ésta es lo elaborado y adquirido por el estudio y la reflexión, y lo otro, lo que nace naturalmente; pero la alienación y la enajenación no son lo simple, son más complicadas que la razón misma, pues el no alienado tiene menos estructura o es más sencillo que el alienado; y que el enajenado todavía más. En Confucio y su escuela se buscaba la sabiduría: «el sabio no se inquieta por los acontecimientos externos, no le importa lo que los demás opinen de él, jamás pierde la calma y sosiego; si un acontecimiento exterior lo tuviera preocupado por espacio superior a una mañana, ya no sería sabio" (346). El creía que se trataba de actuar de acuerdo con la razón, pero es de la vida de lo que está hablando, de la no enajenación; el 'noble' o 'sabio' es menos complicado que el vulgar y, por ello, más vital. Vamos a intentar releer la última cita aristotélica cambiando los nombres según estas reflexiones; tendríamos: «Hay quien, a causa del extrañamiento pierde el control de sí mismo y obra en contra de la Norma»; pero la segunda parte sería superflua, pues 'autocontrol' y 'Norma' son lo mismo en este representismo: la virtud. Quedaría entonces: «Hay quien, a causa del extrañamiento pierde la virtud», que para nosotros es la promotora de la vida; valdría. Pero sería todavía mejor: «Hay quien, a causa de la pasión, pierde la Norma y se hace vívido», pues la pasión lo hace bailar; o bien: «hay quien, a causa de una pasión, pierde el extrañamiento y manda a paseo la Norma», el qué dirán, lo que nos aferra. Por otra parte hay además en ese razonamiento de Aristóteles una maniqueísmo soterrado: dice que el que se abandona a la dulce pasión obra *contra* la razón; no, obra sin tenerla en cuenta, se quita de encima la losa. Según él la pasión es antirazón, por lo que la razón sería también anti-pasión; y no es así, porque la razón puede ser servidora de la pasión, precisamente ése es el hermoso cometido que le asigna Hume: la razón

> «puede tener una influencia sobre nuestra conducta solamente de dos modos: cuando *excita una pasión*, informándonos de la existencia de algo que es un objeto propio de ella, o descubriendo el enlace de causa y efecto de tal forma que nos proporcione los *medios* para ejercer una *pasión*. Puede suceder que sus juicios sean falsos. Un fruto, por ej., que es realmente desagradable se me aparece a distancia, y mediante mi error imagino que es agradable y delicioso: aquí hay un error. Elijo ciertos medios para coger estos frutos que no son apropiados para mi fin; aquí hay otro error, y no hay un tercero (trascendente) que pueda entrar nunca en nuestros razonamientos concernientes a las acciones. Yo pregunto, por consiguiente, si un hombre en esta situación y culpable de estos dos errores puede ser considerado como vicioso y criminal" (3 1 1).

La razón está del lado de acá de la vida; no en el de la Norma. Pero ¿y si los frutos los hurto? Nuestro ético pone otro ejemplo que aclararía esto:

«Tomemos una acción que se estima ser viciosa: el asesinato intencional, por ejemplo. Examinémoslo en todos sus aspectos y veamos si se puede hallar algún hecho o existencia real que se llame vicio. De cualquier modo que se le considere, solo se hallan ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existen otros fenómenos en este caso. El vicio nos escapa enteramente mientras se le considera como un objeto. No se le puede hallar hasta que no se dirige la reflexión hacia el propio pecho y se halla un *sentimiento de censura* que surge en nosotros con respecto a la acción. Aquí existe un hecho, pero es objeto del sentimiento, no de la razón" (3 11).

Nosotros ampliamos esta concepción inmanente de la virtud y decimos que es virtuosa toda actividad que nos vivifica y es vicio la que nos mortifica. Como la vivificación es integración, cuanto más ancha sea, más virtuosa. El acto del ejemplo anterior no es virtuoso no sólo porque inevitablemente me mortificaría con la culpa, como dice Hume, sino porque en sí mismo el punto de partida es ya enajenado, pues un crimen es alienación con su enajenación previa. Si miramos su altura vital vemos que ni es espontáneo ni adaptativo —por enajenado—; es acción y pasión y es expresión también enajenadas, y no libertad ni comunicación ni amor ni unión ni comunión. Sin necesidad de ninguna norma trascendente ni ninguna conciencia ni ningún deber; sin ninguna instancia suprema, vitalmente, un crimen es la peor mortificación posible. La vida lleva dentro de sí su propia regulación, no necesita que ninguna moral la reglamente desde fuera con ninguna norma. Veamos otro ejemplo:

> «La muchacha... corre en dirección a la costa este, hacia la orilla del mar. Llegó al lugar en que el camino desemboca en la playa. Una vez allí, se quitó su falda de fibras y la arrojó a tierra. Corrió desnuda por la playa; corrió hacia la playa de Bokaraywata. Llegó adonde estaba su hermano; él se bañaba en el paso de Kadi'usawasa, en el arrecife dentado. Ella le vio bañarse, entró en el agua, se dirigió a él, lo persiguió. Corrió tras él hasta la roca de Kadilawolu. Allí, él se volvió y retrocedió. Ella corrió tras él hasta la roca Olakawo. Allí, él se volvió de nuevo y retrocedió corriendo. Por tercera vez retrocedió y volvió al paso de Kadi'usawasa. Allí ella le alcanzó, allí cayeron ambos en el bajío.
>
> Cayeron y copularon, luego salieron a la playa y copularon de nuevo. Subieron la pendiente, entraron en la gruta de Bokaraywata, se acostaron y copularon. Allí se quedaron juntos y durmieron. No comieron ni bebieron, y esta fue la razón de que murieran de vergüenza o de remordimiento...
>
> (Un viajero) llegó y los vio muertos. Y he aquí que una flor de menta había brotado a través de sus pechos" (Malinowski 378).

Este poema es muy bello —punto de vista estético— y muy vital desde el ético. Moralmente es reprobable, porque va contra la norma trascendente —por eso ellos pagan con su vida—, pero en sí mismo sólo se puede decir de él que es un eros tan grande que supera las trabas morales. Como nuestra ética se mantiene en la inmanencia, a nosotros nos parece virtud, pues dentro de la propia dimensión vital nada hay en él mortuorio. Con relación a la praxis estos amantes trasgreden una norma que nada tiene que ver con el eros en sí. La ética vital es inmanente y la moral deísta trascendente; ello no quiere decir que siempre vayan a estar en desacuerdo, no lo están en el ejemplo del asesinato, que las dos condenan, pero sí en este caso. Tiene de ventaja nuestra ética que sirve para las cuatro dimensiones vitales; la trascendente, como se vale de una representación no sirve para el eros ni el arte ni el espíritu que son irrepresentativas. Esto lo hace el deísmo para juzgar en ellas y

condenar, para lo cual las convierte previamente en praxis; para él no hay en la vida más que esa dimensión. En esta leyenda aparece esa moral del castigo, aniquiladora de la vida, que funciona, sí, pero al precio de arruinarla. Tiene en una mano el pan y en la otra la estaca: si eres bueno te premio y si malo te baldo. Ha sido implantada por el deísmo y tendrán que mantenerla siempre sino su dios se les desmoronaría. Este rechazo nuestro de la norma no quiere decir que renunciemos en la praxis a la razón; no a la inmanente; a la acción humana no puede oponérsela la razón, como si fuese un esclavo que está trabajando vigilado por el amo. Que le diga lo que hay que hacer y que se vaya, y que lo deje a él hacer el trabajo a su manera, sin tener delante esa mirada enajenante. En la praxis la razón pertenece a la acción misma, y cuando decimos que la vida es acción/pasión, estamos diciendo que es acción-(razón)/pasión; actuar en el mundo —no otra cosa es la praxis— implica la razón, de lo contrario se nos desmoronaría lo que con tanto esfuerzo, a lo largo de tantos siglos, hemos construido. La razón es un instrumento nuestro, como nuestra mano, que no nos martiricen poniéndonosla enfrente, de manera que estemos partidos en pasión y razón lo primero malo y lo segundo muerto. Somos acción/pasión, sin esa tapia dentro, pero además expresión y comunicación hermanadas y comunión... no esos fantasmas en que quieren convertirnos. Nos aconsejan que nos escondamos de nosotros mismos: «Ésta es la mejor *norma*... percibir lo menos posible *la otra mitad* del alma como tal»; que demos la espalda a la vida: es la conclusión mortuoria final de la *Ética eud.* aristotélica. Pero nosotros afirmarnos lo contrario, que la vida es integración y si somos capaces de estar en los dos lados no necesitamos ninguna norma trascendente.

Como compensación a la muerte que nos infiere, la moral nos concede el placer, como carnaza a las fieras —pero después—, como premio: «En la vida, los que actúan *rectamente* alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de éstos es por sí agradable" (*Et nic* 1099a). Pero la virtud está unida al placer y a la felicidad de otra manera; la actividad vital no es en procura del placer, la vida no es un medio para el placer. Este razonamiento: «El objeto *deseable* en el más alto grado es el que no se prefiere por causa de otra cosa... y todos están de acuerdo en que el *placer* es de tal índole; porque nadie pregunta con que fin *goza*" (1172b); es un razonamiento sofístico, porque nadie 'goza': o hace el amor, o construye puentes, o poeta o comulga místicamente; hace esto o lo otro y, como consecuencia, goza. El que hace el amor porque desea gozar, o construye puentes, etc. está alienado; el placer no puede ser fin, porque si lo es, la actividad vital se minimiza y, con ello el mismo placer buscado. Cuando me entrego a algo no lo hago por el placer que me causa: a un bailarín, si le preguntas porqué baila, dirá: 'porque me gusta'; no, 'porque deseo gozar'. Baila porque bailando su vida alcanza una plenitud que sin el baile no tiene, y esa plenitud es placentera, el placer es consecuencia. El fin de mi actividad no es el placer sino la vida; la prueba es que muchas veces la actividad que se desea produce más sinsabores que placeres: cuando era maestro, y sin embargo tengo nostalgia de entonces. Al deísmo se le plantea el problema de que la virtud que quiere imponer no atrae, y por eso le pone como señuelo el placer, morigerado, claro: si sois buenos, seréis felices. Pero si la virtud es para ellos Norma, no se comprende como se puede juntar con el goce, que es una pecadora pasión. Los que piensan que la felicidad es el fin, la ponen al final: el beso con que acaba la película, el Otro mundo; si en ese Cielo hubiese almas, su aspiración sería la vida terrena, que ya no poseen. La felicidad está en la vida misma, más alta

aquélla cuanto más alta ésta: en el segundo nivel más que en el primero, etc.; y cuanto más ancha: si la expresión se junta con la comunicación, si además de poetar en la montaña, tengo en casa la compañía de Carmen, mejor que si poeto solo. Cuanto más vital sea mi actividad más me vivifica: esa es la gratificación inmanente del vivir, y la virtud es la actividad que nos acerca a ella.

moral

La moral es la imposición y el sometimiento a un precepto que pretende ser universal; cuatro son sus elementos principales: la norma, la autoridad, la culpa y el castigo. El primero es el más importante, los otros son medios para hacerlo eficaz. La norma es el concepto trascendente que *me juzga a mí* a causa de mis actos, y no a todo sino a la parte baja, a 'las pasiones': 'no matarás' etc.: mi animalidad negada. Lo que se sobreentiende en el adjetivo 'moral' es el sustantivo 'integración'; la moral es integración punitiva; vivir moralmente es extrañamiento. La moral ha estado secularmente unida al dios, que nació para hacerla cumplir, y nos ha hecho malos y culpables, inmóviles, inseguros, conciencias; probablemente también nosotros a él: cuando no me comunico con mis alumnos acabo siendo moral; cuando moralizo me quedo lejos, solo, encogido; me convierto en ejecutivo y me hago autoridad, ya no puedo comunicarme; la autoridad es un mal, a pesar de que muchos alienados la deseen; lo bueno es la comunicación a la misma altura. Ya sea promulgada por un cuerpo de sacerdotes o por el estado, intentan que no nos resistamos a ella para que el acatamiento sea sin fisuras. El deísmo exalta para enajenarnos. Los hijos suben en un altar al padre para luego derribarlo, y quedar así culpables. Puesto que en la moral cumplimos una voluntad ajena, se necesita personalizarla en alguien, siempre una autoridad masculina; es indiferente que sea laica o eclesial, siempre hay un padre, tiene que estar referida a alguien para que yo de rebote me enajene, y la enajenación es siempre interpersonal. Dios es un ojo que lo ve todo, no es un paladar ni una nariz ni siquiera un oído, es un dios moral. La Representación es petrificación, por ella viviríamos sometidos a una sola idea toda la vida, como los locos, al contrario de la vida que es un fluir constante. La norma me dice lo que no puedo hacer, pero no promueve la vida: con ella convierto en culpable al trasgresor, a causa de ello es mortificadora: «Yo no conocí el *pecado* sino por la *ley*. Pues no conocería la codicia si la Ley no dijera: 'No codiciarás. Mas tomando ocasión el pecado por medio del precepto, activó en mí toda concupiscencia, porque sin la ley el pecado está muerto" (*Rom* 7 7). Si se nos pone delante la norma y no la vida, viviremos mediatizados por ella y además culpables y enajenados. De todas las profesiones: gobernante, médico, etc., la que mejor le cuadra a la deidad es la de juez: desde el comienzo puso a sus criaturas bajo el imperio de una ley y porque ellas no la cumplieron fueron expulsadas sin compasión, pues en cuanto a la moral es intransigente. Nos ama sólo si somos buenos y nos impone unos castigos terroríficos si no cumplimos su Ley, en lo cual se demuestra que es esto lo que más importa al deísmo. Yahvé puso a Adán y Eva en el paraíso y los sujetó con la Norma para que en todo momento supieran que eran siervos, por lo tanto ya antes de transgredir la ley estaban enajenados por la prohibición y no eran libres; todos los demás frutos nos parecen insípidos si se nos prohíbe uno, pues hay en nosotros un mecanismo psicológico que hace que lo que lo prohibido sea lo más deseado, entrando así en un círculo mortal; por lo tanto, paraíso con pecado y castigo fue ya aquél primero, lo contrario de la amoralidad

del entrañamiento primordial y la comunión festiva. Para poder premiar o castigar hay previamente que adecuar la conducta de alguien a una norma, lo cual siempre trae como consecuencia fácil el castigo. *¿No has estudiado* la lección? *¡Castigado!* Con la norma tengo la coartada para la *punición* moral, que nace de la enajenación y pretende asegurarse mediante la alienación. El lema de la moral es: 'el que la hace, que la pague'. Yahvé y yo nos comprendemos muy bien, por nuestra profesión; ambos castigamos, cuando nos enfadamos, colectivamente, el diluvio o una columna de cuentas; los castigamos porque son malos, «los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden el mal" (Gen 8 21); desde antes, desde la niñez. A ambos nos ha devorado la moral. El castigo pretende moralizar, que el malvado entre por el aro, que vuelva al redil del que ha salido por la transgresión: «Es propio de todo el que sufre un castigo, si se le castiga justamente, hacerse mejor, y así sacar provecho, o servir *a los demás de ejemplo* para que, al verle sufrir el castigo, tengan miedo y mejoren" (Platón *Gor* 525b); la moral sólo concibe la bondad por el miedo al castigo justo, pero la cuestión es si algún castigo es algo más que venganza y escarmiento; que esta solución es detestable lo muestran las cárceles, los manicomios, el fracaso escolar; la losa de la moral es un invento para que el que hace algo mal permanezca en la enajenación sufrida y no la olvide ya nunca; y el premio, que es la solución por la alienación, es casi tan detestable, los dos se apartan de lo que importa, que no es la persona sino el hecho. El 'hombre' es bueno por naturaleza, como dijo nuestro amigo Rousseau; nadie pretende ofender si no es para desagraviarse: Adán y Eva se sintieron agraviados por la limitación impuesta, Caín lo mismo. Puede suceder que el agravio sea imaginario, habría que dialogar con el que se siente así, pero no castigarle, porque lo agravias más, hay que convencerlo de que no hay tal si realmente no lo hay. Los compañeros que pegan a Nuria: 'es una chula', hay que convencerlos de que no lo es y entonces cesa la agresión y ya no hace falta el castigo; no hay malvados, se trata sólo de enajenación y alienación, no hay que castigar sino educar en el no extrañamiento. Por otra parte, hay que corregir el acto no al agente, pues a nosotros nos atañe sólo esto, lo otro no es más que alienación punitiva imposible, porque la persona no es un objeto al que se le pueda hacer esto o lo otro, lo único que se puede hacer es ayudar a modificar su acción pero no pararlo a él enajenándolo. El reo puede decir, yo soy vida no ese objeto que tú condenas; pero entonces el castigo y la moral basada en él se me desmoronaría, es necesario que se sienta culpable, y víctima; tampoco que llore y se me desmorone, necesito a un culpable frente a mí, pues esa es la gratificación de la punición. El acusado es siempre culpable presunta o efectivamente, pues sin culpa es imposible la moral, cuya perla es; en el toreo es la bravura del toro, en la educación es la docilidad infantil; nada se puede hacer en moral sin la culpa que le da sentido al castigo y eleva la norma hasta lo inmarcesible: habiendo culpa ya se puede aplicar la norma y el reo acepta el castigo y el mundo continúa bien firme sobre sus pilares. Pero las cosas llevan inherentes a ellas las reglas de cómo hacerlas, lo que hemos llamado 'referencia', el castigo moral es innecesario, pues si hice mal algo dime en qué y ayúdame a hacerlo bien, con castigarme no haces más que satisfacer tu enfado, pero nada se remedia. Pero hay quien tiene mala voluntad, los vagos etc., es decir, la bestia soterrada a la que hay que reprimir, y el castigo sería contra ella, para vencer su parte mala. En la escuela, en el cuartel constantemente he visto a personas que estaban deseando que se los castigase, era para ellos la solución más cómoda, no

tienen que modificar nada. Tengo en clase a un niño que está haciendo siempre travesuras y mirándome: necesita mi castigo, y yo también su travesura para imponérselo. Se que tengo que salirme de ese círculo, que a los dos nos encierra y en el que es él, a fin de cuentas, quien manda. ¿Qué sería de los pobres dominados si no tuviesen su dominador?, y ¿qué sería del pobre dominador sin su rebaño de dominados? No pueden vivir el uno sin el otro, se hacen guiños, se llevan, a fin de cuentas, bien. La actitud dura del acusador se corresponde con el sentimiento de culpa del acusado, de humildad, de pedir perdón; el juez necesita del reo como éste de aquel. Pero el problema no es de un arriba que tiene que oprimir a un abajo sino de una mala integración; yo tengo que conseguir que este niño me quiera y que yo lo quiera a él y que los dos trabajemos para mejorar su rendimiento y olvidar toda esa maldad soterrada que es mentira. En las tragedias griegas, por algo que has hecho irreflexivamente, la condenación. No importaría el dedo divino acusador, te reirías ante él a carcajadas, importa el que tú te consideres culpable y ese dedo no hace más que confirmarlo: '¡Maldito sea el día en que nací! ¿Por qué lo habré hecho?' Le echamos la culpa a la soberbia, a la lujuria. El demonio debe ser arrancado de mí, estos vicios, debo hacer penitencia, pedir perdón; sin embargo la virtud a nadie puedo pedirla porque no puede dármela nadie. La no adecuación a la cosa, el no sometimiento a la norma el censor lo toma como ofensa personal y de ahí viene todo el mal. Éste es el origen del deísmo en la historia de la humanidad, poner orden en la anarquía enajenada del animismo; al extrañamiento desde el tiempo de las cavernas de la pobre criatura humana, que necesita estar siempre siendo castigada, él le puso orden con su ordeno y mando. Tan verdadero y tan falso es el uno como lo otro; el deísmo fue un golpe de estado que impuso un orden nuevo conservando la irracionalidad anterior, pero de esa manera había una norma universal. Aunque está ya en decadencia, ha tenido la ventaja del orden y la racionalidad, ahora ha sido suplantado por una moral laica igualmente trascendente e impositiva, que 'el Estado es Dios' es la afirmacion más clarividente de Hegel; pero no logra aquella entera alienación antigua, aquella sumisión, el sacrificio, y de ello se quejan los gobernantes, los maestros y los padres, que no tienen ya una figura mayestática que ampare la suya. Antes les era muy fácil trasladar a su persona ese esquema de la moral que ama las prohibiciones y pretende encerrar a mi bestia para que sólo rija la Representación, pero que mata la vida porque la enajena. La virtud no puede ser moral, pues consistiría en obedecer a una ley exterior; consiste en no extrañarnos y la norma 'no matarás', por ejemplo, me es extraña; yo no mato no porque me lo ordene ninguna ley sino porque ello exigiría que me enajenase contra alguien y que me alienase en una praxis desesperada, todo lo cual es ajeno a mí. Ya que las normas prohíben lo que yo jamás haré, no remedian nada, más bien al contrario, Pablo lo ha dicho, porque me hacen temer que quiera lo que no quería. Además son insuficientes pues nadie puede pretender que no haciendo esas diez cosas o los delitos que detalla un código con sus penas, seré virtuoso. Cumplir las normas que imponen tanto la deidad como el Estado no puede ser virtud porque a ellos no le intereso yo sino que se interesan ellos mismos. Pretenden que no incordiemos, que seamos gobernables, por eso no tienen normas como 'no te sentirás víctima', 'no me tendrás miedo'. Si el maestro hace el decálogo del alumno pondrá normas que lo favorezcan a él, lo mismo que si lo hiciera el alumno, las pondría como: 'no castigarás', 'no te creerás superior', etc. ¿que ganaba Adán cumpliendo la norma de no comer de aquel árbol? ¿Era

para bien suyo? No, era para meterlo en cintura, y por eso comió; si le hubiesen puesto como norma: 'no maltratarás a tu mujer', entonces se trataría de una norma benéfica para ellos, y eso demostraría que Yahvé los amaba. Por lo tanto, la norma sirve al Legislador, y cumplirla no puede considerarse virtud, más bien lo contrario. La de todos los códigos pretende el bien general en contra de los intereses particulares. Se piensa que lo que es bueno para todos es justo, y es verdad; nadie discute su necesidad ni su obligatoriedad, pero la virtud no consiste en cumplirlas. El bien general y la gobernabilidad de la nación coinciden y valen para la persona en general, pero muchas veces no para su particularidad. A los que piensan como Kant que la virtud consiste en mantenernos en lo universal nosotros le decimos que eso no es suficiente, porque no aumenta la vida; nos protege de males y nos propone un mundo en el que la ley del más fuerte queda supeditada al bien común, pero no nos hace virtuosos, porque el impulso no parte de nosotros, la cumplimos porque nos conviene; sus normas son de mínimo, y la virtud aspira a más. Ni el decálogo ni los códigos pretenden que yo sea feliz, eso a ellos les tiene sin cuidado, pero la virtud es eso lo único que pretende. Si no cumplo la ley no tendré felicidad, pero cumpliéndola no la alcanzo, para ello tengo que darme y recibir lo más enteramente que pueda, y la virtud sirve para ayudarme. Es triste y desconsolador pensar que jamás le he interesado a la Deidad ni al Estado, que los dos legislan para ellos, que yo no soy más que uno más, que tengo que ocuparme de mí mismo, pues, salvo mi madre cuando era niño —y esa es mi felicidad única tanto hacia el pasado como hacia el futuro—, a nadie he importado nunca demasiado. Si lo más importante de la moral es la norma, que no me tiene a mí como fin sino como medio, tampoco ella puede ser mi fin sino un medio; su no cumplimiento me mortificaría, por eso la cumplo, pero aspiro a más que eso: a engrandecer mi existencia y con la mía la de los demás; es decir, también con respecto a los demás es más ambiciosa la virtud que la ley.

Arriba la deidad y abajo la bestia pisoteada y yo en medio atrapado, ésta es la antropología del deísmo; los demonios fueron sepultados y sobre ellos montó él su tinglado, por eso el cielo exige siempre debajo de él un infierno. Freud pone a su 'yo' montado sobre su 'ello', tal como lo figura en sus esculturas Marini, el ello se encabrita a veces o sale de estampida; no es dualidad vital porque es impositiva, el jinete no se da sino que exige, ni la cabalgadura recibe sino que se resiste, en realidad habría que escribirlo Moral|ello, dualidad mortal. Freud no establece la vida como integración sino como imposición, el mal amenazando siempre con desbaratar los controles con que se los restringe. El ello es mayor y más poderoso, la persona es el sometimiento de los instintos amenazantes, la existencia como vida enajenada, el protagonismo es de la violencia, el racismo, etc. precariamente cohibidos, a fin de cuentas razón|pasiones. El yo no quiere lo mismo que el ello, que es una instancia con la que él tiene constantemente que transigir. Se trata de una concepción unilateral de la vida, como represión|expresión, no alcanza a ser expresión|comunicación: la vida como expresión reprimida, como masculinidad de tercer nivel, expresión que se extrema por la represión. Si le quitásemos la represión no sería tan violenta la expresión, dejadla que se desahogue, el lidiador intentando conducir a la inmensa fiera con la muleta; pero el torero es recepción, si en lugar de 'superyó' fuese 'ella', entonces la vida sería integración, el toreo como la vida íntegra; si el ello arrastra al yo, éste se vale de la espada del superyó y hace que la fiera vuelva a su cubil, que oigamos sus rugidos, que nos

espantemos, pero que nos sintamos resguardados: entre expresión/represión y alienación/enajenación. La cuestión no es tanto de bondad y maldad como de vitalidad y mortalidad, esto lo sabía bien Nietzsche, sólo la vida es buena y sólo la muerte es mala. Tradicionalmente se nos ha hecho buenos con la amenaza, pero la represión aumenta el ello, como sabemos con la ayuda de Pablo. Si no hubiera represión no lo habría, si reprimo habrá maldad, la represión hace que lo que sin ella fluiría suavemente explote arrasando. Expresión y represión es a lo que reduce el deísmo la virtud, si te expresas saldrá de ti la maldad, prohibido. Pero la vida no sólo es expresión y además se completa con la comunicación, en lugar del dios arriba, la mujer. A tu expresión la complementa mi comunicación y si tu expresión es violenta mi comunicación será delicada, y finalmente tu expresión y mi comunicación caminarán cogidas de la mano, pues tu expresión no aspira a otra cosa, no es el mal, denuncia tu deficiencia vital; seguirá habiendo leyes y tribunales, pero poco a poco se irán quedando sin trabajo si pasamos de la integración deísta a la vital. Ahora en Israel había empezado a alcanzarse la paz con el diálogo, pero la derecha impuso la ley del terror, y los ordenadores tienen toda la información y cada vez estamos más controlados, y nadie hará el mal porque estamos en el ordenador y será perseguido, y nos convertiremos en inmóviles buenos; en lugar de imperfectos activos, buenos pasivos, éste es el porvenir con la moral. Siempre habrá muerte en el mundo, pero jamás la autoridad nos hará buenos. La oposición bueno/malo es obsoleta, la vida no es ni buena ni mala y lo mismo la muerte. Todos pretendemos vivir y si morimos es porque no podemos aumentar la vida. Razón/vida, pero la primera no es dación, en lugar de dar reprime, consiste en quitar de la conciencia, ignorar, hacer que no exista aunque sigue dando guerra; la Representación es la violencia de lo inmovilizador. Saliéndose por la tangente, Freud llama a lo de abajo 'ello', pero si lo de arriba es opresión masculina tiene que ser inmovilidad femenina, alienación/enajenación, lo de arriba es violencia y lo de abajo pasividad, si yo reprimo a mi madre en mí quedo yo solo inmóvil. Freud permite que 'lo' inconsciente ascienda, es lo que hacía Marduk: con la vida el mundo, Tiamat es lo femenino reprimido. Freud hace una dualidad yo/ello, pero la única esencial es él/ella, el hombre montado sobre su mujer, él movido por el impulso de ella. Pero el movimiento es por la integración, no de uno solo de sus miembros, pues la dación queda así reducida a opresión, represión, es decir, moral y la vida sería la represión de las pasiones, la existencia, tanto en Aristóteles como en Freud, pero éste deja que se muevan algo, que la Representación afloje las riendas para que se manifieste la intuición inconsciente; la represión nunca podrá determinar ni sojuzgar a la vida, siempre ésta se revolverá y se impondrá. Si lo de arriba es la representación o negación de la vida lo de abajo es dación/recepción. La integración que pretende Freud también es Representa-ción|dación/recepción. Arriba sólo hay muerte, la dación/recepción es inconsciente, reprimida, pero vida, se manifiesta en los sueños y el arte. Por lo tanto a caballo la huera Representación sobre la vida, y ésta dirige la marcha, que la representación inútilmente quiere parar; o mantiene reprimida la vida, nos hacemos pantalla de TV, obediencia a la Ley, consumidores sumisos, autómatas y la vida ajena a nosotros, escondida en catacumbas o simplemente muerta. El ello es femenino, Yahvé/Leviatán; si arriba está la razón masculina compañera de la acción, abajo está la irracional compañera de la pasión. A la confusión, el no discernimiento, la pesadilla, no se puede llamar

'ello', lo neutro, que no tiene complemento; si es la mitad inferior que llama por la superior, tiene que ser lo femenino; con el 'ello' Freud intenta escamotear la integración. Eva la culpable, somos igual de vitales, igual de negados por la norma los dos sexos, los dos géneros, no se puede echar la culpa a la compañera. Jung pone la feminidad debajo lo mismo que la Biblia, Freud habla de un híbrido 'ello', pero la oposición fundamental es él/ella, y encima la Razón divina vigilando o pisando, por lo tanto abajo está la vida entera, la humanidad oprimida por esa Ley eterna. Freud dice que el ello es a veces servido por el yo, como que es la vida; otras veces intenta él reprimirla. La montada sabemos que es la vida, ¿puede la ley hacer algo que no sea reprimir y negar? En esto he consumido yo mi existencia, años y años, en dolerme, negarme, en acusarme, en ser pecador, en suicidarme, esto es la moral; Freud intenta que algo de vida pase a la ley, porque está neurótica y hay que sanarla y sólo dejando que un poco de vida emerja podrá. Lo de abajo es la vida que fue reprimida ya en la infancia, que está allí petrificada, y otra que todavía no nació ni nacerá; el ello es nuestra espontaneidad/adaptación, nuestra acción/pasión paradas, inertes, esperando; a veces se revela, rompe y vuelve loca a la Ley, en los sueños y el arte, renaciendo así este ello que por un momento ha dejado de ser esclavo. Lo inconsciente es la vida intuitiva, la niñez, el arte reprimidos por la Razón, que se ha hecho la dueña y nos mantiene sometidos, no otra cosa es la moral. Es la ley la que nos hace pecadores, por lo tanto a ella debo la opresión en que me hallo. Ley montada sobre la vida haciendo de ella opresión, eso es la moral, expresión reprimida, transgresión inevitable. La norma crece y se hace poderosa a costa de mi opresión, la vida es para que la ley se alce hermosa, como el Pórtico de la Gloria sobre los pobres trasgresores aplastados, cuanto más represión más ley. Necesita la trasgresión para existir, mi sufrimiento es para su lucimiento, el infierno es necesario para que exista el cielo, sus figuras sonrientes y su hermosa distribución deben su existencia a las blasfemias de los condenados. La ley y el pecado están en razón directa, cuanto más pecado más castigo, la moral es para someternos. Dictar una ley y después dedicarse a vigilar eso es la moral que ha envenenado mi vida y jamás podré liberarme. Más o menos confusamente es lo que pedía en Compostela: 'que no pese sobre mí vuestro cielo'. Desde el entrañamiento mirar, dolerte, sentirte herido, porque los otros son el mundo mismo y tú eres un recién llegado, esperas su maravilla y obtienes mofa, infierno. En el mundo de niño te recoges en la madre pero dependes, ella misma es también de él, desaparezco, ya sólo mundo queda, y entras también tú a formar parte del tinglado: zancadilleas y te burlas de los nuevos. Es un cielo que se alza sobre esta tristeza: asentado sobre monstruos aplastados, se levantaba la maravilla, pero yo era uno de los de abajo, encima de mí la gloria era de ellos, yo la culpa y el infierno. Era de los que no se atrevían, andaba corriendo, la casa el refugio y los sueños, el mundo hostil que había que ir ganando en batalla imposible, con aquel peso encima; la gloria sería si se desmoronase. Mi infierno era para ellos placentero, música, no sabían de la tortura del remordimiento, de sentirte despreciado. Vienen de fuera a contemplar, yo era uno de los monstruos con la boca abierta para que entrase en mí toda la muerte; el día del Apóstol bajaba a la catedral vieja buscando los cuerpos atrapados. Además también a la izquierda estaban los condenados que asustaban a Rosalía. El infierno es femenino y está debajo o a la izquierda; el cielo arriba o a la derecha, en el Pórtico existen ambas dialécticas. La religión de la vida pasa el

abajo a la izquierda y lo integra con la derecha, de esta manera se ponen los dos a la misma altura. Lo más importante de la doctrina freudiana es la represión, opuesta a la expresión: lograda la expresión la cura psicoanalítica es posible, es como una especie de parto del ello femenino. La Razón lo oprime y él se halla en la pasividad de la represión, de la integración opresión/represión se pasa a expresión/repre-sión. La represión es enajenación y la opresión alienación, alienación/enajenación es el Pórtico, la una montada en la otra; que desmonten y caminen una al lado de la otra para lograr la integración y se conviertan en la religión de la vida. La pasión integrada y no subordinada por la acción, la masculinidad y la feminidad a la misma altura eso es lo que pretende la filosofía de la vida. Ese submundo denigrado como inferior y compuesto por seres deformes, sabandijas, etc. es el de la intuición creadora del arte, como veremos en la poética. A la feminidad o izquierda reprimida se la pone debajo y el superyó encima opresor; si reprimo la izquierda se resentirá también la derecha que se pone arriba y entonces la bilateralidad queda destruida. La feminidad reprimida se demoniza haciéndose infernal, el cielo se masculiniza opresor cabalgando sobre ella; el infierno como feminidad demonizada. La pérdida de la izquierda es inmovilidad, pues sólo se puede caminar con dos piernas, el cielo se levanta en la opresión; el Pórtico expresa hermosamente esto: las sonrisas, la dulzura de Daniel, el buen apóstol sentado, todos pesando sobre la feminidad oprimida. El deísmo conserva mucho de la irracionalidad animista; Orestes mata a la madre e impone la masculinidad, pero no es verdad que convierta las erinias en euménides sino al revés, pues al eliminar la izquierda el deísmo se pone encima y convierte la feminidad en demoníaca, pero se inmovilizó en Razón/pasiones; la feminidad es las pasiones, sí, y la masculinidad la Razón, pero al ladito la una de la otra. Freud es el primer paso aunque desvirtuado hacia esta integración. La igualación de la feminidad con el infierno es una coartada para ponerse encima y lucir; la feminidad es las pasiones sí, todas las hermosas pasiones, pero también la comunicación, la adaptación y el amor. La feminidad es irracional, claro, como que es pasional, ¿qué querías, que fuese también racional? Eso lo hace tu integración con ella; si tú eres tan racional en lugar de denigrarla, enriquécete con ella, el error viene de confundir el sexo con el género. Si contra las pasiones el deísmo opone la Razón, ¿qué puede contra el amor? ¿y contra la adaptación? Elige las pasiones para denigrar la feminidad y poder oponerle la limpia razón, pero ella es mucho más. Es verdad que la unilateralidad pasional es proclive a la irracionalidad, pero para remediarlo tiene la integración sexual y genérica. Si fuéramos unilaterales tendrían razón el representismo y el deísmo, pero somos de los dos lados. El deísmo es un autoritarismo sobre la feminidad acusándola de irracionalidad —en lugar de complementarla la domina—; venerándolo como el único valor, su unilateralidad lo convierte en fascismo. Antes de que el deísmo hubiera nacido, cuando reinaba la diosa paleolítica y el animismo y la magia proliferaban él, justificándose en esta anarquía dio un golpe de estado y dominó la feminidad so pretexto de que era la causa de aquella situación, pero era que él no se había integrado; de aquella unilateralidad animista se pasó así a este autoritario y amenazante deísmo. Aunque pretende darnos a entender otra cosa es un masculinismo, podrimos decir que en él se adora al hombre y entonces nos volvemos al mundo masculinizados, eso es lo fundamental: al que lo haga así se le premia en este mismo mundo. Adorar la masculinidad implica considerar como valor funda-

mental la acción y la razón su instrumento; adorar la feminidad implica considerar como valor fundamental la pasión y la irracionalidad: el mortalismo fundamental del primero es la alienación, y el del segundo la enajenación; si juntamos enajenación e irracionalidad tenemos el animismo, si juntamos alienación y razón tenemos el deísmo. La opresión, que demoniza la izquierda, es muy antigua, Marduk sobre Tiamat, Yahvé sobre Lilit y Leviatán; la constante lucha de Jesús con los demonios desde el comienzo en las tentaciones; sólo después de su triunfo en ellas pudo comenzar la vida pública. El deísmo es una ideología como el animismo y tan verdadera y falsa como ella, pero como pone en un altar a la deidad y se arrodilla y nos aliena para que hagamos lo mismo, intenta hacernos ver que su deidad es trascendente; pero no tiene ninguna prueba, sólo la fe; y por mucho que haya durado y que todavía dure no logrará tanto como el animismo. Pasará, porque es unilateral, se impondrá la religión de la vida, que es la que comprende la realidad dual que somos. Entonces el arriba ya no pesará sobre los antiguos monstruos del Pórtico; no habiendo arriba ni abajo, sólo a mi lado, la vida será sencilla con mi compañera y amigo, no soportando ningún tinglado; sin ningún glorioso arriba que pese sobre ningún monstruoso abajo, la vida sencilla a nuestro lado.

Aristóteles, no satisfecho con la moral de la represión, ensaya una ética horizontal: el exceso/el defecto —lo primero es lo que antes estaba arriba y lo segundo lo que estaba debajo—, y de estos nace un término medio. Lo de abajo tiene que ser lo femenino maniatado, puesto que la violencia es alienación masculina: el exceso montando al defecto, de la represión montada sobre la vida sacar un término medio; esta integración se parece a la freudiana por cuanto se intenta hacer rentable la irracionalidad, no sólo reprimirla: que consigan entre la represión y las pasiones algo intermedio. Puesto que tiene en cuenta los dos lados, es ya integración; en lugar de aquella vertical de la represión de las pasiones ésta horizontal: "En todo, *el termino medio* relativo a nosotros es lo mejor... lo cual es evidente por inducción y por razonamiento; pues los contrarios se destruyen mutuamente y los extremos son contrarios uno respecto del otro y respecto del término medio, ya que el término medio es el otro con relación a cada uno de los dos; por ej., lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor. Por consiguiente, es necesario que la *virtud ética* se refiera a determinados términos medios y que sea *un modo de ser intermedio*» (*Ét eud* 1220b). Veámoslo en los ejemplos:

1º miembro	*2º miembro*	*integración*
«Irascibilidad	indolencia	mansedumbre,
temeridad	cobardía	virilidad
desvergüenza	timidez	pudor
intemperancia	insensibilidad	moderación» (1220a).
etc.		

Vemos que, en general, la primera columna es alienación y la segunda enajenación; en ambos lados los términos son negativos; ¿es posible que de tales padres puedan salir esas pretendidas terceras perfectas criaturas? Dijo antes nuestro filósofo que ello es así por inducción —que se ve directamente en los ejemplos— y por razonamiento. Pero ése es lo contrario, pues en él, el término medio no aparece en la

conclusión y aquí es ella misma el término medio; no es, pues, aquí la razón quien nos guía. Tampoco estamos de acuerdo en que el término medio sea contrario a los dos extremos; se necesita que lo sea, puesto que se lo considera bueno a él y malos a los otros dos; mas para que ese procedimiento sea válido es necesario que se dé un exceso y un defecto de lo mismo en una única escala —lo cual sólo se cumple en el segundo y en el tercer lugar—; el medio se quedaría entre los dos, siendo un poco menos que el uno y un poco más que el otro; y no teniendo puesto fijo, pues podría estar más cerca de uno u otro, en personas o situaciones diversas. De dos males contrarios, uno por exceso y otro por defecto, se podría obtener algo bueno si le extirpásemos a uno lo que le sobra o le añadiésemos al otro lo que le falta, lo cual se conseguiría juntando los dos extremos para que mutuamente se compensasen. Pero todos esos cálculos fallan, pues juntando temeridad y cobardía no conseguimos la virilidad, porque no se trata de cantidades sino de actitudes vitales. La temeridad es alienación, la cobardía es enajenación, si las juntamos tendríamos una alienación enajenada o una enajenación alienada, pero jamás la virilidad, que es avivamiento; de la muerte no puede resultar jamás la vida. | Se cogen dos pasiones contrarias y en lugar de integrarlas siendo la una la dación y la otra la recepción, se intenta que salga la vida de su lucha. En la integración irascibilidad/indolencia se trataría de integración genérica, en la que una domina; no se llegaría como quiere el filósofo a una cosa intermedia sino a la dominancia de la una o de la otra. Si en mí está la temeridad y la cobardía como posibilidades unas veces seré cobarde y otras temerario, nunca lograré de las dos —que no están más que como posibilidad— hacer una tercera. Puesto que la represión pura y dura no llevaba a ninguna parte, se intentaba astutamente que dos pasiones contrarias trabajasen para nosotros; en lugar de la bota de la Representación, parecía más económico que una se encargase de controlar a la otra y nosotros recogeríamos la ganancia. El exceso haciendo de dación y el defecto de recepción, pero aquí no se trata sino de alienación y enajenación —siempre el exceso es alienación y el defecto enajenación—, y como no se trata de dos personas sino de una, integración genérica en la que una domina, con lo cual no se logra lo pretendido, que es el movimiento vital partiendo de la integración. Concluimos, pues, que el término medio aristotélico no procede de los extremos; que es puesto ahí él solo, colocándole a sus dos lados dos malos compañeros, para que no se extravíe; que no es más que deísmo moralista. Veamos nuestro esquema:

1º miembro	*2º miembro*	*integración*
espontaneidad	adaptación	esp.adap. o adap.esp.
acción	pasión	ac.ap o pas. act.
expresión	comunicación	exp.com o com.exp.
unión	comunión	un.comulg. o com. unit.

Aristóteles dice que los contrarios se destruyen mutuamente, pero en nuestro caso, ya hemos visto que no se trata sólo de contrarios —espontaneidad y no-espontaneidad—, sino de complementarios: la espontaneidad y la adaptación dan toda la vida. Como contrarios no podrían darse al mismo tiempo: si soy temerario, no puedo ser al mismo tiempo cobarde, pero si soy dativo, puedo al mismo tiempo ser receptivo. En la montaña poetando soy sólo expresión, intento desprenderme de toda comunicación; pero cuando vuelvo a casa soy comunicación, harto de expresión. Si estuviese siempre en la expresión y no pudiese integrarla con la

comunicación, podría acabar como Nietzsche o Van Gogh, existencias preclaras pero trágicas, por incompletas. Yo me daba cuenta de esto una mañana; iba a subir a la montaña y mi mujer me necesitaba para colocar sus cuadros en una exposición, dejé mi poesía y le ayudé. Si no lo hubiese hecho, en primer lugar no hubiese podido entregarme a la creación considerándome egoísta, pero además mi experiencia de la colaboración y de la inauguración fueron después contenidos para mi expresión. O sea que la expresión misma ganó con la integración, sin contar lo más importante, que fue mi vivificación complementaria; en cambio, no hubiese conseguido todo esto guiándome por la moral del deber enajenante. ¿Lo hice por mí y no por amor a Carmen? Veamos esto. La comunicación no es *mí*, es *tú*; no es darse sino recibir. Lo hice por ella, pero haciéndolo por ella me vitalicé a mí mismo. He aquí la ética vital inmanente, que no necesita de ninguna norma extraña. En ella hay siempre el intento de alcanzar la integración, pero no consiste en una cierta 'vía media' sino en todo lo que puedas de un lado y también todo lo que puedas del otro, siendo siempre uno dominante: eso es el anchor. Pero también habrá que intentar el altor y el hondor: que los dos sentidos vitales se integren en las tres magnitudes de las cuatro dimensiones vitales es la pretensión de nuestra virtud. Que no es una norma absoluta, para todos la misma: cada persona la vive como puede, unos son anchos en algún nivel y no en otros; otros son altos y no hondos; alguno es estrecho y hondo. Hay muchas posibilidades, veámoslo en mí mismo, que soy el que está más a mano. En cuanto al anchor y al altor, en el primer nivel soy relativamente espontáneo en poesía y filosofía; adaptativo, lo era antes en mi trabajo en el colegio. En el segundo nivel, soy acción/pasión en mi trabajo; inactivo y apático, en general, en el resto. En el tercer nivel: expresión: en verano, la poesía, comunicación, apenas algún amigo de vez en cuando. En el cuarto nivel: unión, solo en mi trabajo; comunión mística, antes de la excomunión. Respecto a la dimensiones, eros: estoy unido a Carmen, de nueve a once de la noche estamos juntos oyendo música o ella lee algo en voz alta de arte o espíritu; y de vez en cuando hacemos el amor. Praxis: en este trabajo filosófico. Arte: dedico las tardes al aliño de mi obra poética y dramática. Espíritu: unión mística antes de comenzar la jornada y después de concluirla. Como se ve, una existencia escasamente complementada aunque bastante bien dimensionada; vitalmente, pues, relativamente virtuosa. No existen hombres ni mujeres unilaterales; tampoco el justo medio aristotélico. Se da algo más arriesgado e interesante: bilateralidad, a los dos flancos, a dos bandas. Masculinidad y feminidad no se excluyen, se integran y se potencian. Pero soy masculino en unos niveles, magnitudes y dimensiones y femenino en otros: en mi manera delicada soy femenino; en mi trabajo, masculino. Pero mi feminidad es anexa; quiere ello decir que debajo de ella está la masculinidad sexual o de base. Lo ideal sería que abarcásemos toda la masculinidad y toda la feminidad. «La *grandeza* no se demuestra por estar en un extremo, sino por tocar los dos a la vez, llenando todo lo que está entre ambos extremos". ¡Quien pudiera vivir al mismo tiempo con la dación máxima y la máxima recepción, ser al mismo tiempo totalmente masculino y femenino!; pero eso es utopía, estamos sujetos a la dominancia de uno de los lados y al auxilio del otro. Y no se trata de grandor sino de anchor; aquél consiste en las tres magnitudes vitales: el anchor, el altor y el hondor juntos. Mas quien ha afirmado lo anterior no habla en nuestro lenguaje, pues en la página siguiente añade: «Salirse del medio es salirse de la humanidad, la *grandeza* del alma humana consiste en saberse quedar ahí

(Pascal 323 y 327); decepción, volvemos a la vía media. En ella se trata sólo de una virtud: «Es... la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría un *hombre prudente*" (*Ét nic* 1106b). Se trata de la moderación, propia de la vejez; esta virtud entromete siempre la razón, criba con ella tanto la acción como la pasión y resulta de ella una actividad sopesada, híbrida, medio muerta. Para nosotros hay virtud en el segundo nivel cuando la acción va junto con la pasión, pues entonces la actividad es vital —siempre que previamente no esté alienada o enajenada—; cuanta más acción/pasión más vitalidad y más virtud, pues la nuestra no es una moral de la prudencia sino una ética de la vida. Esa concepción aristotélica de la virtud está muy extendida y la hallamos también en la China confucionista; consiste ya no en dominar las pasiones sino en llegar a un intento de compromiso con ellas: «La virtud consiste en mantenerse con perseverancia en el centro. Esta es la suprema virtud y resumen de todas las demás» (Confucio 116). Podría decir que no te desvíes ni a la derecha en la alienación ni a la izquierda en la enajenación, la cabeza clara viendo las cosas como son, no la razón sino nuestra 'noética'; la razón vendrá luego cuando esto, que es previo, se cumple. Esa discriminación no es tampoco la justicia, pues no estar apresado por alguien de manera que mi comportamiento no sea ecuánime no es ningún medio; aquí, por el contrario, se trata de un equilibrio inestable entre dos posibles soluciones, es inmovilidad; además es muy discutible el lugar en donde se haga el corte entre los dos extremos. La hallamos también en la India budista: «Nadie se apegue a lo que es *grato o ingrato*...» (*Dha* 106). Si el budismo fuese consecuente con su 'vía media', tendría que aceptar el eros, la praxis y el arte, y entregarse sobre todo al espíritu, pero esta viveza rebasa todos los deísmos. Porque la vida es dación/recepción y tanto el dolor como el placer no son en ella sino secundarios; se valora —y se condena— en ellos la vida por su parte menos importante. Podemos, deducir de todo lo anterior que la vía media no es la virtud que acrecerá nuestra vitalidad; este método introduce demasiada protección enajenada; por el contrario, nosotros creemos que uno puede darse y recibir cuanto pueda, que en lugar de desconfiar de sí mismo estando siempre fisgando los actos para ver si se pasan o no llegan, confiar en que un sentido vital regula al otro, un lado complementa y aminora el exceso que pueda haber en el otro; cuanta más dación mejor, si también recibimos, pasando las normas a un segundo lugar. La ética vital es integración, la espontaneidad no se convertirá en utopía si es complementada con la adaptación; la acción no será mecánica si es complementada por la pasión; la expresión y la libertad no se convertirán en violencia si son complementadas con la comunicación y el amor; la unión no será ficticia si tiene a su lado la comunión; y también al revés en todos los niveles.

Epicuro

Esa "áurea mediocritas" (Horacio 10 2) nos conduce al epicureismo, en donde se muestra plenamente el modo de ser esencialmente terrenal y pagano de la Grecia clásica; esta doctrina proclama la positividad del placer y los goces de la vida, dentro del espíritu de moderación mediterráneo; se basa en el *eros* y la *amistad*. Con Epicuro entra el eros en la filosofía, había estado ya con Platón, pero reprimido y como medio para el espíritu; aquí, por sí mismo: «La firme condición de la carne y la *esperanza* fiel en ella proporciona, a los que son capaces de pensarlo, el más *sublime y certero* goce» (Epicuro 90); nada de utopías irrealizables y opresoras. En cuanto a lo segundo: «De cuantos bienes proporciona la sabiduría para la felicidad de toda una vida, el más importante es la amistad» (72).

Inmanencia y virtud son los dos puntales en que se basa esta doctrina para lograr la vida. Para conseguir lo primero es necesario combatir en dos frentes, el de la praxis y el del espíritu. En cuanto a éste, Epicuro se vale de la ciencia -entonces la del atomismo- que excluye a la deidad de la naturaleza, quedando así secularizada y perdiendo su poder alienador; toda creencia sobre la actuación divina natural es considerada superstición. Pero es en la misma religión donde la doctrina epicúrea es más innovadora, pues logra, sin suprimir a los dioses, una relación con ellos no extrañadora y por lo tanto espiritualmente vivificante. Denuncia que en la oración es el fiel quien la convierte en enajenación:

> «Recaen en las viejas creencias de la religión y *adoptan tiranos crueles, que creen omnipotentes*... si no escupes tales errores fuera de tu ánimo y rechazas lejos de ti la idea de atribuir a los dioses acción indigna de ellos y contraria a la paz de que gozan, el sagrado poder de los dioses, maltrecho por ti, se opondrá en tu camino, no porque sea vulnerable la suprema potencia divina ni anhele aplacar su ira en crueles castigos, sino porque *mientras descansa en plácida paz, creerás* que la cólera levanta en sus pechos olas terribles, *no podrás acercarte a sus templos con el corazón sosegado*, y estos simulacros emanados de sus santos cuerpos que se introducen en la mente de los hombres, nuncios de la divina belleza, *no podrás ya acogerlos con el alma en paz y tranquila*» (Lucrecio 6 69)

Atemorizado no podrás recibir a la deidad, te quedarás fuera del espíritu. La serenidad de que supuestamente goza la deidad depara la paz a los que la contemplan, si no nos acercamos a ella enajenados. Mi oración extraña no la oye la deidad pues no sintoniza con tal cosa su naturaleza apacible. Como vemos, toda la actividad la pone el fiel, la deidad es considerada pasiva respecto a su adoradores, pues los efluvios que —según el atomismo— salen de ella al imaginarla el fiel son también resultado de la actividad de éste. Se equivoca Cicerón cuando dice que «Epicuro, en realidad, arrancó del espíritu humano, de raíz la religión al privar a los dioses inmortales de su poder auxiliador y de su favor» (158), pues aunque es cierto que no se puede así obtener de ellos bienes prácticos, la pasividad en que los pongo me favorece; antes el pasivo era el fiel, ahora la oración es actividad exclusivamente suya. De esta manera se han conseguido dos cosas: liberarse de la mirada del dios y de sus amenazas, y la oración consiste ahora en mi propia actividad, pues ciertamente la deidad ahora es una «efigie e imagen del hombre»(Cic 146). Epicuro tiene el mérito de hacer al espíritu inmanente sin quedar reducido a un sórdido ateísmo, pues los dioses son creación de poetas y santos, no hay por qué prescindir de ellos, son imágenes del arte, del espíritu y, en la religión griega, también del eros. «Nosotros ofrecemos sacrificios a los dioses, santa y apropiadamente... por la razón que he dicho: así es posible que *una naturaleza mortal viva*, ¡por Zeus! *de la mismo manera que Zeus*, tal como es manifiesto» (99); identificándome con la deidad me acerco a la *ataraxia*, calma, apacibilidad, que ha sido puesta en ella. Epicuro cree en los dioses, pero sabe que la humanidad les es indiferente; la oración es para, contemplándolos, acercar la vida del fiel a la suya. Nuestra actitud es semejante, nosotros podemos orar a la vida misma en una imagen trascendente. Por eso ambos podemos participar en los actos religioso de nuestras respectivas religiones sin falsedad, vivificándonos. Pero aún podemos hallar una similitud mayor. Su deidad es realmente femenina, porque el fiel entra en la apacibilidad del dios como un agitado infante para ser acogido. «Madre de los Enéadas, *deleite de hombres y dioses*, Venus nutricia", así comienza Lucrecio su poema, no

invoca a la naturaleza sino, a través de Venus, a la vida erótica. Cicerón exclamaba: «¡que le vaya bien!, porque, ¿para qué voy a decirle 'séame propicia' si a nadie puede resultarle propicia?" (161). Pero pidiéndole me propicio a mí mismo, porque en el fondo sé que todas las deidades no son otra cosa que imágenes de la vida, única. Orando a Venus antes de hacer el amor, aumento la vida en mí, salgo de la representación y del mundo, y lo mismo al comenzar la creación estética o el espíritu. Dios está lejos, pero como en realidad es a la vida en mi y en nosotros a quien oramos, aunque no nos escuche, lo propiciamos. La unión con la deidad me potencia, lo mismo que con mi mujer o de niño con mi madre. Es el infante quien lo hace casi todo en el entrañamiento primordial, es el amante quien lo hace casi todo en el eros, y en el espíritu es todavía más sencillo, al tratarse de integración genérica. En Safo podemos ver una invocación todavía más personal —que podríamos hacer nosotros a nuestra diosa— propiciatoria del *placer erótico*, que sacraliza y eleva a la altura del espíritu:

«Sal de Creta y *ven* a este templo
sagrado, en donde por ti esperan
un huerto riente de manzanos
y altares que huelen a incienso,
y donde el agua fresca arrulla
entre las ramas, y sombrean
rosales el lugar, y cae
sopor de las hojas que tiemblan,
y donde un prado en el que pacen caballos, da flores del tiempo
de primavera, y donde el aire
sopla con dulzura...
Ven Cipria...
y en estas copas de oro vierte,
graciosamente, adicionándolo
a nuestro festival, el néctar» (Ferraté 241).

La otra gran innovación del epicureismo es su concepción también inmanente y amoral de la virtud; el estoicismo pretende dominar las pasiones, pero ¿qué otra cosa es el temor a su dios y la alienación de la voluntad a él y el sometimiento a sus normas? La virtud epicúrea se halla libre de estas lacras, no hay en ella preceptos ni prohibiciones, se propone «vivir una vida *placentera*» (68), y plena: «Yo exhorto a la asiduidad de los placeres y no a las *virtudes vacías y vanas*» (91), que no son más que represión. La virtud epicúrea es fundamentalmente erótica y estética y tiene como modelo a las deidades paganas. Los griegos no pueden separar la virtud de la belleza, Sócrates y Epicuro mueren bellamente; el primero, «se había ocupado de temas éticos» (Aristóteles *Met* 987b), no podía dejar de ser virtuoso en el momento de la muerte, su doctrina se le desmoronaría, y lo mismo —en una situación menos dramática— el segundo. Pero esto sólo es posible si se alcanza la virtud, si se logra mantenerse en la entrañez mediante la sabiduría, no por la dominación de las pasiones, que implica violencia y enajenación. Para Epicuro la virtud es la actividad que nos mantiene apacibles cuando estamos en el sufrimiento, por ejemplo, se pregunta: «Si el tiempo nos priva de la esperanza del placer de la carne... ¿seré yo capaz de guardar... una disposición similar a la de aquel estado

de equilibrio natural?" (96); lo lograré si consigo mantenerme entraño. Nuestra ética está basada en al actividad misma y la de ellos en sus efectos, pero los dos andamos en lo mismo. También ellos intentaban liberarse de la alienación: «Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus riquezas, sino haz menguar su ansia" (93). Pero el gran descubrimiento de los epicúreos es que la trascendencia es sufrimiento, que es más placentero vivir en la inmanencia aceptando la muerte, que no hay posibilidad de ninguna virtud si no se asume la muerte como azar y como decadencia; ello nos lleva también a la asunción de la enfermedad y la desgracia. Liberados de la muerte y de la inmortalidad asumen maravillosamente la caducidad, y su consecuencia es el 'carpe diem': «Mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos... Disfruto no del tiempo más largo sino del más intenso placer" (59). La suya es una virtud de la vida, procuran morigerarse, dosificar los placeres; nosotros, considerando el placer consecuencia no buscada, podemos despreocuparnos más de él. Sólo tenemos nuestros darnos y recibir, estamos por lo tanto más expuestos al sufrimiento, pero esto se compensa con creces con la ausencia de esa actitud defensiva que al fin y al cabo es extrañamiento. En ellos el fin es la tranquilidad y el placer es medio, procuran mantenerse serenos en ambos, y en esto consiste para Epicuro y para Demócrito, de cuya doctrina es la suya culminación, el lograr la apacibilidad por encima del placer y del dolor. Nosotros intentamos vivir lo más ancha, alta y hondamente posible, podemos hallarnos a veces en lo hondo de la ola y a veces en lo alto, es lo que queremos, huímos de lo plano. No nos importa sufrir si nos encontramos dentro de oleaje de la vida. Entregarnos y recibir cuanto más podamos, ése es nuestro intento; pero en medio de nuestro movimiento aspiramos también a la serenidad de ellos, juntar lo oceánico con lo mediterráneo, lo romántico con lo clásico, de mar a mar, ese es nuestro intento.

ética vital

Podríamos decir que la única norma ética es la integración, o que la ética vital tiene dos mandamientos negativos: el primero 'no te alienaras', y el segundo 'no te enajenarás' o tal vez una única regla positiva: 'mantente sencillo' o 'infantil', puesto que la extrañez es complicación. Si me doy cuenta de que estoy criticando a alguien, y veo que me he enajenado y modifico mi actitud, se trata de la conciencia ética; en cambio si siento que he dañado a otra persona es conciencia moral. El vecino de al lado se fue y nos regaló las puertas que había perfeccionado con un hermoso cristal esmerilado, yo le pasé las nuestras, que no encajaban y quedaron en el suelo. El dueño se quejó de que se las habían robado, y yo tendría que haber dicho: he sido yo. Quedé como un ladrón ante mí mismo, no sé si también ante él: enajenación. Yo no quiero verme enajenado por unas puertas, aunque nadie sepa que fui yo, no es sólo que trasgreda una norma, 'no robarás', es sobre todo que no me encuentro a gusto habiendo hecho algo deshonesto. Tenía que haber admitido: me las regaló el vecino y le dejé las viejas que eran iguales a las que tenía antes el piso, es verdad que no encajaban pero el nuevo propietario no le interesaba y puso otras mejores. Pero nosotros hemos conseguido unas hermosas puertas cristaleras de balde, qué listos hemos sido, pero yo me encuentro 'ladrón'. Es como si alguien pudiese llamármelo a la cara, pues la conciencia es social. 'Lo incorrecto' es mundano, si el mundo declarase que quedarse con las puertas mejoradas que le regaló el vecino es un acto meritorio, yo estaría contento, podría decírselo a las gentes; así tengo que ocultarlo. La conciencia es lo menos mío que tengo, yo he hecho un

acto alienado y ahora la sociedad me lo demanda a través de su criada, y no quiero depender de esa perra. La conciencia de haber hecho el mal es la enajenación *moral*, si me demandara el dueño y el delito fuera mayor, me meterían en la cárcel. La *ética* es más sencilla busca algo que nos ayude a no extrañarnos, porque hemos visto que está aquí la raíz de todos nuestros males. A diferencia de la *norma* moral, ¿la *regla* ética es particular? ¿Vale para todos o para mí solo? Es tetradimensional y pertenece al ámbito particular, pero es universal como la norma. Se trata de mi relación con el Estado, el prójimo, la compañera, etc. Al contrario de la norma, es una decisión mía, nadie me la impone; regula mi relación con las demás personas pero ha sido elegida por mí para aumentar la vida. Intentamos ver los problemas integrales desde el lado propio que es el único que podemos dominar. Como es un medio para resolver los problemas vitales y se fija sobre todo en este lado de la integración, la conciencia ética es inevitable, pero no la moral. Mi hermana piensa despedir a Miguel porque le importa lo que piensa de ella la portera: he aquí otro ejemplo de conciencia moral; mi hermana no despide a Miguel e intenta no enajenarse con la portera, he aquí un ejemplo de conciencia ética; si ella comprende a la portera, no la odiará ni se culpará a sí misma. Por ejemplo, el técnico que vino a arreglar la máquina me ha borrado 70 páginas que ahora tengo que volver a escribir; yo intento no enajenarme para no disminuir la vida, como si fuese por accidente, sin hacer responsable a nadie. Aun si lo hubiera hecho a propósito tendría que intentar ver la situación en que me hallo prescindiendo del agente o al menos no verlo moralmente. Moralizar a alguien es convertirlo en responsable y por lo tanto susceptible de ser demandado, odiado, arañado; es decir, enajenarme y alienarme. Quiero permanecer en mí y verlo desde sí mismo, me ayudarán estas dos reglas: inmanencia e identificación. No quiero quedarme ahogado en el pozo del resentimiento en este caso y de la culpa en el otro. En el primero se trata de moral que es extrañamiento *normado*, y en el segundo sólo de enajenación. Entre el técnico y yo hay esa diferencia, él también está enajenado pero además se siente culpable. Yo tengo que escribir, pero no tengo culpa, la tiene él, que no tiene que hacer nada, pero 'es mejor sufrir el mal que provocarlo', otra regla ética. Yo soy conciencia ética si intento no odiarlo, así pues las tenemos aquí a las dos juntas. Esta conciencia moral es diferente de la de alguien a quien se castiga; es sólo subjetiva, se hace objetiva si es acusado y condenado. El pensaría entonces que ya ha pagado, que ya no debe nada, a pesar de que las páginas tengo que seguir escribiéndolas yo, ya no se sentirá culpable. Por lo tanto, es mejor que no le castiguen, así permanece en la culpa, podríamos ponerla a trabajar, que se viniese por las tardes a copiarme al menos la mitad: acabaríamos siendo amigos. Por lo tanto se pueda activar la conciencia moral y convertirla en ética. La *integración* —no escamoteemos lo más importante— ética es la decisión de no pasar jamás a la alienada punitiva; la moral es la punida o punidora. Se demuestra aquí de nuevo que el castigo legal rompe la relación ofensor/oprimido, pues aquél ha pagado —tal vez piense que en exceso—, y nada le debe ya a éste, que sin embargo no ha recibido ninguna compensación. La integración ética nos parecía inmanente y la moral trascendente, pero aquí también la moral es inmanente: mi perjudicador, al que mi conciencia ética no acusa pero él se siente culpable. Esta culpa subjetiva la sentirá también ante su jefe e incluso ante sus compañeros, pues se encontrará enjuiciado como un mal técnico. Yo puedo mantener ética mi conciencia pero él no, pues no solamente es susceptible de ser objeto de un juicio: este

técnico ha perjudicado a Pepe, sino responsable posible de un enjuiciamiento moral: este técnico es malo. La conciencia moral o enajenación culpable es mejor que se mantenga sin castigo para beneficio suyo, de la empresa y de los clientes, es más activa, que nadie la castigue para que él mantenga la dignidad de ser quien intente mejorar. El castigo parte del supuesto de la maldad del reo y no sólo de él, sino de todos los posibles a los que se quiere escarmentar. La moral del castigo así en abstracto que a nadie beneficia es heredera de la de la deidad vengativa. No hace más que estropear todo proyecto de mejora, es éticamente perversa. En el caso presente nos hallamos integrados un ético y un moral, y éste en vías de hacerse también ético, porque no le ha hecho pasivo ningún castigo. Cuando la moral es subjetiva es susceptible de hacerse ética, pero no cuando es objetiva; o podemos decir también que la actividad moral es eficiente, pero no la pasividad, pues son pasivos tanto el juez como el reo, y en cambio son activos el ético y el responsable. Aquél puede liberarse de la conciencia pensando el suceso como un accidente, y entonces tendríamos un noético y un ético, hemos logrado vivificar aquella pasividad en esta actividad, deshacer aquel extrañamiento, las aguas se calman y la sociedad entera saldrá beneficiada, pues el técnico ahora será más eficiente. En el caso de las puertas sucede al revés, yo tenía que haber reconocido mi culpa para pasar de la moral subjetiva a la objetiva, compensar al dueño y que él considerase la cuestión zanjada. Mi conciencia moral se habría así convertido en ética y me hubiese visto libre de la culpa. Lo que para unos puede ser ética para otros puede ser moral, Carmen echa excesivamente la culpa de sus males a los demás, yo se lo reprocho y ella dice que soy moralista, porque la obligo a salir de su moral mi advertencia la recibe ella como moral y lo es, pues la ética tiene que ser interior, nunca exterior: estamos envenenados de moral, tal como nos han moralizado moralizamos y nos moralizamos; acusar a los otros de moral es ser moral uno mismo: 'tú eres moral', 'y tú por decírmelo'; sufrir la moral de los demás éticamente, sólo eso es avivamiento. Por lo que vemos, la ética y la moral están muy relacionadas, podemos plantear también la relación en el caso de Sócrates, que se mantiene ético ante la condena moral. Aquí se produce un conflicto entre ambas pues lo ético respecto a Sócrates es inmoral respecto a la Autoridad. También en el caso de la eutanasia, del aborto, de los insumisos, de los okupas, etc., se trata de este conflicto. Cuando el ético es castigado por inmoral —el caso más flagrante es el de Jesús— hace la grandeza de la ética, si es capaz de mantenerse en ella a pesar de todas las amenazas y castigos morales. A veces el cumplimiento de la ley puede ser éticamente malo. Los respetos humanos ¿ética o moral? Me siento obligado a ir a casa de Hermógenes; moral, pues me siento culpable, por lo tanto el no ir me enajena, por lo tanto tengo que ir. Mi ética puede extrañarme cuando choca con la moral al uso, si transijo me enajeno más que si me mantengo en mis convicciones; por lo tanto ir a casa de Hermógenes sería para mí inético y moral, pues me ha invitado y hay una norma que dice que si te invitan está mal que no aceptes; podríamos decir que es inmoral no ir e inético ir. No puede confundirse este conflicto con el de quienes defienden sus intereses en contra de los demás; en el colegio querían convertirme en 'despistado' y yo hacía todo lo posible para que así no fuese, tomando nota de todas mis obligaciones. Y menos cuando la actuación es inética, por ejemplo, el robo de un libro de la biblioteca, mi alienación se sobrepone a toda posibilidad ética. ¿Aquí yo soy inético o inmoral? Lo primero si hay en mí una lucha y al final vence el extrañamiento, de lo contrario sería sólo pasivo

inmoral, susceptible de ser pasivizado todavía más con el castigo, convertido en cosa muerta, que para nada vale. La culpabilidad puede ser ética y moral y es más eficiente la primera, pero el mundo exige la segunda, desconfía de la otra, considera que la persona tiene una parte bestial que hay que machacar. En el caso del robo del libro mi alienación ¿puede considerarse esa bestialidad? Si personalizo el colegio en la persona del director, este hecho muestra mi conflicto con mi padre, o con mi madre si lo personalizo en lo que me acoge; por lo tanto el problema es de integración horizontal, no necesito bota sino ayuda —al final lo resolví con una fotocopia y devolví el libro que, por cierto, resultó poco interesante. Con estas reflexiones vemos que la ética y la moral están muy entremezcladas: por ejemplo, me conozco como insolidario a través de la mirada de los demás vecinos; y cuando veo a alguno en la escalera lo saludo rencorosamente; también nos sirven para diferenciar la integración extraña corriente, de la ético-moral. La enajenación es ética cuando está mediada por una regla. Voy corriendo por el parque y un niño me insulta: '¡pelusa!; yo me vuelvo pero sigo corriendo, aquí se trata sólo de enajenación; pero si una madre llegara y me acusara de haberle pegado a su hijo y fuera verdad, sería también enajenación, pero está más articulada, pues tiene la culpa que promueve la norma: 'no pegarás a tus alumnos'; en ella nos basaríamos la madre y yo, ella para acusarme y yo para sentirme culpable. La ética se diferencia de la moral en que es inmanente a la propia vida, no es algo puesto fuera y que la controla. No sólo es enajenación, que también puede serlo la moral; es la enajenación que considero necesaria para la vivificación. La moral tiene que ver con la Ley y la Razón; la ética con la integración vital; una regla que está de acuerdo con la razón es moral; una que me integra y me vivifica es ética. Carmen y yo discutimos en altercados; vino un nuevo vecino solitario que hace de dios nuestro, ahora no nos atrevemos y nos reprimimos, intentamos amarnos: ésta es la moral del deísmo; la integración ética es que Carmen y yo —sin un tercero impositivo— veamos en donde está el fallo e intentemos corregirlo. En la niñez se nos ha educado moralmente, pero ahora nosotros educamos éticamente, ya no necesitamos ningún dios, hemos pasado de la moral a la ética. La integración ética acepta muchas de las normas de la moral e inventa reglas propias; las primeras son más bien operativas y las segundas pretenden calar más hondo. Las reglas éticas las elijo yo para vivificarme, por ejemplo: 'vive y deja vivir'; pues muchas veces no dejo porque no vivo. Nuestra ética no es contraria a la de Kant: «Las pretensiones de la felicidad... tratándose del deber, no se las tenga en cuenta" (CRP 155). No es aceptable como integración moral, pero sí como ética, en la que yo elijo libremente mis deberes, y si no los cumpliera me hallaría extraño, menos feliz que en caso contrario. La exterioridad de la norma moral alcanza su máximo en la ley; pero además la ética tiene reglas particulares de un grupo o incluso absolutamente personales, pero siempre con pretensiones universales, pues la ética sólo es válida por su universalidad. Pero esto no implica que sea impositiva y exterior; mi suegra lleva toda la mañana acostada, al pasar por delante de su habitación me veo a mí mismo visto por ella: me imagino acostado viendo a alguien que pasa frecuentemente por delante, sin preguntar cómo estoy, es decir, me veo a mí mismo como egoísta —concepto universal—, e inmediatamente entro a preguntar cómo se encuentra; porque hay normas morales alguien puede acusarme, porque las hay éticas yo pudo sentirme culpable. A la moral le importa sobre todo que funcionemos socialmente, aunque sea a base de palo. Si la norma es exteriormente impositiva es

moral, si está interiorizada como propia es ética; si lo primero seríamos maniquíes morales, desaparecería la personalidad ética y todos estúpidamente alienados. La moral hace que la persona tenga que reprimir una gran parte de su personalidad, que esté sepultado por la Norma: «Podemos decir a la sociedad que lo que ella llama 'su moral' cuesta más sacrificios de lo que vale" (Freud 2393). La ética es actividad y la moral pasividad, aunque a veces sea deslumbrante, como es el caso del deísmo, está basada en el reconocimiento y la sumisión; en un mundo así sólo se pueden poner parches y no se puede trasformar nada. La ética es un paso más de humanización que la moral, pero le debe mucho a ella, probablemente no existiría sin ella. La moral es más pesada, se vale de la culpa para inmovilizarnos; no me hace virtuoso, porque en ella no se trata más que de cumplir normas externas: que una chica y un chico vivan juntos sin estar casados siempre se ha pensado que está mal, no por los interesados, que son los mismos si se casan o no sino porque la norma lo exige, para la moral es más virtuoso ser casado y extraño que juntado y entraño. Como le vayas dando tu vida a la moral te quedas sin ella; 'no matar', sí, pero puedo quedar reducido al 'no', y la vida es más. La ética supone la moral, que es el terreno sobre el cual puede florecer, pero es un paso más en la virtud; el moral no necesita para nada de la ética, ya lo tiene todo resuelto con la moral general, pero al que la moral general no satisface y busca una propia es un paso adelante en la virtud. La ética intenta perfeccionar y hacer personal la norma moral, la perfecciona y puede incluso sustituirla en casos extraordinarios.

La praxis vital es —en sentido positivo— entrañal y —en el negativo— *noética* o limpia de extrañamiento. Si yo me doy y tú me recibes no hace falta ninguna moral ni ninguna ética: si me recibes es porque me doy a tu medida, te tengo en cuenta, y si además yo te recibo a ti, es la vida entera: no necesitamos de ninguna ayuda. «El mostrar confianza supone conseguir confianza, y el mostrar amor ser amado" (Plutarco *Mor* 195); es decir, la dación hace la recepción en la praxis y en el eros, la vida por sí misma consigue el avivamiento, pero si hay deficiencia en ello puede ser ayudada por la ética y por la noética. Para evitar el extrañamiento en un conflicto ético es necesario permanecer en el aquende y la comprensión, pues con ello evito integrarme con la alienación del otro enajenándome, o al revés ; para ello es útil el concepto de 'integración noética•, que me ayuda a limpiarme de extrañamiento para comprender al que tengo delante, evitando la deformación del extrañamiento. 'Siste noeticus', limpio de extrañamiento; ver la situación con discernimiento, desde la corteza cerebral, no con el cerebro inferior, el infernal, el animista. Sin la noética la praxis estaría viciada por el extrañamiento y una ética así sería peor que la moral. Si digo 'este individuo me ha robado el trabajo de todo el invierno', estaré enteramente en el otro lado, en el suyo, a sus expensas; pero si digo: 'no lo hizo a propósito, no se dio cuenta de que tenía que sacar el disco', me hallaré en la noética. Tomo este término de la 'noesis' husserliana, aunque no se trata de la actividad cognoscitiva opuesta al resultado sino al extrañamiento, que es también una especie de resultado no deseado: es el intento —cuando ello no sucede— de darme y recibir al otro sin estorbos extrañales, comprendiéndolo tal como él es y siendo comprendido por él tal como yo soy. Esto sería la praxis noética, que con la ética se hace enteramente vital. La noética puede entenderse como referencia cognoscitiva, por ejemplo, Carmen y yo sacamos una alfombra al parque y la golpeamos para quitarle el polvo: se ata una cuerda entre dos árboles, se la cuelga y con unas palas de mimbre golpear hasta que no salga nada; cuando acabamos quita-

mos la cuerda, enrollamos la alfombra y a casa: todo esto es aético, le llamamos '*canon*'; también podríamos hablar aquí de reglas éticas: no dejar el trabajo más duro a la compañera, etc. Podríamos verlo en el coito: antes de desnudarse es conveniente crear un cierto ambiente, etc.: canon; y la ética de reglas: tenerla en cuenta a ella, no buscar solo mi satisfacción. El entrañamiento primordial tiene canon: amamantar antes de cuatro horas, etc., pero no vemos que tenga reglas éticas. El infante no sabe y la madre se conduce sólo por el amor y el canon: es una actividad amoral, como también el espíritu, al menos en la unión, que es genérica, aunque sí canon: me siento en una posición simétrica, la espalda recta, las manos juntas, etc. Pero el aspecto más importante de la noética es el que la hace limpia integración: que no gobierne tus actos la representación del padre, del jefe, del dios. Para lo cual se necesitan dos condiciones, una objetiva: no enjuicio al otro; y la otra subjetiva: no asumo el enjuiciamiento del otro, me quedo antes, en el lado de acá, y evito así pasar a: 'es un...' moral. El noético comprende al otro porque está libre de prejuicios y además no se enajena porque no mete a su persona en los actos de los demás. Es el discernimiento vivificativo de la integración. En lugar de sentirse víctima: 'tengo que ser yo siempre la que quite sola la mesa!', noéticamente: '¿por favor, me quieres ayudar a recoger la mesa?' Tampoco consiste en amar a los demás, sino en mantenerse vital; pues si caes en el extrañamiento, por mucho que después perdones, seguirás siendo desgraciadamente moral, el que después te vengues o no es ya asunto secundario. Si insulto a alguien, antes lo he hecho a mí mismo; si lo pienso 'cabrón' es porque me he hecho antes yo 'cabrón' suyo. Parece que la activa es la parte moral y es la enajenación la que le da origen. Soy activo en la parte enajenada y pasivo en la alienada: sin embargo ésta es la que se me ve: mandón, dominante. La actividad es enajenada y la parte moral es un intento de salir por mala vía; pero salir, por eso la moral es liberadora; sí, pero que te deja más preso. Pues la única libertad es noética, y sólo puedo llegar a ella si renuncio al extrañamiento. El perdón cristiano me mantiene en el mismo plano que el no perdón, pues generalmente uno quiere perdonar, pero el rencor continúa. En el acto del perdón me considero hollado por él, dependiente de él. Primero admito esto, luego le perdono; pero si lo admito, es imposible borrar después la ofensa; se logra sólo si nunca ha existido. Y en verdad que nunca existió, pues nadie puede ofenderme, no soy objeto sino vida, que puede estar detenida ocasionalmente por alguien o por algo, pero cuando el obstáculo cesa fluye. La praxis ética consiste no en amar a los enemigos sino algo más elemental, en no tenerlos. Y no los tengo si no estoy enajenado, es decir, si la integración es noética. Si tengo un enemigo, es decir, si estoy enajenado por él, es él el vital no yo. Yo sólo puedo intentar amarlo; él lo consigue fácilmente puesto que no es mi enemigo. Yo, para amarlo, tengo primero que desenajenarme y lo que resulta no puede ser amor que es el fruto de la comunicación vital; la integración enajenada lleva siempre odio. Si no te sientes cogido no te enfadas y eres libre; lo logras si te fijas en lo que el otro hace, no en lo que te hace, con lo que paso al enjuiciamiento, en el que no hago al otro objeto sino responsable; en el juicio hay todavía una parte de comunicación física, que se pierde en el enjuiciamiento, en él juzgas al otro en bloque: 'es un ladrón'. Es una sentencia, tanto de personas como de cosas, definitiva. Si mi mujer me enjuicia como 'egoísta' yo puedo o bien aceptarlo, con lo cual quedo preso o bien permanecer en combate mostrando que no es cierto; mi única sustancia es el movimiento, si acepto de mí que soy egoísta mi vida queda parada, me quita la capacidad de

pasar de unos estados a otros, de sentir, lo convierten a uno en esencia, en personaje, en loco. Comprender y no enjuiciar; si juega y hace trampas una vez: es un tramposo; si se enfadó ayer, intratable. La noética sabe permanecer en la presencia, no construye una esencia. El secreto de la noetica es quedarse en los juicios, no pasar al enjuiciamiento, porque entonces es mi enajenación quien lo realiza. Puedo ver con simpatía que juegue y haga trampas y me quedo ahí: es un muchacho al que gusta jugar y alguna vez hace trampa: juicio descriptivo, es todo lo que yo puedo afirmar, porque es lo que veo; concluir de aquí que es tramposo implica que yo he metido ahí una carga mía que no está en lo que he observado. Más importante que el objeto es el sujeto, en que condiciones llego al enjuiciamiento: llego siempre extraño, lo cual no me sucede si permanezco en los hechos, que no me obligan a extrañarme, puedo permanecer entraño; por el contrario para el enjuiciamiento tengo que cargarme de autoridad, de rencor, de envidia: esto es lo importante. Y cuando lo que afirmo de alguien es con respecto a mí, la arbitrariedad es mayor: 'echó a mi madre de casa, pegó a su hermano porque se puso los arreos de su novia; es un miserable.' Esto último es lo que sobra, al enjuiciamiento llego con todo el rencor que fui almacenando y lo descargo todo de una vez; todas las cualidades de él muchas de ellas contradictorias: tiene sentido del humor, a veces regala a su hija, etc. todas por tierra, sólo queda el fruto de mi rencor: miserable. Si me lo dice él a mí y yo soy capaz de verlo como el noema de su rencor, la pesadez, lo obsoleto de la parte de donde surge, no me ofendería, al contrario, lo compadecería. Esta es la labor noética, ver el enjuiciamiento como una señal del que lo emite. A mí no me cambias nada con que digas que soy un miserable, sigo siendo el mismo, pero tú te has encerrado en la moral. Por eso es verdad que el insulto mancha sólo a quien lo profiere. En el tiempo de mi crisis juvenil me llamaban 'el mutis', yo bebía y callaba, si tenía problemas con ese nombre no disminuían, tampoco se intentaba, se me tildaba, era espectáculo calificado. Yo mismo les era ajeno, servía para su diversión; cuando no hay integración no me acrezco vitalmente en el enjuiciamiento porque yo me niego a ello al extrañarme enjuiciando. El problema está en mi extrañamiento que no se ve; no en el apodo visto, que no es más que apariencia. En lugar de entrañarme con él me extraño y lo extraño, mi vida decrece, y eso es todo. Cuando lo tengo delante no me atrevo a pensarlo 'miserable', lo hago en el interior de la cueva. Mantener la presencia para integrarme con ella, no pasar a una esencia inintegrable: ¿cómo puedo integrarme con un 'miserable'? Con desprecio, con rencor. El enjuiciamiento es la negativa a la integración, es echarlo de mí, aniquilarlo como persona. Sólo es noético el que sabe ver vitalmente las situaciones extrañas, que no queda sepultado por la enajenación, el que sabe crear vida en la situación más represiva, como los infantes. Mi mujer está alegre disfrutando en una reunión; yo, moralista, juzgándola, hasta conseguir apresarla en mi moralidad; entonces debiera sentirme contento, pero no tengo más que moral, que me alimente ahora de ella. En *Casa de muñecas* cuando ella se va, las normas a él no le valen para nada, el pájaro ha volado, se queda sin ellas y sin integración. Que me sirva al menos para darme cuenta de mí mismo; conforme soy más viejo me van pareciendo más jóvenes más personas: ahora hasta los de 50 me lo resultan, ¡qué viejo debo ser! Recuerdo una vez que mi padre habló en casa de 'una joven de 30 años' y a mí aquello me parecía un despropósito porque era un niño. Sólo se ve aquello pero para mí lo más importante es que es síntoma de esto otro. Pasa lo mismo con el enjuiciamiento, si los observo

me van diciendo cosas de sí mismos o si soy yo el enjuiciado, de los enjuiciadores. Tú me ves como miserable, con lo cual demuestras que tú te ves a ti mismo como plenipotenciario, y ahí queda todo. Yo sigo siendo el que era, sólo tú te has rebajado vitalmente un poco más. El insulto o el enjuiciamiento es como una bofetada y yo no me detengo en mi cara sino en la actitud de mi abofeteante que es lo que está detrás, no sólo mi lado —la vida es integración— sino también el otro. Para verla tal como realmente es no puedo contentarme con ver solo la mitad, y si miro su cara desencajada me doy cuanta de que la víctima es él. Cuando me enfadaba en clase me veía en la expresión de asombro y susto de las caras de mis alumnos y esto me ayudaba noéticamente; la noética tiene que acostumbrarse a estos discernimientos y no asumir mecánicamente lo que se dice de uno. 'Pega pero escucha': el agente se halla dispuesto a recibir la dación alienada del otro y transformar este extrañamiento en entrañamiento; nos muestra que uno puede aquendarse y no allendarse, darme cuenta de que mi lugar está ahí, porque sólo en él puedo ser activo, que el allende deísticamente trascendente no es más que resultado del vital aquende, que el allende sea la señal que me conduzca al aquende, que es lo único mío, mi aquende y el de los demás, de esta manera consigo salir de la moral. Por el contrario, hay gente que sólo vive en él, que moralizan hasta lo más inocente: 'ponte la 'faja', anda', con ironía, desprecio, etc., la actividad noética se hace imposible con la inmovilidad y estolidez del noema. Moralizar es hacer culpable a alguien de lo que me pasa, hacer dependiente algo que no lo es, como el caso de 'Si Dios quiere', porque hace trascendente y enajenado lo que es inmanente y vital, el deísmo reduce la moralidad a las personas es un avance sobre el animismo que lo extiende a animales y cosas, allí todo era ominoso. La noética es como una muchacha viril que es capaz de librarnos de una vez de este monstruo; los griegos noéticos venciendo en la antigüedad a las multitudes de persas moralizadas es otra bella imagen. Sólo es noético el que sabe ver vitalmente las situaciones enajenantes, que no queda sepultado por ellas. El trabajo noético se corresponde con la actitud fenomenológica de dejar aparecer la cosa tal como ella se muestra sin interponer el noema deformador, lo cual es más estético, pero menos ético. Esta es la lucha más importante de la noética, que me ayuda a no asumir mecánicamente lo que el otro intenta hacerme. Sartre dice que la mirada del otro me cosifica, es absolutamente cierto, pero sólo si colaboro con él, si me pongo en su misma actitud, si respondo a lo que él me propone, si acepto su juego, si previamente yo lo he cosificado a él, pues si él para mí es único yo lo seré para él. Generalmente no sólo presupongo los pensamientos del otro respecto a mi, sino que me convierto en materia de esos pensamientos, dócilmente me pliego a ellos. Una vez que esto ha sucedido puedo o bien mantenerme como materia de sus supuestas representaciones o revelarme, en ambos casos me mantengo a sus expensas; si me revelo adopto la actitud contraria a la que supongo que él espera, generalmente de lucha; la rebeldía supone un paso adelante respecto a la sumisión, pero está en el mismo plano. La base de la noética es la no asunción de la culpa. La integración puede ser noética cuando no me considero culpable; si me dicen que soy ladrón y lo soy, 'ladrón' lleva inherente en su significado la culpabilidad del que lo es; la integración sólo puede ser noética sin la culpa; en el asunto de las puertas yo no pude ser noético, sí en el de la máquina; pues es más fácil dejar de hacer culpable a otro aunque lo sea que a uno mismo. «El superyó aplica un rigurosísimo criterio moral al yo inerme a merced suya» (Freud 3135). Si hago daño a alguien quedo preso de

él, entonces la moral se hace activa y hace de la vida su presa. La vía vital parte de la no asunción de la condena, pero ¿y si es verdad lo que se dice de mí? En primer lugar hay que diferenciar si la culpa es sólo moral o también es ética, pues aunque aquélla trae consigo un gran aparato de rayos y truenos, casi todo es apariencia. Si es ética, reconocerla, intentar repararla, aceptar la sanción moral y a partir de ahí reemprender de nuevo la praxis, pues sólo en esta dimensión se puede hablar de 'moral', de 'ética' y de 'noética'. Sólo aquí la actividad está mediada por el concepto y es por lo tanto susceptible de hacerlo por la norma. Por tener su base en el extrañamiento puede ser moral; aunque el deísmo pretende extenderla a las demás dimensiones. No puede decirse que el eros sea ético —y menos moral—, porque no tiene regla ni norma, ni tampoco que el arte lo sea, pues tiene una estética con reglas propias, y el espíritu una mística; el eros también una erótica. En cambio si tienen noética —puesto que es necesario luchar también con el extrañamiento— que llaman 'amoral'. Aquí se puede dañar porque sucede en el mundo, en cambio no se puede hablar de la ética de los sueños, por ejemplo. La praxis necesita ser guiada por una norma moral o ética; 'ética' es adjetivo, el sustantivo es 'praxis' o 'integración'; en cambio 'eros ético' no vale, se juzga por un canon propio, que no es ni ético ni moral: el eros de don Juan es aético y amoral, lo contrario sería convertirlo en praxis. La ética y la noética quieren que la praxis sea vital, una se fija más en la norma y la otra en el entendimiento: praxis recta y praxis hábil. La que sigue directrices propias, opuesta a la moral es la ética; la que está limpia de extrañamiento es noética. Puede ser ética y no noética y no ética y noética, ejemplo: un acomplejado que gobierna honradamente, un vital tramposo• La praxis vital es ética —no está como la representista presa en la autoridad— y es también noética, pues pretende la entrañez. Por lo tanto 'ética' y 'noética' son las cualidades o especificaciones de 'vital', casi innecesarias, pues toda praxis vital es ética y es noética. Hay praxis vital y mortal, y lo mismo en las demás dimensiones. Un eros violento, un espíritu supersticioso y un arte intelectualizado admiten el calificativo de 'mortal'. El anterior eros incestuoso no era mortal sino vital, hay también un arte vital y un espíritu vital, pero no necesitan 'ético' ni 'noético', con 'vital' es suficiente. Por eso podemos llamarnos 'vitalistas', porque si una acción/pasión es vital no necesita de ninguna otra garantía. Lo de 'ética' o 'noética' es para especificar la praxis: una praxis personal y honesta es ética; una que es capaz de romper todo extrañamiento es noética. Las demás dimensiones no son éticas —no están regidas por normas— y no son noéticas —no necesitan un exquisito discernimiento. La ética y la noética son sólo prácticas y en las demás dimensiones sólo atañen a su aspecto práctico. A nuestra praxis vital le concederemos esas dos ayudas que a las demás no le hacen falta, con tal de que estén libres de moral tienen suficiente. Por lo tanto si mi praxis es vital ya no necesito nada más; si es mortal puedo intentar analizar si el defecto es ético o noético. No basta ser honesto para ser vital, hay también que comprender; y no basta saber discernir, hay que ser también honesto: ambas cualidades hacen la praxis vital. El eros en sí mismo no es honesto ni comprensivo, ni el arte ni el espíritu, esas cualificaciones los disminuyen, son amorales.

La vida no es el bien objeto del deseo, tal como es para Platón; es el bien presente, no ése deísta que siempre está lejos y cuando llegas al final y crees que ya lo tienes, te apagas: eso es alienación, muerte. Nuestro bien es vivir y nuestro mal morir; y siempre vivimos y morimos, siempre estamos en el bien y en el mal, todo

virtud

en el presente; y cuando dejamos de vivir —darme con un amigo y recibirlo en mis ideas, mi casa— y de morir —Javier que no me habla— nos defuntamos. Se vive y se muere, se está en el bien y en el mal, y la virtud consiste en acrecentar el bien y disminuir el mal, cuanto más virtuoso más vivaz. El futuro no es interesante y el pasado menos todavía; mi vivir y mi morir actuales son mi bien y mi mal. La virtud consiste en procurar el bien que es vivir y disminuir el mal que es morir. Morir es vivir extraño, vivir es morir entraño. El deísmo dice que el bien es amar, no, si nuestro amor no es mutuo, sólo si me entraño también tú te entrañarás. El bien es la integración, el mal el extrañamiento. 'Mi bien eres tú'; no, también yo entro, es nuestra integración, por eso no nos vale el concepto de bien, somos más ambiciosos que los deístas: lo queremos ahora y lo queremos mutuo. Nuestro bien es la integración y la virtud es procurarla. Virtuoso es el que la busca y olvida todo lo demás: no le importan ofensas ni rencores, el que sabe integrarse a pesar de todo ese lastre es el virtuoso; y el que no puede está en el vicio, que es odiar, temer, culparse. Soy virtuoso si me entrelazo y camino contigo; soy vicioso si me puede el extrañamiento. La virtud me hace potente y dulce, el vicio miserable y exigente; virtuoso es el que se integra, vicioso el que no es capaz. Por lo tanto, el que procura el bien es virtuoso; vicioso, el que procura el mal, que no es capaz de salir de él. El mal es la impotencia, que es el extrañamiento; el bien la potencia que es la integración. Carmen es más virtuosa que yo, porque olvida antes las ofensas, y lo es menos porque se aliena y me increpa, antes yo le respondía, hora me callo y me marcho, es mi avance en la virtud. Para el deísmo 'virtuoso' es el que hace el bien; para nosotros eso es insuficiente; si procuro vivir más, si me entraño, soy feliz. Integración, bien y virtud caminan juntos. Aparte de las cualidades físicas o psíquicas, no hay otra fortaleza que la integración o su anhelo; los malos son los impotentes, la maldad no es una cuestión de moral sino de fortaleza; si soy potente puedo poner la otra mejilla y veinte mejillas más; la debilidad es la causa del sufrimiento, nos volvemos miserables porque somos débiles; mentimos, robamos, cometemos crímenes, porque somos débiles; pero, ¿qué es la debilidad?: el extrañamiento. En clase con mis alumnos: si soy débil se sonríen, se burlan, me pueden; lo mismo si chillo enajenado; no sucede esto si soy potente: con la sonrisa y la bondad; cuando puedo con amor, cuando no puedo, con odio, pero siempre siendo potente y nunca la inmovilidad del extrañamiento. Cuando soy débil soy moral, la apariencia fría de la norma escondiendo el rencor; someto, me crispo, me enfado con mis alumnos cuando soy impotente; por el contrario, cuando soy potente tengo paciencia, soy bueno; generalmente los tiranos son impotentes ¿Pero qué es esta potencia?: la posibilidad de darme y recibir. La integración es el único bien, integrarse es vivir bien, virtuoso es el que procura este bien. Extrañamiento es vivir mal, vicio el mantenerse en el mal. El único vicioso es el desintegrado; no hay otra debilidad que el extrañamiento y no hay otra fortaleza que el entrañamiento. La virtud vital no es solipsista como la deísta; ésta sólo me atañe a mí: la vital también comprende al otro. En el deísmo, si él me odia y yo lo sufro con paciencia soy virtuoso; para nosotros si el otro me odia y yo no alcanzo a entrañarlo no lo soy. La virtud no es sufrir en este mundo para ganarse el otro; el sufrimiento es enajenación, vicio; sólo es virtuoso el entraño o el que está en la procura entrañal, nunca el extraño. El desdichado no es virtuoso, es vicioso, el que sufre, los mansos, los que tienen hambre y sed de justicia: todo esto es para nosotros vicio; la virtud consiste en superarlo con la integración. Ayudar al desvalido

y la compasión dan la talla de la humanidad de una persona; pero hay que intentar que el impotente sea tan potente como yo, para lo cual no basta la limosna, es necesaria la integración. El potente aumenta mi potencia, a no ser que quiera someterlo. En el deísmo la virtud consiste en amar a la deidad; en el vitalismo amar es la mitad, es necesario también ser libre; por lo tanto el que ama y se sacrifica no es virtuoso. La virtud vital y la cristiana son opuestas, porque la primera es fortaleza y la segunda debilidad. Los enajenados débiles y pobres, para ser virtuosos tienen que des-extrañarse. Ya lo dijo Nietzsche, el rencor es el fruto de la debilidad, pero lo que no dijo es que se debe sólo al extrañamiento. Tampoco se trata del fascismo, que adora el poder y desprecia la debilidad, los fascistas no hablan de bondad sino de poder, que es moral; una minoría de seguidores de Jesús desprecia el poder y ama la debilidad; el vital sabe hacerse fuerte con el fuerte y débil con el débil. Pero si me integro con los débiles ya no lo soy. El vital está integrado y es fuerte, no es que adore a los fuertes, es fuerte él. No se puede producir la virtud sin fortaleza, porque integrarse es ser fuerte; los débiles si quieren ser virtuosos tienen que integrarse y hacerse fuertes. Para el deísmo es virtuoso el que se enajena ante su dios; para nosotros eso es vicio: la virtud es desenajenarse y desalienarse y mantenerse en la recepción y la dación. El que sólo recibe no es vital, tiene también que darse, y el que se da, que recibir; la única virtud es la integración. Es dual, el solitario no es virtuoso, la soledad es el mal; la virtud trae como consecuencia la felicidad, por lo tanto el infeliz no es virtuoso, y la infelicidad es vicio. La bondad es cuestión de potencia; el débil es necesariamente malo; pero nuestra doctrina no es la nietzschiana de la voluntad de poder, que es alienación; la nuestra es una mezcla de Nietzsche y Jesús: del primero cogemos la fortaleza y del segundo el amor. La virtud es la potencia pero también la dulzura; lo primero solo es alienación y lo segundo solo enajenación. Si el potente no es dulce no es virtuoso, si el dulce no es potente no es virtuoso. La potencia y la fuerza solas no sólo no alcanzan a ser media virtud, sino que son vicio. Para ser virtuoso hay que ser dativo y receptivo, masculino y femenino; para ser vicioso es suficiente con no ser dativo o no ser femenino. Si no soy lo uno tampoco soy lo otro: el dativo solo es alienado; el receptivo solo es enajenado; el masculino sólo es violento, el femenino solo es pasivo. Por lo tanto es imposible la virtud sin la integración; y además es innecesaria cualquier otra cosa. La persona íntegra no puede cometer ningún mal, porque al mismo tiempo que se da tiene en cuenta al que lo recibe y al mismo tiempo que recibe tiene en cuenta al que se da. Por eso nosotros no necesitamos una norma exterior, con la integración tenemos suficiente para ser virtuosos y por lo tanto vitales. La virtud es el esfuerzo por alcanzar la vida y mantenerse en ella. El vital necesita la virtud para no caer en el extrañamiento y el extraño necesita la virtud para salir de su muerte. Por lo tanto no hay vida sin virtud y no hay virtud sin vida. No son lo mismo, pero se andan cerca. El vital sin virtud cae enseguida en el extrañamiento; el extraño sin virtud es incapaz de levantarse. Vida y virtud, y extrañamiento y virtud se necesitan. Confucio nos habla del virtuoso que se extraña y es capaz de entrañarse: no hay ningún sabio que no se extrañe, que haya llegado a una santidad tal que supere el extrañamiento. El virtuoso es el que se extraña como todo el mundo pero a diferencia de la generalidad, le dura poco el extrañamiento, porque su virtud le hace pasar de él al entrañamiento. Es fácil perdonar cuando sabes que nadie es malo y que todos somos imperfectos. El filósofo es el hombre virtuoso en nuestro sentido: así Sócrates y Confucio. Son hábiles en pasar

del extrañamiento al entrañamiento: eso es su sabiduría y su virtud, pues esto exige aquella. El infante pasa naturalmente del morir al vivir; no así el adulto, pero sí el sabio. La sabiduría pues, consiste en alcanzar la virtud infantil del antiextrañamiento: esos pequeños seres viven entraños y cuando se extrañan el extrañamiento no les dura y vuelven enseguida al entrañamiento. Para mí, cuando maestro, esto era una sorpresa continua, un infante que castigaba en clase y jugaba conmigo en el recreo limpio de todo resentimiento: no hay virtud mayor. Nadie hay absolutamente entraño; nos proponen seres míticos y nos dicen que eran perfectos, pero al estudiar sus vidas vemos su deficiencia. Nadie hay perfecto, pero si virtuoso, que pasa con facilidad de la extrañez a la entrañez. Con su virtud, que ejercitan durante toda su vida pasan del morir al vivir; en Jesús vemos su proceso desde el Getsemaní en donde pide no caer en el extrañamiento hasta el 'perdónales' del final; Gandhi se preguntaba si sería capaz de mantenerse entraño en los momentos que se le avecinaban. No hay virtud mayor que ésta: si me dañan, el extrañamiento inmediato y natural calmarlo y entrañar al ofensor. La virtud ha estado generalmente unida a la religión: hay una laica: Allende, y otra religiosa: Luther King, las dos admirables; la primera es la del filósofo, la segunda del santo, pero en nuestra filosofía de la vida ambas confluyen, pues el espíritu no es dogmático en ella ni supersticioso. Para mi es imposible la virtud sin el espíritu, no sé luchar contra la alienación y la enajenación sin pedirle ayuda a mi diosa contra nuestros dos demonios, el unicornio y el cíclope, y la niña es la vida, como en los cuentos que le contaba a Diana. Le pido que me ayude sobre todo con el segundo que es mi enemigo mayor. Orando a una deidad materna, es más fácil, y la causa debe ser que el extrañamiento se origina en el entrañamiento primordial y que necesito de nuevo a la que llevo dentro para remediarlo; el padre está excesivamente lejano, es mundano, también puede ayudar y lo hace en el deísmo, pero la solución tiene que ir a la raíz, como el mal.

La filosofía de la vida es ética y amoral. La oposición fundamental es moral y amoral, la ética es intermediaria. Se parecen en que ambas son sin conciencia, pero la una porque está libre y la otra acostumbrada; son las dos soluciones axiológicas opuestas. La ética y la noética son intermediarias; la moral, para la amoral. La moral esta regida por la norma; la ética por la regla y la amoral por nada. Si la moral es alienación y la ética enajenación la amoral es entrañamiento; del purgatoria ético y noético y el infierno moral pasamos al cielo amoral. La norma es para que cuando haya peligro de alienación, la perra me enajene con sus ladridos; la amoral es sin perra, o la perra no despierta, no se necesita perra; cuando hago algo mal la perra ladra, el 'mal' lo da la norma, sin norma no habría mal, es lo que dice Pablo. Abolida la moral, los muertos ríen, lo que estaba quieto baila y el mundo se hace vida. 'A-moral': la 'a' responde al esfuerzo con que hemos ganado la libertad; nuestro mal es que llegamos a ella después de haber desechado la moral, por eso, más que vitales, podemos llamarnos 'amorales'. La ética y la noética laboran y al final alcanzamos el paraíso amoral de los infantes, pero nosotros de morales nos hacemos amorales, ellos de amorales pasan a morales, llevamos caminos inversos. La moral es un vicio que nos hace renunciar a la vida, lo único que tenemos; el punto de partida para llegar a ella es el ateísmo y la amoralidad, 'amoral' y 'ateo' son lo mismo, porque la moral es el camino que el deísmo impone para llegar a su dios que para ellos es la vida. El mundo moral está fijo, quieto, estúpido, muerto; me hallo enterrado en vida en esta muerte moral, como en la mina respirando aire

amoral

de piedra y pronto alcanzaré la inercia de las estatuas, todo está parado: las digestiones, los pensamientos, las aspiraciones, el sagrado temor reinando. La diferencia más importante entre la integración materna y la paterna es que aquélla es amoral y ésta moral; la norma siempre es paterna, pues las mujeres aman la inmanencia y les resultan siempre muy antipáticas las normas que la trascienden; si el paraíso hubiese sido materno habría sido amoral, como lo es en el entrañamiento primordial, por eso queremos regresar a él. El infante no necesita ser virtuoso, puesto que la vida le sonríe, se da a la madre y ella lo recibe; cuando las cosas no marchan a su gusto se enfurece, llora, patalea; como son pequeños no se les exige que se contengan, que intenten no enajenarse y no alienarse, porque además sabemos que se les pasa enseguida, porque viven en la sencillez; por eso es al revés, la virtud es la niñez que hace que al adulto se le pase pronto el extrañamiento. El jefe no es respetado por el infante, lo tutea; uno no puede estar en mangas de camisa ante él, en el ejército se le formaba la guardia cuando llegaba, se le presentaban armas y se le tocaba el himno, al deísmo le gustan estas cosas, pero a la mujer y a la madre con el infante no. El rey, el jefe enajenan sólo con su presencia, el alumno tiene que respetar a su profesor, pero no a su madre. No hay dios sin moral, que impone normas no para aumentar la vida sino para servirlo a él. El entrañamiento primordial tendría que haber amoralizado el mundo, pero ha sucedido al revés; la amoral se ha puesto como utopía al final de los tiempos, a donde nadie va a llegar. En el centro del paraíso se plantó la norma, y todos a acatarla, pero Adán y Eva eran demasiado niños. El pecado convirtió automáticamente el paraíso en mundo; era práctico y por lo tanto también el castigo, la praxis y el mundo son ahora lo pecaminoso a causa de la trasgresión. La moral es resultado del pecado: extrañamiento y moral, lo uno la causa de lo otro, no la habría sin él; puesto que ahora soy malvado tengo la obligación de cumplir unas normas pues he demostrado que no sé vivir yo solo: soy extraño y pasivo, necesito normas. ¿Es antes la moral o el extrañamiento? La moral crea el pecado extrañador que necesita la norma que lo aumenta; para limpiarme de él, las normas, la moral, que me hacen cada vez más esclavo. En el paraíso se nos había puesto una, ahora diez; transgresión y normas andan juntas, de ahí su carácter punitivo. A los extraños se les impone una ley porque son extraños, si fuesen entraños no lo necesitarían; para que hubiera moral era necesario que hubiera pecado, que es el medio. Hemos pecado y el mundo se nos ha hecho extraño, ¿necesitamos normas como el ciego necesita un bastón?; eso sería si se tratase de ética y noética, pero aquí sólo se trata de obediencia moral. Por el pecado hemos ganado la ciencia del bien y del mal y por lo tanto tenemos necesidad de distinguirlos, por lo tanto ahora es necesaria la moral en la praxis representativa; pero el eros, el arte y el espíritu siguen siendo irrepresentativos o entraños por lo tanto no necesitan Ley. La moral exige que el eros, el arte y el espíritu sean moralmente virtuosas, pero ellas están más acá del bien y del mal, no los necesitan. La trasgresión del paraíso no las extrañó, todavía no se han enterado de aquella desobediencia primera, porque no les importa nada; ellas se mantienen paradisíacas. Aquella trasgresión fue provocada para que entrásemos por el aro, era moral, es decir, referida al mundo exclusivamente, pues no se nos puede mandar si no nos sentimos culpables, pero eso solo atañe a la praxis. El eros el arte y el espíritu son lo que queda del primitivo paraíso, se han salvado del derrumbamiento; las reglas del arte son los modos como la creación se realiza, hay que llamarles 'canon', y lo mismo las del eros y el espíritu; no tienen ética ni moral

y a su noética hay que llamarle 'amoral'. El eros es la atracción de los cuerpos sin nada en medio extrañador; la intuición artística es la relación entre imágenes sin ninguna mediación; y el espíritu nace en el recogimiento también sin intermediación. Entre yo y esta mujer hay un concepto que la hace 'una mujer', 'la esposa de éste', es cosa suya y aunque me guste no puedo quedármela, etc., por lo tanto no se trata aquí de eros sino de praxis. El decálogo no es capaz de apresar el eros, pues el famoso sexto mandamiento es sólo 'no adulterarás', no te acostarás con la mujer *propiedad* de otro. El eros mismo no es susceptible de moral ni de ética, pues se trata del juntamiento de los cuerpos y la norma lo impediría. Tampoco el arte: si el pintor pinta a una a mujer, lo mismo que si se acuesta con ella, no hay conceptos entre la obra y el modelo, aunque sí reglas interiores de cómo se hace un cuadro o el coito, que no es necesario conocer explícitamente para conseguir un cuadro o un coito maravillosos. Tampoco el espíritu admite en su integración genérica intromisiones entre la dación y la recepción, a pesar de que ore ante una imagen, que antesta la recepción. Por lo tanto el eros es amoral, si una mujer me atrae la única manera de impedirlo es imponerle la Razón y considerar la integración como 'bajas pasiones' y demonizarla; esta es la manera que ha tenido la moral de tratar el eros, prohibiéndolo como la más peligrosa 'pasión'. Pero es también acción y comunicación y amor y unión y comunión, es toda una dimensión vital que no se puede despachar de esa manera tan despreciativa. Al arte no se lo ha considerado 'baja pasión', y sin embargo se lo ha anulado con la representación cuando no se lo ha utilizado moralmente. Y al espíritu se lo ha moralizado en su misma raíz convirtiéndolo en deísmo. Igual que se moralizó la praxis se ha hecho con las otras dimensiones vitales y como en sí mismas es imposible, primero se las ha reconvertido: praxis erótica, praxis artística, praxis espiritual. Y de la misma manera que a la mujer se la convirtió en hombre castrado pensando que así se anulaba la feminidad, se negó toda dimensión vital que no fuese la praxis; es un masculinismo más, puesto que ésta es la dimensión en la que el hombre ha sido siempre el amo. Entonces ya se pudo legislar: 'No desearás la *casa* de tu prójimo ni la *mujer*...». También se ató corto el arte: «No te harás esculturas ni imagen alguna" (ib); ahora se lo utiliza para embaucar. Al espíritu se lo moralizó con la creencia en una deidad única legisladora: «No tendrás otro Dios que a mí" (*Éx* 20 3); a pesar de que el autoritarismo lo seca de raíz. Han sido el eros y el espíritu los más perjudicados: al primero convertido en el prototipo de las bajas pasiones, se lo ha hecho igual que matar o robar, rebajándolo a la alienación que hay que reprimir; y al espíritu —que es pura gratuidad— se lo convirtió precisamente en el represor. Se ha usado la táctica de la vía media: que se regulen el uno al otro, y yo —el poder: económico, político, religioso y los otros más pequeños— quedo libre; al arte se lo convirtió en criada. Esto es lo que ha logrado la moral intentando poner firmes a las dimensiones inmanentes; en la trascendente sí puede hacerse. Lo mismo que digo 'esta manzana es colorada' puedo decir 'esta manzana debe ser respetada', lo primero nos da una cualidad del objeto y lo segundo una norma. En el primer caso lo que 'es' lo veo en ella, pero no en el segundo; 'debe ser' indica una norma entre el 'esto' y yo; igual que intercalo un concepto —podía también un percepto, un medio o un instrumento— puedo interponerle una norma. Yo debo respetar esta manzana, yo-norma-manzana. Y cuando veo una manzana de este árbol y la mano se me vaya hacia ella porque la considero una manzana apetitosa, la norma se interpone como un guardia. Si la como, entre mis glándulas y ella no

intercalo ningún concepto, me llegan directamente sus jugos qué gusto, me complazco en ella sin ningún 'es', que puedo añadir, y entonces además de gustarla la conozco, dos cosas independientes que a veces se estorban: cuando quiero concentrarme en paladearla cierro los ojos y cierro la mente y soy sólo sensación. Si entre mi gustar y ella intercalo el 'debe ser' entonces ya la incompatibilidad es absoluta: la manzana o la hembra me dice: o yo o tu norma, las dos juntas imposible. Normar algo es convertirlo en objeto del deber; si una cosa no está normada yo puedo hacer o no hacer con ella lo que quiera, pero si lo está es cosa-norma y me obliga. Yahvé deja a Adán en libertad para hacer lo que quiera menos en este punto, que puede ser mirado, deseado —después tampoco se podrá— odiado, pero no gustado. No es sólo 'una manzana' —objeto— sino 'una manzana que no debe ser comida' —objeto normado—; entre esto y yo se intercala en un caso el concepto 'manzana' que le da sentido cognoscitivo y en el segundo 'debe ser respetada' que le da sentido axiológico. Igual que puedo interponerle lo uno puedo interponer lo otro cuando se trata de representar, pero no puedo interponer ninguno de los dos cuando se trata de gustar, pues hace que mi actividad con ella deje de ser sensación; el segundo la separa todavía más, la hace digno de respeto. La prohibición tiene un efecto enajenante: cuando paso por delante de este árbol: lo miro con respeto, con deseo, con odio, con el temor de que me haga pecar; ya no se trata de una manzana, es un objeto sagrado. Tanto si se trata de un fruto como de una hembra y puedo gozarla —sobre todo si estamos los dos desnudos—que es lo inmediato; puedo conocerla: sé que es de otro, pero en este momento es mía; o puedo reconocerla: que debo alejarla de mí como lo inasequible, ya no la veo como hembra sino como lo prohibido, lo que puede ser la causa de mi perdición. Con respecto a lo prohibido Adán está en lo tercero, pero no Eva, que «vio que el árbol era bueno para comerse" (3 6), está en lo segundo, el conocimiento como medio para la sensación, el conocimiento del bien, que le traerá el mal que ella no prevé, pero sí Adán, para quien aquello no es una manzana sino una prohibición de Yahvé. En este sentido sí es admisible que fuera Eva y no Adán la trasgresora, pues ellos son proclives a trascender y ellas a vivir en la inmanencia. Eva sólo vio que aquella norma yáhvica era gustosamente trasgredible; la devolvió a la sensación. Cuando pasaban por allí —siempre, pues el árbol prohibido estaba en el centro—, Adán lo miraba como un templo, se arrodillaría, le gustaría adornar su entorno, poner una valla, pues a esto son dados los hombres, pero ella no entendería esas abstracciones, vería sólo hermosas manzanas y el deseo —figurado aviesamente por la serpiente— le llevó a gozar de ellas. Por lo tanto en Eva hay sensación, nada interpuesto entre ella y la manzana; en Adán hay norma: entre él y la manzana hay un muro de enajenación; y es Eva quien le ayuda a traspasarlo — lo más probable es que se tratase de su propio cuerpo—: del extrañamiento al entrañamiento, de la norma al eros, con lo cual se nos muestran Yahvé y Eva como opuestos y Adán sufriendo en medio: el complejo de Edipo, en el que vence el padre. Si sólo hubiera estado Adán en el paraíso no habría habido pecado, pero tampoco paraíso; hasta la trasgresión el Edén no lo fue, pues la moral lo había convertido en mundo. Solo después de la trasgresión, y hasta la llegada del castigo: entrañamiento sin norma interpuesta, poco tiempo pero glorioso; lo anterior fue preparación, lo posterior nada más que seca moral. El deísmo sólo buscaba en este mito justificar la moral con la culpa, pero ellos le arrancaron el entrañamiento; después tendrán que esconderse de la norma, pero lo proseguirán. Avivar esa

muerte, hacer erótica la norma, que el paraíso lo fuera realmente: igual que la madre entraña al recién nacido extraño, fue Eva quien desmoralizando Edén lo convirtió en paraíso, pues el deísmo consiste en moralizarlo todo, poniendo deberes donde no hay ni siquiera entes sino sólo cosas susceptibles de ser gustadas, contempladas, jugadas. A esto quiere retrotraer Eva aquel paraíso de mentira, se demostró que no lo era pues al gustarlo se desmoronó y se encontraron ambos en el mundo. Adán vivía entre abstracciones y Eva quería realidades, en el mundo axiológico no hay cosas ni siquiera entes, hay deberes: enajenación de diversa especie. Eva quiso entrañarlo, y fue acusada de alienación, pero nosotros creemos que los alienados son quienes la acusan, pues ella quería entrañándose con aquel árbol o aquel Adán entrañarlo como hace la madre con el recién nacido; pero resulta que era imposible y el Hombre se separó más de ella y la dominó. Al llegar aquí había dos Adanes y uno era la Norma y el otro al que abrazaba, y acogiendo en sí al segundo se topó con el primero que la dominó. Tanto Adán como su hipóstasis yáhvica mueren en el desentrañamiento, han nacido sin madre, sólo tienen a Eva, y la pobre no puede entrañar a tanto hombre solo; por eso viene el naufragio. El pecado no es el de Eva sino el desentrañamiento de Adán, ante el que el eros femenino es impotente. El pecado es el extrañamiento, todo lo demás es vida, y el original el desentrañamiento. Nos parecía que en el principio es la vida, que el pecado era mundano, pero examinando la cuestión un poco mejor vemos que hay una desgracia original que se siente como pecado. Si el asunto del paraíso no es sólo una patraña que responde a intereses masculinistas, si debajo de esto hay en él una verdad que a todos nos atañe, si es un mito, ha de involucrarnos a todos. El pecado original no puede concebirse sino como desentrañamiento, ¿pero cómo puedo sentirme culpable de una imposibilidad? El infante de Freud que se masturba junto al cuerpo desnudo de la madre está en pecado original, pero él no es culpable ante ninguna deidad, peca contra la vida, que no enjuicia, sólo hace infeliz: el pecado vital es el sufrimiento. Pero además, aunque no sea moral mi pecado me hace sentirme extraño y la separación me culpabiliza: el superyó freudiano, no necesitamos ningún dios moral. Para Freud el pecado original es el complejo de Edipo y es cometido contra el padre. Para nosotros éste es posterior y ya una consecuencia del desentrañamiento materno: aquí está la raíz de nuestros males y aquí ha de hallarse este pecado. Pero no es externo como el que nos dice el deísmo y cometido contra el padre sino más insidioso y difícil, cometido contra la madre y no se limpia con las aguas de ningún bautismo. Todos lo cometemos como dice el dogma, pero también ella; del deísta puede responsabilizarse a Yahvé: nos puso una trampa en la que necesariamente habíamos de caer para culpabilizarnos e implantar en el mundo la moral; también en nuestro caso hay madres que no entrañan bien a sus hijos, pero nosotros creemos que a pesar de ello es el infante siempre —tal vez en casos excepcionales no— y aun en ellos el que se siente en pecado, pues en este pecado vital no se trata de haber cometido una trasgresión puntual y determinada como dice el mito. El pecado original deísta me extraña y el vital me desentraña, y la alienación y la enajenación son externas comparadas con el anhelo y el desarraigo. Al padre lo tengo fuera y puedo luchar más fácilmente contra él y reconciliarme, el deísmo pone una serie de ritos: confesión, comulgar, y de extraño me convierto en entraño; a nosotros esas cosas nos parecen externidades, no llegan a ninguna raíz y no cambian nada, por eso hay que estar constantemente repitiéndolos. El pecado original es el desentrañamiento con el que todos

nacemos y del que nadie nos puede salvar. La culpa del desentrañamiento el mito sumerio la hacía consistir en una especie de robo por el que perdemos la naturaleza y obtenemos el conocimiento y la conciencia; el judío se ve que fue tomado de aquella cultura pero hace inoperante el sentido primitivo de extrañamiento natural porque le impone otro de pecado de desobediencia. Nosotros estamos más cerca del primero, pero diferimos en que no se trata de extrañamiento natural sino vital. Aquél pretende filosofar sobre la condición humana dueña de la naturaleza pero escindida de ella; a nosotros nos parece que el extrañamiento natural filogenético no es el que se repite en cada nacimiento, sino el materno, que también sufren los animales superiores. El extrañamiento vital es consecuencia de la separación que tiene que producirse necesariamente entre la madre y su criatura para que ésta se haga independiente, es una escisión que se vive como una carencia o un despojo: antes vivíamos entraños, ahora nos extrañamos y nosotros mismos tendremos que buscar otro entrañamiento sustitutorio. Es como un astronauta que se separa de su nave nodriza en el espacio negro e inhóspito para intentar acoplarse con otro que se halla en sus mismas condiciones y que es de sexo o género complementario, se trata de una necesidad mutua; la dificultad viene dada por la actividad que el astronauta fue capaz de desarrollar en su primer entrañamiento. El pecado original es sólo del infante, cuya obligación es ser lo suficientemente hábil para hacerse dativo y receptivo con la recepción y dación materna, y si ha habido deficiencias en la madre su pecado consiste en no haber sido capaz de obviarlas; la actividad materna es pasado y carece de la posibilidad de ser cambiada. La culpa del desentrañamiento está en que el adulto lo sufre, que la madre sufre también el suyo infantil que es el que trasladó al de ambos: culpa vital. Como consecuencia de este entrañamiento primero el infante puede hallarse o demasiado enraizado con la madre o demasiado poco y ello condiciona el posterior. Por lo tanto podemos considerar esta situación como similar a la que la teología llama 'pecado original con el que todos nacemos', la diferencia es que en nuestro caso unos tienen más que otros, unos apenas lo sienten y a otros les ha marcado trágicamente la existencia.

comunión erótica

El anhelo materno es una ansia de totalidad, por eso los anhelantes necesitan a veces irse, buscando hacia adelante lo que no encontraron detrás; no es el deseo de su mujer actual o de la antigua, que tal vez tengan a su lado solícitas, lo que les impulsa sino una necesidad ya imposible de colmar con ella porque para eso tendrían que volverse recién nacidos y la separación que entonces sintieron completarla para no quedar en su alma con esa carencia. Esta totalidad es alcanzable mejor que en la unión en *la comunión*, pues «con ella *se efectúa una regresión a un estado anterior de las relaciones sexuales*, en el cual no desempeñaba aún papel ninguno el amor propiamente dicho y se daba *igual valor a todos los objetos sexuales" (*Freud 2607); la comunión se acerca más al primer tramo del entrañamiento y a partir de ahí será posible restaurarlo. ¿Qué añade a la unión? Desaparecen los límites, desaparece la hostilidad de la prohibición que desde aquel paraíso nos atenaza, que yo vea a los demás tiernamente y ellos a mi sin que me hagan conciencia, desaparece la introversión defensiva que desde que salí al mundo me atenaza; el entorno se hace hogar, más que eso, madre. La unión es más profunda y en ella llegamos a las exigencias del sentimiento compartido y de los celos; aquí nos movemos exclusivamente en la placidez de la sensación. La comunión erótica es una manera fácil de lograr la totalidad, hay otra más honda,

pero más difícil, es la comunión mística; los adeptos a una suelen rechazar la otra, sin embargo ambas son dulces y bellas e inocentes y —hallándose separadas— mutuamente potenciadoras. En la unión con la amada quedo circunscrito a nosotros dos, el mundo hostil batiéndonos; en la comunión el entorno se hace también entrañal, entrañamiento original y mundo son por unas horas lo mismo, ha desaparecido el extrañamiento: totalidad universal. «Cuanto más *común y universal* sea el objeto que en primer término amamos, tanto más común y universal será el *amor* y también a voluntad» (en Menéndez Pelayo 425). Es mi propio anhelo el que me impulsa a soñar en la totalidad erótica; toda la culpa con la que durante milenios se ha aprisionado el eros, al pensar en ella siento que desaparece. Sin duda habrá personas que no la necesiten, porque su entrañamiento primordial haya sido completo y hayan salido de él sin ninguna herida, con todos sus contornos bien cerrados, y con la compañera erótica tengan suficiente; será la suya una existencia tal vez un poco corta de aspiraciones, quizá sin grandes ansias, sin ninguna angustia, ciudadano probo bien moralizado. Pero la mayoría no hemos salido del entrañamiento con nuestra madre, tan redondamente acabados y necesitamos perfeccionarnos de cuando en cuando en un baño de totalidad que sólo podríamos alcanzar en la comunión erótica, como sucedía en el mundo antiguo grecorromano y en las culturas arcaicas; los que no la necesitan son los menos; somos legión los anhelantes necesitados. Más que los perfectos —yo no sé de ninguno— serán los reprimidos quienes se escandalizarán, pero no se trata de vicio sino de necesidad: desnudarme y que mi cuerpo no sea frontera con los otros, abierto al abrazo, alegría de la liberación de la carne, que la sensación totalizadora sustituya a la representación y a la conciencia, que mi cuerpo se engrandezca con el de los otros, que de hombre pase a humanidad. Cuando las mujeres se destapan en la piscina o en una playa nudista me hallo junto a ellas en una paz mayor que en la otra parte; hay un eros placentero, sin la tensión de esos trapitos mojados que nos hablan de prohibiciones y moral, ¡con lo bello, de belleza natural y verdadera que es bañarse desnudos! En el reino de la amoral es puesta una prohibición que nos moraliza; lo artificial sólo puede verse con mirada representativa, la sensación la apagas, lo amoral queda moralizado, nos bañamos con nuestros cinturones de castidad puestos. Todos los animales tienen el cuerpo protegido por una coraza de cualquier tipo, sólo la humanidad carecía de ella, se hallaba a flor de piel; el roce con las cosas lo daña, por eso las maneja a distancia, pero yendo a ellas dulcemente no te dañan, puedes abandonarte, te regalan: el sol, al agua, otro cuerpo: es el reino de la placentera sensación. La comunión de los cuerpos durante toda una jornada tiene que dejar nuestra herida entrañal —al menos hasta el próximo— cerrada. No se trata de libertinaje, que también procede de carencia entrañal pero de la otra vertiente mucho más radical, por lo cual entra en él agresión; aunque ambas andan juntas, cuando es el desarraigo el que ha marcado la infancia, entonces la comunión erótica se hace difícil. El desarraigado no puede prescindir del protagonismo de raíz narcisista, necesita la conciencia de ser un vicioso y un degenerado; considera la virtud detestable, como en el caso de don Juan, necesita escandalizar, que se hable de él, pura alienación; por el contrario, la comunión erótica, como la mística, es abandono. El libertino no sabe más que de sí mismo, es incapaz de recepción, intenta sacar del otro el máximo placer y esa es toda su integración con él, jamás se pierde de sí, por el contrario, está siempre en un más egoísta, y le encanta la Trasgresión no como liberación sino como provoca-

ción. Falla en lo esencial, porque no sale de sí, está en el lado del narcisismo y el orestismo, es pura insolidaridad; aunque perfore un cuerpo tras otro es un solitario, elucubra, como hacía Sade, representación insaciable de combinaciones, pornografía, fantasía masturbatoria, asunto individual de meter y sacar, el cuerpo reducido al falo y su vaina. No necesita la bacanal, prefiere una revista pornográfica, pues la compañera erótica le pediría caricias, y eso para él es un engorro: se representa a sí mismo jodiéndola y eso le es suficiente; aunque la imagen sea una cosa quieta, tampoco eso le importa: representación y descarga; la represión nos ha hecho a todos violadores en potencia, el libertinaje es fruto del deísmo prohibidor. Por el contrario «el sexo en grupo puede ser excitante, pero la principal experiencia que produce es *de calma*: más parece una actividad *sensual* que sexual» (Comfort 2 167). El libertino labora sólo para sí, le gusta sobre todo la trasgresión y el escándalo por sí mismos, contarlo, que se hable de él; no sale de sí, sus proezas, expresarse humillando; aparecer como el único, el más atroz, el más desaforado, no le interesa la totalidad, la libertad, el goce sin fronteras, la aniquilación del mundo, la vuelta a la niñez. El eros desarraigado carece de ternura, consiste en servirse de otra persona para satisfacer su libido, el eros no alcanza en él a humanizarse, se mantiene en el animal instinto. En cambio el anhelante busca sólo acabar con su conciencia torturada, por eso intenta la totalidad carnal para hallar en ella la paz. En contra de lo que parece el desarraigado es el más dependiente, como todos necesitamos integrarnos para vivir y él lo hace alienadamente, enajena: este es el efecto de su perversión: la enajenación —generalmente— de su compañera. Su lucha no es contra el mundo: se vale de la apariencia para fascinar, dandismo; su lucha es contra la madre, imaginada en toda hembra a la que hace víctima; le importa más el daño que el placer o su placer es dañar, su pasividad lo hace violento. Don Juan es inmoral, por eso es condenado a los infiernos; el comulgante erótico es amoral, inmanente y en la comunión misma alcanza su cielo. No cabe ninguna norma en la totalidad, por eso el inmoral no la desea, no puede prestigiarse trasgrediéndola. La relación con ella es diferente en el anhelo. Si todos anhelamos juntar nuestra carne y la prohibición nos la niega, ¿a qué se debe la prohibición, que va en contra del anhelo? La satisfacción de esta ansia nos la prohíbe la norma; sabe que el anhelo jamás será colmado y de esto la moral hace su fuerza. Si bebo sé que más tarde volveré a tener sed, pero no por eso voy a dejar de beber ahora: puesto que siempre tendrás sed, lo mejor es que no bebas; pero la sed sirve para que la satisfaga, si le prohíbo la satisfacción estará siempre sediento. Si es mi anhelo, ¿por qué me lo prohíben? Por eso; así como es necesaria la bravura del toro para que el toreo sea arte delicioso, también para moralizarme necesitan mi anhelo: me prohíben satisfacerlo y me tienen en sus manos. Yahvé y el Estado prohíben porque tienen miedo que el mundo se les vaya de las manos, que los súbditos se les conviertan en ingobernables. La experiencia docente me sirve a mí para comprenderlos: cuando los alumnos estaban demasiado libres y podían hacer lo que querían era difícil poner orden. La mejor manera de que la autoridad fuera intangible era que ellos se sintieran culpables, entonces la autoridad queda justificada, y la mejor manera de lograrlo es establecer una norma. Si los alumnos pueden hacer lo que les dé la gana el maestro sobra; para que haya maestro tiene que haber moral y su virtud: la satisfacción por el deber cumplido. Al desaparecer la moral el eros manda, no el estado ni el dios; no se tenía confianza en la vida y se sustituía por autoridad. ¿Ante quien soy culpable si comulgo eró-

ticamente? La moral tiene siempre una deidad más o menos camuflada: ante el Rey, el Gobernador general, deidades no faltan; ante el Inspector de la policía, el Sereno del barrio; la moral necesita un ante quien, lo suplica. Mira, llega todo impuesto en Autoridad, verás como te habla enfadado. La bacanal aunque no sea más que porque nos cura de la Autoridad es ya necesaria. En el colegio había que mantener el engaño de los exámenes hasta el último día del curso, aunque ya las notas estuvieran puestas, pues de lo contrario quién controlaría a los alumnos. Si la gente se entrega a la bacanal que es por esencia amoral, ¿quién los va a controlar después? Tienen miedo de que el mundo se les vaya de las manos, que la gente se ponga a desnudarse unos a otros en plena calle y que no vayan al trabajo; no se confía en la vida, se piensa que el eros es un instinto perverso que hay que controlar. Pero la bacanal sólo pretende recuperar el espíritu griego de la belleza y la totalidad: «Si eros es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo" (Platón *Fe* 242e); la concepción cristiana no trata del placer erótico sino del deseo pecaminoso, pero habla de la 'comunión de la carne', y nada hay más santo. La nuestra es ya una cultura feminizada como la pagana griega, y el eros tiene que ocupar un papel mucho más importante en nuestra existencia. La cultura nos ha hecho delicadamente eróticos, pero nosotros no somos más que representación; los griegos de hace tres mil años sabían vivir mucho mejor el eros que nosotros. Hacer del placer pecado carece de sentido: «Solo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite» (Espinosa 4 45). El eros se hace sagrado si un día rompe toda prohibición, como sucede en las culturas paganas, al contrario de lo que dice la moral. No es por el camino de la prohibición ni tampoco por el del libertinaje sino por el del eros libertario, la inocencia de la carne, la infancia, la sencillez, el amor, la paz. El eros necesita renovarse, engrandecerse, sacralizarse, de lo contrario se convierte en rutina o pornografía. La bacanal pretende hacernos más simples, más desprendidos, más humanitarios; su protagonista no es el 'yo' sino el 'nosotros'. La comunión es hacer del eros totalidad y belleza; es humanación, convertir el instinto animal en alegría y fiesta. Si la comunión es la vuelta a la niñez quiere ello decir que el coito no es en ella lo más importante; por otra parte si comulgar se redujese a coitar, no lo podríamos hacer mucho tiempo, puesto que no son posibles muchos coitos seguidos. La comunión nos envuelve por todas partes crea un ambiente en el que las defensas de todo tipo caen, esa es su gran eficacia; el eros como recreo y juego. Hay que ir a ella con la mente tan aquietada como en la mística, sucederá lo que la diosa erótica quiera. En un día de verano, de paz, de dulzura, materno, placentero; el dramatismo de la religión, de la moral, de lo prohibido cancelados. Del anhelo no se sana, pero se mitiga y se calma si alcanzamos a convertir por un día en paraíso el mundo, que sea al revés de lo que dice el mito, que la totalidad pueda más que la conciencia, que la paz gane a su guerra, que no haya marginados, la desnudez nos hace a todos iguales lo mismo que cuando niño en el río de Sar nuestros atuendos no nos separaban; que la humanidad le gane a la conciencia, que regresemos a la infancia y a la naturaleza totales. Que aquella ansia antigua quede en la bacanal colmada, que desparezcan rictus, cabreos y que gane la partida la hospitalidad carnal. Que olvidemos la previsión, que nos abandonemos al azar, dispuestos a aceptar lo que nos venga sin limitaciones, sin resistencias, sin fronteras. No hay que ganar ninguna partida, ya no necesitamos ninguna voluntad, ninguna obstinación, el placer llega cuando quiere. Por una vez no nos atenaza ningún temor, todo lo que sobrevenga viene como ola

mansa. En una dulce invasión el eros deja todo el dramatismo atenazante que la moral le ha puesto, pues la bacanal es juego. Puede haber comulgantes que deseen sólo coitar cuantas más veces puedan con personas de ambos sexos; otros que se contenten sólo con alguna; otros sólo con su mujer y les llega el eros de los demás que aumenta el suyo, haciendo así total su unión; a otros les regala simplemente estar juntos desnudos abrazándose y besándose. A mí me gustaría poner la cabeza sobre los genitales de Javier mientras le acaricio a Azucena los senos; o mi cabeza sobre el vientre de ella y en mis manos el falo de él, y a mi vez ser acariciado por ambos; estoy seguro de que sanaría así, o al menos se mitigaría mi complejo de Edipo. Quiero comulgar eróticamente con la misma inocencia con que lo hago místicamente. Dar mi cuerpo y recibir el de ellos, descartadas la enajenación de la represión y la alienación de la insaciabilidad; todo lo que nos entraña es bueno, sólo es malo lo que nos separa, ésta es la virtud amoral. Puede hablarse de virtud en el anhelo totalizador, pues siempre que haya ansia entrañal hay vida y siempre que el agente se mantenga e intente acrecentar la integración. Los comulgantes aspiran a la totalidad que es la integración en su grado más alto, por lo tanto puede hablarse en la bacanal de virtud amoral. También en la bacanal la hay: la inocencia de la carne. La virtud impide todo intención aviesa al integrarnos; el comulgante labora por el bien tanto de sí mismo como de su compañera. Das tu cuerpo y recibes el de los demás haciendo de todos juntos carne total. El vitalista no sólo comulga eróticamente, también lo hace místicamente, no tiene el peligro de enviciarse por la comunión erótica. El problema está más bien en nuestra incapacidad para darnos y recibir, educados en la represión, necesitamos aprendizaje para alcanzar la espontaneidad y la adaptación de las culturas arcaicas, por ejemplo los polinesios. Además de su propia vivificación, la comunión tiene un gran valor catártico: «Siempre que se manifiesta una enérgica tendencia a la formación colectiva se atenúan *las neurosis* e incluso llegan a desaparecer, por lo menos durante algún tiempo» (Freud 2608). Si la virtud es potencia, la comunión lo es: «Cuando elimine la represión sexual, habrá eliminando también los *impulsos perversos antisociales*» (Reich *Rev* 47). La división entre vida y mundo, la primera defendiéndose del segundo desaparecen en la bacanal: por una vez el mundo ha quedado abolido y todo es vida en su dimensión erótica que es la más suave y la más calma. Es una vuelta al paraíso: «El desencadenamiento de la licencia... no tiene más intención que la disolución del mundo —del que es imagen la comunidad—, la restauración del *illud tempus primordial*» (Eliade *Tra* 400). Ya que ellos nos lo arrebataron con el pecado, en venganza, hagamos nosotros, por un día, paradisíaco el mundo.

SEGUNDA PARTE
ALCANCE

Capítulo primero
UNALIDAD

§ 18. *El desentrañamiento antiguo*

desarraigo socrático

Sócrates hace su propia *Apología* en el juicio que le está condenando a muerte: «Voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de *los cuerpos* ni de los bienes antes que del *alma*» (Platón 30b). Pero de esta manera, se nos dividía en dos partes y de las dos se hacía una buena y otra mala; este esquema, a partir de Sócrates —el antecedente es Pitágoras— se implanta y domina en nuestra cultura como la verdad. «Fue Sócrates quien creó el concepto de *alm*a que desde entonces ha dominado el pensamiento europeo» (Taylor 110). La dualidad amo/esclavo, la que hay en el entorno es, según esto, el manantial de la vida. Sócrates es el comienzo de toda nuestra desgracia, lo decía Nietzsche: representismo, pero además dualidad mortal. «Él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando *qué es* piadoso, *qué es* impío, *qué es* bello, *qué es* justo... a los ignorantes creía que con razón se les debía llamar *esclavos*» (Jenofonte *Rec* 1 1 16). El extraño pone siempre un 'es' entre las cosas y él; el entraño se halla en el mundo como en casa, no necesita preguntarse nada, la justicia, la piedad, las vive, no se pregunta por su ser, por eso el filósofo es un ser extraño, porque está inseguro, necesita saber a qué atenerse; Sócrates es el filósofo en estado puro, que hizo del extrañamiento filosófico su vida y su muerte. Pero nunca el '¿qué es?' tiene sentido si no hay un punto de partida nuevo para quien las antiguas respuestas ya no son válidas. Este nuevo punto de referencia es la dualidad mortal. Dice que no sabe y es verdad, pero es él quien va guiando al otro, como el pastor hábil que con unos leves gritos va conduciendo al rebaño. De esa manera parecía que la verdad era del otro, y él decía de sí mismo que no era más que una partera, pero sin él el alumbramiento no hubiese sido posible. La cuestión principal es por qué no podía pensar él solo como hicieron sus antecesores, parece que se trataba de una necesidad suya. A veces dice que sufre una enfermedad: al motejarlo su interlocutor como 'Anteo', que obligaba a luchar y asesinaba a todo el que encontraba, responde: «has hecho una comparación muy buena del *mal que sufro*" (*Tee* 169b); otras veces, le parece que se trata de una elección divina: «Al ordenarme el dios, *según he creído y aceptado*, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás" (*Ap* 28e). Una y otra cosa son lo mismo, se trata del extrañamiento de la dualidad mortal, cuya escisión se escenifica con el dios. «De mí, según parece, se ha apoderado un *extraño destino*... *este hombre que continuamente me refuta*... Y cuando te encuentras en esta ignorancia, *¿crees tú que vale más la vida que la muerte?*" (*Hip ma* fin). El dios le increpa, él tiene que justificarse ante él; no le dice lo que *es* sino lo que *no es*, y lo mismo que hace el dios con él, hace él con los demás: les increpa diciéndoles que eso no es, les hace ver que no saben, aunque a veces se consideren sabios. El padecer por la ignorancia es extrañamiento, me recuerda una pesadilla mía de niño:

tenía que medir algo que crecía y me desesperaba; Sócrates sueña también en seguir preguntando en el Hades (Ap 41b). La dualidad mortal es extrañamiento y podemos vivirla desde el anhelo: el cuerpo que aspira al alma, o desde el desarraigo: el alma que desprecia al cuerpo; lo cual se corresponde con la alienación y la enajenación respectivamente. Como anhelo: «El alma, parte más preciosa que el cuerpo" (*Gorg* 512a); «el alma humana, que participa de la divinidad como ningún otro elemento humano, es evidente que reina *dentro de nosotros*" (Jenofonte *Rec* 4 3 24). Con el tiempo el anhelo se depaupera en desarraigo: «*la parte bestial* de la naturaleza se subordina a la humana, mejor dicho, a la *divina*" (*Rep* 589c); «eres una *almita* que lleva a cuestas *un cadáver*» (Epicteto *Frag* 26); etc. Pero esta degradación sucede ya en Sócrates, para el cual «el cuerpo es tan *extrínseco* al hombre mismo, a su *psyché*, como la sierra lo es al carpintero" (Guthrie 3 444). Esta introversión atroz catapulta hacia el más extremo deísmo, pues consiste en repetir el esquema Dios|criatura: «La inteligencia que hay en ti maneja *tu cuerpo* como quiere. Hay que pensar por ello que también la inteligencia que hay *en el todo* lo dispone todo como a ella le place" (Jenofonte *Rec* 1 4 16). Los jónicos hablaban de *fysis*, que desengancharon del dios; Sócrates no fue capaz de partir de ese comienzo; se mantuvo en el deísmo y quiso aplicarle la razón, iniciando ese juego de filosofía y teología que ha permanecido durante milenios en nuestra cultura. Pero juntar el deísmo con la razón es imposible; la filosofía no puede admitir una deidad a la que debe sumisión, como la tecnocracia en una dictadura, la razón sirviendo al amo. Sócrates intenta así juntar lo in—juntable, pues la razón es siempre prometeica, está en contra de la revelación divina, de la autoridad y también de la fe: es un andar en vilo. En *Eutifrón* Sócrates pretende que el antagonista reconozca que la piedad es una forma de justicia; intenta también el monoteísmo: si los dioses disputan entre ellos es porque la misma cosa unos la consideran buena y otros no, lo que demuestra que la deidad tiene que ser una. Por aquí se encaminan sus ideas, que lo separan de sus conciudadnos: «El dios que ordena y abarca todo el universo... como regente de todo» (Jenofonte *Rec* 4 3 13); las dos corrientes que se formaron después, el estoicismo y el platonismo, se encaminaron por aquí. Pero a la razón no se le puede rezar, no es algo que pueda poner fuera y sentirme acogido tras un proceso; la razón es sólo mi razonar: hago esto por esto. Como el dios es también Norma: ¿estoy siguiendo el camino correcto? La razón deificada es la moral, que me dice lo que está permitido, a fin de cuentas, lo establecido. La razón me obliga como conciencia, si no la sigo, juicio y condena; hago lo que debo porque de lo contrario me enajeno, por mi dios, no porque me sienta potenciado con su unión, sino porque es mi obligación, porque de lo contrario me condeno; el dios de la razón es la muerte. En cambio la religión de la que parte Sócrates es todo lo contrario: diviniza la vida inmanente y desprecia como mundo de sombras la trascendencia. Los dioses son en ella dación de sí mismos para que la humanidad los contemple y los imite; sus pasiones son como las nuestras, pero no se enajenan o lo hacen apenas, porque lo importante para ellos no es la represión de los deseos sino vivir plenamente; no son morales, son vitales. Moran con nosotros y se implican en nuestras decisiones, se enamoran de nuestras mujeres. Vivimos todos juntos, no hay más vida que esta, con la única diferencia de que la de ellos es mayor. No hay alma que traiga consigo la maldad de los cuerpos, el pecado, el castigo, la conciencia; el paganismo es un mundo dulcemente alienado, inconsciente, infantil. La griega es una cultura plácida, del eros y del

arte, el paganismo alcanza su plenitud en la belleza de los cuerpos desnudos, el alma nada tiene que hacer aquí, es como la serpiente que entró en el paraíso y lo pervirtió. El espíritu en Grecia tampoco la necesita: es de toda la persona, las bacantes comulgan echando atrás la cabeza en extática totalidad. Yo no puedo ver la vida desde fuera, pues estoy dentro de ella, soy ella misma: esta es la diferencia entre el vitalismo y el deísmo, pero en éste pagano es la menor posible. Tiene la grandeza de divinizar el eros y el arte. Vivir así es mucho más hermoso, nosotros mismos somos un poco dioses; pero Sócrates tenía en parte razón: en la praxis ya no se puede ser griego, pues hay que ser analítico y eficaz, preguntando como él '¿qué es?'; pero en el eros y en el arte sí, y en cuanto al espíritu, el cristianismo tiene que seguir siendo maestro, pero sin la dualidad mortal.

Sócrates pensaba que iba a encontrar el secreto que iba resolverle todos los problemas éticos; según este esquema, los actos buenos benefician al alma y los malos la perjudican, lo más importante es «el cuidado del alma» (1 2 5), pues es la sede del conocimiento; puede alguien creer que «no es firme ni conductora ni soberana», que «unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo» dominan al agente, pero «el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre" (*Prot* 352b). Hemos visto que ya el budismo y Confucio mantenían este esquema, que desarrollará después Aristóteles, se trata de un viejo representismo, que Sócrates acrecienta, pues para él «la persona no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena» (ib), por eso necesariamente «si en algo yo no obro *rectamente* en mi modo de vivir, ten la certeza de que no yerro intencionadamente, sino *por ignorancia» (Gorg* 488a). «son justos los que conocen las *normas legales* relativas a los hombres" (Jenofonte *Rec* 4 6 6). Por lo tanto la virtud reside en el conocimiento: la ley y su conocimiento me hacen virtuoso, a causa de la supremacía del alma, que es de origen divino. Todavía más: «quizá dijeran las leyes (si las trasgredo)... ¿no te hemos dado nosotras la vida?" (*Crit* 50c). Considera, que su madre es la ley, que lo ha hecho nacer, lo ha criado, lo ha educado, etc. Y la virtud consiste en cumplirla, que para él es lo mismo que integrarse. La está buscando, «algo de lo que es necesario que *participen todos los ciudadanos*... algo único (que participa)... de la justicia, de la sensatez, de la obediencia a la ley divina (después le añade la sabiduría y el valor)" (*Pro* 324e): lo cual no es otra cosa que la integración práctica o cívica o ciudadana, en ella caben esas cinco cualidades o partes que dice. Sócrates busca acrecentar la vida; encuentra virtudes particulares: justicia, etc., pero él busca una que las comprenda a todas. Intenta infructuosamente que la virtud sea conocimiento (*Men* 89c), pero no lo logra, no le encaja sobre todo el valor; al final decide que es «un don divino" (100a), con lo cual la mantiene en el alma. La contradicción mayor de Sócrates es que está buscando la virtud que considera como justicia, etc., todo lo que junta a sus conciudanos, y sin embargo retrotrae estas cualidades al alma, encerrándose en sí mismo, haciéndose extraño; si pretende unirse, ¿porqué se introvierte? Nosotros creemos que esa virtud que busca es la integración cívica, practica y también religiosa —le falta la erótica que rechaza, y la artística, que desconoce. Una persona *íntegra* es virtuosa, la integridad, en nuestro sentido, es la virtud que las comprende a todas. Veámoslo en el valor, que es lo que le presenta más dificultades: es valiente el que se mantiene vital en una dación osada, pero que es también receptivo a los peligros; en cambio, el temerario se aliena y el cobarde se enajena. Pero él se va por el representismo y dice que es la

ley quien hace la unión, pero la vida es primero y la representación viene después. Con la ley sólo tomo contacto cuando me extraño, entonces es cuando la siento con su peso. Esta virtud buscada se halla al comienzo del canto tercero de la Ilíada, en el que se destacan la diferencia entre los sentimientos de uno y otro bando: los troyanos, en algarabía cada uno por su lado, «los aqueos, en cambio, iban respirando furor en silencio, ansiosos en su ánimo de *prestarse mutua ayuda*». La virtud que busca Sócrates es un sentimiento, está más del lado de la pasión que de la representación. Pero con su concepción de la virtud como cosa del alma, se introvierte y se hace responsable ante la deidad, por eso, la virtud consiste en cumplir la ley y por eso en la trasgresión «se libra de la *maldad del alma* el que *paga* su culpa" (*Gor* 477a); pero desde nuestro punto de vista, el castigo no integra, al contrario, enajena más con lo cual se aumenta la pasividad, en la que está la raíz de todos los males, habría por el contrario que buscar la manera de aumentar la actividad; y es que la doctrina del alma implica siempre una deidad ante la que uno tiene que humillarse, y nuestros códigos no hacen más que heredar esto. Sócrates aprendió de los jónicos a filosofar exclusivamente con la razón, pero la emplea mecánicamnte, pues la humanidad es más que eso: es simpatía, risa, caricia, aburrimiento; y si la virtud consiste en aumentar la vida, tiene que dedicarse a éstas y otras cosas: imaginación, furia; por el contrario, la virtud como razón nos convierte en máquinas. A pesar de esto, nosotros estamos de acuerdo con él en que nadie hace el mal voluntariamente, aunque a veces no se tenga más remedio aún sabiendo que es mal, porque se siente uno atrapado por los demás o por sí mismo; habría que extender el término 'conocer' a 'integrarse', nosotros admitimos que la virtud es conocimiento en este sentido. Hay también un conocimiento en el que el saber es ser: si yo sé del todo mi alienación, la experimento en toda su profundidad y no me aparto de este saber, seguro que acaba por disminuir; tendrá que ser una sabiduría que sea una conversión. Conocer en la virtud es sobre todo saber de mi extrañamiento, no escaparme ni quedar enterrado en él, ver sus entresijos, y ahí acaba: después, la praxis, el arte, el eros y el espíritu ya no lo son, aunque se sirvan operativamente de él, pues son la vida misma. Podemos, pues, entender la virtud en Sócrates como integración, pero eso es la vida, y entre ambas tiene que haber diferencia: la vida es integración y la virtud su promoción: promover la integración, virtud; el extrañamiento, vicio. Pero hacer consistir la virtud en que el alma domine al cuerpo por la representación es poner una lucha entre ambos, un amo y un esclavo; es mejor que no se establezca esa desigualdad, que no haya alma, que sólo haya actividad dativa y recepctiva. Generalmente se considera virtud el ser trabajador, no enfadarse, etc; vicio: emborracharse, ser envidioso, etc. Pero lo primero es simplemente darse —en el trabajo, a la mujer, etc. y recibir —al jefe, al contrincante, etc; y el vicio es alienarse y enajenarse. Por lo tanto, la virtud consiste en vivir y el vicio en morir. El que se integra vive; el que se extraña muere; así es como lo considera también Sócrates, aunque él se quede sólo en el aspecto representativo o legal. Los griegos juntaban la bondad y la belleza, nosotros no podemos —la consideramos intuición y arte—, pero las juntamos en la vida; unían lo feo a lo malo, nosotros a lo muerto. La integración —que exige la reciprocidad— es la bondad; el extrañamiento —que es integración deficiente, en la que hay o exceso de dación o defecto de recepción— es la maldad. En el *Critón* y en el *Gorgias* se dice que es mejor sufrir el mal que cometerlo, pero ¿por qué? Sócrates no tiene más remedio que hablar de moral, de

altruismo, de bien, etc. La explicación es que hacer el mal consiste en enajenarse y después alienarse, y padecerlo sólo en lo primero; por lo tanto es una servidumbre menor. Es más vital, por eso es mejor; de la enajenación se sale más fácilmente que de la alienación enajenada. Y si yo vivo más vivirán también más los otros, porque la vida implica no sólo darse sino también recibir. La bondad socrática como el dominio del alma sobre el cuerpo, y la maldad, del cuerpo sobre el alma, son para nosotros extrañamiento; por lo tanto, lo que para él es bueno para nosotros es malo y lo que para él es malo para nosotros puede ser tanto lo uno como lo otro. El alma y el cuerpo no pueden integrarse porque son dos cosas; sólo se pueden juntar en una relación de dominio: razón y pasiones, pero éstas hemos visto que pueden ser consideredas como alienación; el alma amenazada por ellas será entonces la enajenación; por lo tanto, alma|cuerpo, enajenación|alienación: ésta es la vida que la doctrina socrática nos depara. Y la virtud es mantenerme férreamente enajenado y el vicio dejarme llevar por la alienación; para nosotros ambas cosas son viciosas. El no sabe de otra virtud que la represión:

> Sóc: —¿Afirmas que no se han de *reprimir los desos*, si se quiere ser como se debe ser, sino que, permitiendo que se hagan lo más grandes que sea posible, hay que procurarles *satisfacción* dondequiera que sea, y que en esto consiste la virtud?
>
> Cal: Eso afirmo ciertamente.
>
> Sóc: Luego no es razonable decir que son felices los que no necesitan nada.
>
> Cal: De este modo *las piedras y los muertos serían felicísimos*.
>
> Sóc: Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que *en realidad nosotros estemos muertos*» (G*or* 492d).

La opción que aquí se plantea es '¿qué es mejor la enajenación o la alienación?; y la respuesta tendría que ser 'ninguna de las dos'. En el diálogo se hablará después de 'moderación', para hallar una solución intermedia: aniquilarnos sólo un poco. De esta manera, ser virtuoso consiste en restringir la vida; pero la virtud tiene que valer para aumentarla. Alma, cuerpo, deseo y satisfacción son los elementos en que se basa la teoría socrática; el alma tiene como misión más importante la represión y el cuerpo burlarla, buscando la satisfacción; es el viejo esquema autoritario que se extiende a la educación y se canoniza en la religión. Si se me va la mano a una manzana, que no es mía y me contengo ¿alma y cuerpo? Me dejaba llevar por la sensación —alienación— pero al darme cuenta de que está en una rama de un árbol de otro, entonces no la cojo; me he dado cuenta de que no es mía, ¿lo mismo si se tratara de una mujer? La mujer es activa desde sí misma; el deseo la convertiría en manzana, pero si me hago más receptivo veo que tendría que lograr engranar su actividad con la mía para que la gocemos los dos. En la mujer no, pero al menos en la manzana, la dación me lanza a agarrarla, pero la recepción me dice que no es mía, por lo tanto sería unilateral y alienada mi acción de cogerla. Para ser vital, no por moralismo sino para que mi gozo sea mayor, he de intentar no solo la dación sino también la recepción. La alienación es pasividad, por lo tanto no se trata de un cuerpo reprimido por su alma, a la pasividad de apoderarme de ella se opone la actividad dativo/receptiva de comprender que no es mía. Sólo si me degrado a bestia deseante, si soy sólo unas glándulas que se están llenando de saliva que mi alma decide detener, tendría razón Sócrates al decir que el cuerpo tiene que ser reprimido, y que la virtud es conocimiento —'del bien y del

mal'—: estaremos entonces en la moral, que necesita bestias, por lo tanto si hago una existencia de bestia no tendré mas remedio que esperar el palo; pero la vida humana no se reduce a esa pasividad. Si en lugar de concebirla como deseo y su represión, la entendemos como actividad y ponemos como paradigma el coito, vemos la diferencia que hay entre tirarse a una tía o hacer el amor con ella, pues en el primer caso no hay más que una dación solitaria en una pasividad, y en el segundo, además de que mi dación es recibida, soy recepción de la suya; ésta es la diferencia entre concebir la vida como satisfacción de deseos y como integración. Es muy diferente advertirle a alguien: 'A ver si te controlas' —que es represión— que pedirle que me tenga en cuenta —que es recepción—; pasar de lo primero a lo segundo es hacerlo de la unilateralidad y enajenación a la integración, de la muerte a la vida. Lo fundamental es la actividad: 'ser bueno' no es otra cosa que ser activo receptivamente; la maldad es pasividad. Matar, robar: darse sin recibir al otro, sólo me importo yo, estoy ciego para sus derechos y sufrimientos; la injusticia es alienación. Ser cobarde, tener envidia: me siento cogido por el otro sin ser capaz de mirar el peligro cara a cara, al otro como es en sí mismo, etc. De esta manera la virtud es actividad dual; para Sócrates es unilateralidad del alma. Siempre que se trata de virtud hay dación y recepción: este libro fácil de robar —dación— pero no es mío —recepción— ; siempre que se trata de vicio hay dación sin recepción —me apodero de lo que no es mío—, o recepción sin dación —me enfado sin comprender a mi 'enemigo'. Cuando me doy teniendo en cuenta al otro o lo recibo dándome también yo, entonces no hay abuso por mi parte ni por la suya, se trata de virtud; por el contrario, cuando yo abuso de él —alienación— o imagino sin consistencia que él de mí —enajenación— es vicio. De esta manera el deseo y su satisfacción ocupan el lugar secundario que les corresponde, pues lo primero es antes y lo segundo después de la actividad en sí misma en que consiste vivir. Para hacerlo así hay que pasar del *goce* pasivo al *gozo* activo, la vida como *actividad* gozosa, no como *deseo* de gozar, que se considera pecaminoso y hay que coartar. En lugar del cuerpo y el alma, la virtud y el vicio y el bien y el mal, nosotros preferimos la vida y la muerte; vida es el bien y la virtud, y muerte el mal y el vicio. La ventaja de nuestro esquema es que no es represivo, la virtud es actividad pura y el vicio lastrada; al contrario del socrático en el que la virtud es el coartarse y el vicio es liberación, en el nuestro es más activa la virtud, que de esta manera busca la vida, que no consiste en vivir en el alma ni en el cuerpo, no consiste en satifacer deseos, sino en la actividad dativa y receptiva. Rechazamos esa concepción de la vida como depredacion: aprovecharme lo más que pueda, llenar el saco, todo para mí, que es la que propone Sócrates como opuesta a lo que él defiende: la vida como represión y ascetismo. Asceta es el extremado que confunde el deseo con la alienación y aniquila aquél, con lo que acaba con la vida. El deseo superfluo es alienación, pero si es inocente: tengo calor, refrescarme; o es una necesidad: el del enamorado, de su amada, no puede decirse que sea vicio. También hay que considerar alienación el empeño desaforado y la desazón excesiva al no alcanzarlo, pero el deseo en sí no es más que el antecedente de la realización, su propiciación. La alienación es deseo enfermizo, el ascetismo que aniquila los deseos es, como se dice en la cita anterior, convertirse en piedra: es a lo que aspira el desarraigo. La alienación no se satisface jamás, pero no así el deseo; el problema de la alienación es que en el momento mismo de alcanzar lo que buscas se te desvanece; el deseo se realiza con la posesión, pero la alienación te deja a la intemperie, porque era

mentira, cuando lo logras te das cuenta de que era un fantasma. El deseo es más ancho, tiene más en cuenta lo otro; la alienación, más subjetiva. Deseo y me estoy quieto deseando, el deseante no es activo o no lo *es* todavía. El deseo es de dar o de recibir: deseo hacer esto o de que me hagan esto; puede ser dación, pero lo es a la expectativa, capaz de espera, dación receptiva; en cambio la alienación es un lanzarse desconsiderado; entre el deso y la alienación está el arrebato de la pasividad. Es verdad que sin deseos estamos muertos y sólo con ellos vivimos; el que no desea nada y todo le es igual es un cadáver. El deseo no tiene porque defraudar, eso es lo que sucede con la irreal alienación; el deseo es la invitación a vivir.

«¿Propondría el destierro? Quizá vosotros aceptarais esto. No tendría yo, ciertamente, mucho *amor a la vida*, si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros, que sois ciudadanos míos, no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis *libraros de ellos*, y que acaso otros los soportarán fácilmente. Está muy lejos de ser así, atenienses. !Sería, en efecto, una *hermosa vida* para un hombre de mi edad salir de mi ciudad y *vivir yendo expulsado* de una ciudad a otra...! Quizá diga alguno: ¿Pero no serás capaz de vivir *alejado de nosotros en silencio*, llevando una *vida tranquila?* Persuadir de eso a alguno de vosotros *es lo más difícil*. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una *vida tranquila*, no me creeréis pensando que *hablo irónicamente*. Si, por otra parte, digo que *el mayor bien para un hombre* es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que *una vida sin examen no tiene objeto vivirla* para el hombre, *me creeréis aún menos*. Y sin embargo, *la verdad es así como digo*, atenienses, pero *no es fácil convenceros" (*Ap 37c).

No es fácil convencerlos de su necesidad, de su desentrañamiento, que no otra cosa es la exigencia del dios; si dice que es el dios, dicen que se burla; dirá, pues, la verdad, que no puede vivir sin indagar qué es la vida y que tampoco puede vivir sin su ciudad, por eso prefiere que lo maten. Se le quiere condenar al silencio, si él se fuera ya no habría que matarlo, lo van a matar porque él no puede dejar su extrañamiento, se lo condena a morir porque extraña, porque contamina a los demás; en Sócrates se condena a muerte a la filosofía. Independientemente de la solución que proponga que, según nuestro modo de entender no es la adecuada porque intenta cambiar la vida pagana por la cuasi cristiana, se lo condena porque quiere el mundo. Y lo curioso es que precisamente la condena es lo que hizo el cambio; como en el caso de Jesús, matándolo lo deificaron. Se trata de alguien que no puede vivir sino en el desentrañamiento; siete veces reivindica para sí la propia vida: 'amor a la vida', 'hermosa (desgraciada) vida, 'vivir yendo expulsado', 'vivir alejado de vosotros' 'vida tranquila' (dos veces), 'una vida sin examen no tiene objeto vivirla'. No puede hallarse en toda la Antigüedad ningún párrafo tan vitalista. Se trata de alguien que quiere vivir de la única manera que puede, intentando hallar la verdad entre su conciudadnos, y la muerte se le da porque ellos no quieren hallar una distinta de la que tienen. Y se da la paradoja de que el que quiere dar la vida, da la muerte, en dos sentidos: como cadáver y como doctrina; ellos no querían una muerte —la de la dualidad mortal— y ahora tienen dos. Sócrates —como otros 'salvadores', Marx, por ejemplo—queriendo liberar oprime, deshaciendo el paganismo y ayudando a montar el cristianismo; con Sócrates se inaugura el pensamiento único, la unilateralidad, el masculinismo en la filosofía, la derecha

filosófica. Es lógico que un muerto busque la vida, que un enfermo busque la salud, que un desentrañado pretende entrañarse. En la cita anterior se ve que no se trata aquí de ningún mensaje de salvación; él sólo defiende su vida, la que ha estado llevando, 'la verdad es así como digo', que se halla desasogado por su desentrañamiento, que quiere seguir su búsqueda incesante. El deja que le den muerte porque una vida sin esa búsqueda no vale la pena. La fundamental verdad es la que él dice: el desentrañamiento; la dualidad mortal es sólo la solución que él ha encontrado, pero que no explica la cosa en sí, que es la búsqueda misma. La existencia de Sócrates es una pregunta y en ella se mantiene; la dualidad mortal es una respuesta, que ha servido durante un par de milenios, pero que ahora está caduca. Nosotros proponemos otra; las respuestas pueden ir sustituyéndose unas a otras pero la pregunta —el desentrañamiento— es perpetua. Esta búsqueda incesante parece anhelo, pero cuando el amor —a la ciudad— y la muerte se hallan juntos siempre fueron desarraigo, por lo tanto, de este sentimiento se trata aquí. Atenas es la madre terrible, a la que Sócrates ama hasta tal punto que prefiere morir abrazado a ella, su matadora. Este desarraigo hecho de agresión y ternura puede verse muy bien en el juicio. La primera prueba del desarraigo socrático es la misma opción por la muerte. Es verdad que la madre quiere matarlo, pero él puede evitarlo. Muere, no por amor a los demás sino porque irse a una ciudad extraña no lo soporta su propio extrañamiento; Tovar dice que está tan arraigado a ella que no puede dejarla, al contrario de los jónicos que podían ir de ciudad en ciudad, pero precisamente podían dejar la suya porque no se hallaban dependientes de ella como Sócrates; los jónicos hallaban en sí mismos el manantial, pero él tenía que buscarlo fuera, había en él una deficiencia, tenía que salir a la calle a hacer su obra, y esto hace que sea la ley lo mas importante para él, pues, como desarraigado busca orestinamente el entrañamiento de que carece en ella. Su extrañamiento no podía soportar el del destierro, si no estuviera tan desentrañado podría haberse recogido en sí mismo y hacer una segunda etapa de su vida, esta vez escritora, exponiendo sus experiencias, pero a él eso no le interesaba, se hallaba demasiado solo para soportar más soledad; por el contrario, con su muerte, además de ésa y otras ventajas, consigue vengarse: con mi muerte os desenmascaro. Desarraigadamente habla de la muerte como un bien, Platón lo justifica con la creencia en un trasmundo, pero si Sócrates es el maestro del no saber y el preguntar, es imposible que acabe como apóstol de la trascendencia. «La nada no le parece a Sócrates ningún mal» (Tovar 386) Este autor destaca la recomendación final del filósofo a Critón de que le sacrifique el gallo que le debía a Esculapio. «Lo sorprendente es que el gallo era el sacrificio que ofrecían tantos y tantos griegos por la salud recuperada, mientras que Sócrtes lo ofrece con sublime y pesimista ironía por la solución de esta dura enfermedad que es la vida» (392), lo cual es un hermoso grito de desarraigo final. Está de acuerdo con muchas aspectos de su existencia que Platón silencia pero que hallamos en otros autores: «Sócrates, yo creía que los que se dedican a la filosofía llegan a ser más felices, pero... estás viviendo de una manera que ni un eslavo le aguantaría a su amo" (Jenofonte Rec 16 2); «Esos carapálidas siempre descalzos entre los que se cuenta Querofonte y el desgraciado Sócrates» (Aristófanes 100). No viste la túnica y el manto corto habituales sino un vestido tosco y de tela basta a modo de túnica corta, usado por los espartanos y popularizado luego por los cínicos. De esta existencia desarraigada, que se prolonga después también con los estoicos, son prueba expresiones que

recoge el mismo Platón, que están en contra de su doctrina y que por lo tanto tienen que ser originarias: «Cuantos rectamente se dedican a la filosofía... no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos" (*Fed* 64a); «los que filosofan andan moribundos" (b). Tendría que añadir, los que lo hacen desde el desarraigo, y además que desde él buscan la vida, pues de lo contrario la filosofía no valdría para nada; si la vida es el bien y el objeto de la filosofía es alcanzarlo, la muerte es el mal y el objeto de de la filosofía es evitarlo, pero el ascetismo que padecía Sócrates, que es el desarraigo crónico pensado como virtud, todo lo desvirtúa. Con su muerte Sócrates demuestra que la teoría de la dualidad mortal lleva no sólo a la muerte vital sino también a la biológica; no puede considerarse coincidencia que su patrocinador haya optado por la muerte en contra de la vida, pero la dualidad mortal es sólo consecuencia: el desentrañado no puede vivir dándose y recibiendo y se refugia en el alma, aquí está la razón de su deísmo; pero así aumenta su mal; que la virtud para Sócrates es la muerte lo demuestra la suya propia. Su daimon no se opone a ella, es por lo tanto un dios de la muerte. Le amonesta cuando hace mal las cosas cuando no aparece él está tranquilo, su presencia por tanto es ominosa, en el juicio y la muerte despareció no hacía falta pues era la misma muerte. Toda deidad es imagen de la madre y hay vestigios en la suya de desarraigo materno: «¿Es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa (*blousürós'*, 'desgreñado', 'peludo', 'hirsuto'... parece una palabra extraña para aplicarla a la propia madre» (Guthrie 361)) *partera* llamada Fenérata?» (Teet 149a)» ¿Tú qué crees que es más dificil de aguantar, la acritud de una fiera o la de una madre?» (Jenofonte *Rec* 2 2 7) además la tradición habla del genio terrible de su mujer. Pero donde se halla una demostración mejor del desarraigo socrático es en su narcisismo, que campea vigoroso por las dos apologías, en las que, como indica su nombre, no se trata de defenderse sino de exponerse a la admiración de todos; la de Jenofonte lo denuncia al comienzo: «la altenería de su lenguaje parece bastante insensata" (2), y al final: «al ensalzarse a sí mismo ante el tribunal, Sócrates despertó el odio de los jueces y los impulsó más aún a votar su condena» (32). El mismo Sócrates lo reconoció luego, en los momentos difíciles: «entonces tú *te jactabas* de que no te irritarías, si tenías que morir, y elegías, según decías, la muerte antes que el destierro" (*Cri* 52c). En la de Platón: «*esto lo manda el dios*, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha nacido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios" (30a); sin embargo no es muy explícito en cuanto a la manera cómo le ha sido ordenado: «como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina ordenó a un hombre hacer algo" (33c); y hace profesión de fe: «creo, atenienses, como ninguno de mis acusadores" (35). Sin embargo había reconocido antes: «¿Acaso no es por esto, Eutifrón, por lo que soy acusado, porque cuando alguno dice estas cosas de los dioses («que Zeus encadenó a su propio padre, etc.) las recibo *con indignación?* A causa de lo cual, según parece, alguno dirá que *cometo falta*" (*Eut* 6a): he aquí la confesión que no ha hecho en el jucio, mucho lucirse y no reconoce la verdad; aquí es en donde habría que ver su virtud, en declarar que su dios es diferente, y asumir la pena; mostraría entonces la *hybris* de los héroes trágicos. Y la resonancia inmensa que su muerte tuvo en toda la Antigüedad hubiera sido muy diferente y mucho más vital; pero tal vez haya que culpar también de esto a los discípulos, que no estaban a la altura del maestro, a los que perjudicaba ante las autoridades

hablar de una actitud más resuelta del reo, pues se ve que están excesivamente preocupados en demostrar la ortodoxia del maestro. No se corresponden la valentía que siempre mostró y la serenidad con que arrostró la muerte con estos tapujos. Yo me imagino a un Sócrates luchando contra Atenas como Ahab contra la ballena; el arpón es el '¿qué es?', y al tiempo que la ama intenta matarla y acaba muriendo él. En su tragedia las erimnias no se dulcifican en euménides; es contradictorio que sea condenado a muerte por la ley quien la consideraba su madre, pues este Orestes no obtiene la clemencia de Apolo. El desarraigo está en la raíz de su vida y de su obra, pero se nos plantea la cuestión de si hablando de él estamos haciendo filosofía o psicología, ya que Sócrates no nombra tal cosa sino el cuidado del alma y la virtud como represión; no busca liberarse del desarraigo sino una 'virtud' desarraigada, como si se hallara a gusto en él. El desarraigo es el origen de la dualidad mortal, aunque ésta también promueve aquél; podríamos pensar que lo primero es la psicología que causa la filosofía. Aquél no se representa en la obra de Sócrates y sí ésta, pero es su origen y a mí me enseñaron en el bachillerato que la filosofía va siempre a la raíz. Además el desentrañamiento es cosa de todos, nadie habita en el paraíso más que unos momentos; es nuestra esencia, por lo tanto, filosofía. Sócrates se pregunta '¿qué es?' y se responde con la dualidad mortal, como podría responderse con la vital, y la filosofía es entonces la respuesta. Tenemos un ansia incesante que nos hace preguntar, pero no se trata de psicología, pues es nuestra esencia, todos somos desentrañados, todos nos preguntamos y todos nos respondemos de una u otra manera, pero del lado de la pregunta es en donde está la verdadera filosofía, en la esencia humana: el extrañamiento, que nos hace filosofar y también crear estéticamente y orar, etc. La filosofía tiene que hacer suyo como primera cuestión el extrañamiento originario, y aunque Sócrates no, buscarlo en él tiene que ser nuestro cometido más importante. Zubiri se pregunta si Sócrates es filósofo y se responde que no porque no tiene un sistema de respuestas: pero tiene en el tuétano una pregunta que no lo deja vivir y que lo hace morir: lo es mucho más que los sistemáticos representativos. La filosofía es el (des)entramiento que es la raíz de la representación filosófica; y en cambio la manera como cada uno se bandee con él, eso ya es psicología.

La filosofía como desentrañamiento comienza en Sócrates y tiene las dos ramas del anhelo de la búsqueda incesante, que desarrolla sobre todo Platón y el desarraigo ascético y moralista, que a través de su discípulo predilecto —según Jenofonte— Antístenes, pasa a los cínicos y a los estoicos, para quienes es más importante el comportamiento que la representación. Pero en el mismo Platón nos sorprende la presencia de un Sócrates predicador a la manera cínica y estoica, en su primera obra, en donde su retrato está menos idealizado. En la primera mitad de ella —hasta 28b—, Sócrates es sólo representativo, diciendo que está siendo condenado a causa de la animadversión de aquellos de los que ha demostrado su ignorancia —es la línea que se proseguirá en los diálogos—, pero en al segunda mitad se contradice diciendo ahora que su misión es inculcar a sus conciudadanos la virtud del alma contra el cuerpo: «Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa (por cómo su alma va a ser lo mejor posible), no pienso dejarlo al momento marcharse sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar y si me parece *que no ha adquirido la virtud que dice que sí, le reprocharé*... pues esto es lo que manda el dios, sabedlo bien" (29e); antes había dicho que el dios le mandaba refutar representativamente a los sabios presuntuosos, no esta especie

de apostolado, que es estoico y no aparece en los diálogos. Y es cuando les propone a lo Savanarola esta existencia virtuosa —y no cuando les hablaba del '¿que es?'— cuando sus jueces se inquietan: «N*o protestéis*, atenienses... sino que escuchéis" (30c); pero ellos se encrespan más y él se crece: «os voy a decir algunas cosas por las que quiza *gritaréis" (*30c). Y entonces el presuntuoso es él: «No encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridiculo decirlo, *a otro semejante colocado en la ciudad por el dios" (*30e); con lo cual aumenta su condena. En Sócrates hay que considerar tres cosas: a) el ascetismo propio; b) la prédica de la virtud; y c) la reflexión filosófica. Platón admite —con reservas— a) y, sobre todo, c), pero en la *Apología* aparece también b). Jenofonte destaca, como hemos visto, a), pero también b): *«reprimía* las malas pasiones de sus discípulos" (Re 1 2 64); «en cuanto a los placeres sexuales, *aconsejaba* abstenerse" (3 8); etc. Sócrates es también estoico; nosotros creemos que ni su figura ni esta escuela filosófica son comprensibles desde la perspectiva del Sócrates platónico, que se queda en en el anhelo, y lo más importante en él es el desarraigo, origen del estoicismo y de buena parte del cristianismo. Aunque Sócrates es más vital, porque en él se hallan juntos búsqueda y moral, en cambio ellos se han quedado para siempre en la moral sepultados. Los estoicos hacen del extrañamiento profesión; son como los francisquitos y los cristianos del desierto, pero éstos tienen junto a la muerte, la vida espiritual, son trabajadores del espíritu que caminan por la senda estrecha: junto al desarraigado ascético, el anhelo místico. Sócrates no tiene eros, el desarraigo le hace despreciar el amor de Antístenes (Jenofonte *Banq* 8 4) y de Alcibíades (Pía *Banq* 219c); es ajeno al arte y carece de espíritu porque su religión es sólo moral. Lo único vital es el anhelo, el único placer, el '¿qué es?, sin el cual la vida no le merece la pena. La existencia de Sócrates tiene esa emoción, pero en la de los estoicos no hay ninguna búsqueda, luchan contra las solicitaciones de la carne y hacen una existencia antivital alimentando su desarraigo; el estoico se sabe y se quiere extraño, el mundo es el mal y él se ha apartado y lanza contra él anatemas. Su única satisfacción es imaginarse autosuficiente: «Lo exterior es independiente del albedrío, no nos concierne" (Epicteto *Dis* 14), con lo cual podrían vivir sólo en el espíritu —del que carecen— pero no en el eros ni en el arte ni en la praxis. Los estoicos son solitarios como los escarabajos; es una filosofía de desarraigados, recogidos en sí mismos y a la defensiva. Desechan toda dependencia, pero con ello pierden la oportunidad de crecer integrados. Intentan no quedar cogidos por los demás y quedan presos de sí mismos; la existencia se reduce a esa actitud defensiva, no son capaces de salir a la vida, de la alienación escapan con la enajenación y de esta con aquélla, y ahí se quedan, por eso es una filosofía de la muerte. Si la vida fuese sólo la pretensión de no extrañarse sería estoica, pero esa preocupación es ya enajenación; y pretender que se está por encima de toda dependencia es alienación. Los estoicos truecan lo uno por lo otro y de ese cambalache hacen la vida; es preferible vivir en la sencillez de reconocer el extrañamiento e intentar vivificarse. Hicieron paradigma la muerte de Sócrates, que nosotros consideramos desarraigo; Sócrates pudo haberse librado de la muerte haciéndose dependiente, admitiendo su culpa y esto es lo que el estoicismo no quiere; si me condenáis, allá vosotros : «*A mí* no me causarían ningún daño ni Meleto ni 'Anito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo" (30c); siempre los buenos han recibido daño de los malos, tan sólo podría evitarse si el bueno se convierte en estatua,

que ni siente ni padece, pero entonces el daño es todavía mayor. Se trata aquí de cambiar la enajenación de sentirse dependiente por la alienación de sentirse superior. Es dogma estoico que «uno no es desdichado por causa de otro» (Epíc *Dis* 1 9). En lugar de reconocer que tiene un concepto diferente de la religión y morir defendiéndolo, se empeña en decir que es inocente y que ellos no son capaces de contaminarlo: «¿Cuál es el resultado de la virtud? La serenidad» (14). «Cuando alguien te irrite, sábete que es tu juicio el que te irrita" (*Máx* 20). Sé que soy yo quien se enajena, que puedo librarme a mi mismo de tal cosa, puesto que el agente soy yo, pero es desesperadamente imposible querer librarse de la muerte sin la vida. Jesús se libró en la cruz de este daño de los malos con el perdón, y esto sí que es un paso hacia la vida: reconozco que me dañan, y los perdono. De la actitud de Sócrates ante la muerte hacen doctrina los estoicos, y Epicteto lo repite constantemente como lema (*Máx* 53 4). A este narcisismo estoico nosotros oponemos la sencillez de reconocer que Ánito y Meleto pueden destruir lo mejor que tengo, que es la vida, pero no por eso modificaré mis ideas que son la obra y el sentido de ella. Pero el que me atemorice morir es una cuestión diferente; la virtud para Sócrates es moralista; para nosotros es ésta integridad: mantenerse dativo y receptivo sin extrañamiento, lo que Sócrates hizo al final y que no fue capaz de teorizar. Entregado a sus razonamientos olvidaba que en seguida iba a tener que morir, el carcelero le aconseja que no se excite, porque entonces la cicuta tardará más en hacer efecto y sufrirá más; su respuesta es que se ocupe de sus asuntos y que despues le dé todo el veneno que necesite. Esta serenidad sería tensión explicada por la dualidad mortal, en cambio la vital la explica sencillamente: dándose y recibiendo sin extrañamiento. No se trata del alma cabalgando sobre el cuerpo sino de que no haya enajenación: sencillez, noesis; la virtud no consiste en complicar sino en simplificar. La virtud que él realmente ejerció y que ha quedado como modelo es el haber superado la enajenación: la integración, la de ejercitar la plena humanidad, por eso el nombre que mejor le cuadra es 'integridad'. «Y entonces seremos discípulos de Sócrates, cuando seamos capaces de escribir peanes en la cárcel» (Epícteto *Dis* 2 6 26); sí, pero no con vuestra teoría. Pero ¿el del *Fedón* es el Sócrates real o el de Platón? Defiende allí la inmortalidad del alma quien siempre había dicho que no sabía: «Si alguien dijera que soy *más sabio* que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también *reconozco no saberlo*" (Ap 29b); con lo cual muestra su agnosticismo y ello hace más verdaderamente noéticos sus últimos momentos, que de lo contrario no serían más que alienación.

anhelo platónico

Así como Sócrates es el iniciador del desarraigo en la filosofía europea, Platón es el filósofo del anhelo; y así como Sócrates hace ostentación de sí mismo —su obra es él—, Platón se pierde por completo en la suya y comprobamos así su adonismo —como hemos dicho, llamamos así al antinarcisismo de esos paredros de la diosa, de los que habla Frazer, y de los que Adonis es la imagen más conocida. El agente pierde aquí su identidad en aras de lo que intenta alcanzar: el bien, la institución política ideal; el adonismo platónico se disfraza por su homosexualidad, sólo *una* mujer tiene protagonismo en su obra, aunque de un modo esencial: Diotima. Porque los adónicos y los narcisos se complementan, el Sócrates de Platón adquiere esa viveza, porque integra ambos desentrañamientos complementarios; podemos verlo en aquel detalle erótico con Fedón (89a): «acarician-

dome entonces la cabeza y agarrándome los cabellos que me caían sobre el cuello», en el momento en que va a morir, juntando así los intereses estoicos socráticos con los eróticos platónicos. En la obra de Platón el sentimiento fundamental es el eros, alimentado por el anhelo, y relacionado con la belleza; lo que lo impulsaba a filosofar era también una ansia, pero más apacible, menos combativa, menos desangelada, menos atormentada; en Sócrates la filosofía es una desesperación y en Platón un regalo, que se vale de los recursos del arte. Para Platón filosofar es también componer literariamente, le importa tanto la belleza como la verdad; nunca se ha escrito tan hermosamente la filosfía; en Platón hay la búsqueda de la verdad, pero en el ámbito de la poesía: antes de él, lírica —en los presocraficos—, desde él, dramático-socrática, aunque él tienda también al lirismo; si es la sirena que mantuvo encantados los siglos, se debe a esto. Al componer se encontraba con exigencias fondales y formales tanto como de especulación filosófica y tenía que armonizar ambas. En *Apología*, por ejemplo, no podía terminar abruptamente su obra con la condena, necesitaba como las tragedias, una tercera fase de sosiego y como no la había, inventa un tercer discurso, que le permite además exponer sus ideas. Éste es el arte pulido de Platón, un arte torero; las representaciones: de si la virtud es conocimiento, etc., son también medios para que el agonista ejerza su dominio sobre el antagonista. Que Platón es tan artista como filósofo se demuestra en que muchas veces no se alcanza la solución filosófica, pero en cambio sí la dramática: el vencimiento del antagonista. Pero más que un drama, un diálogo platónico se parece a una corrida de toros, en la que el enfrentamiento frontal del comienzo acaba en el acuerdo final de una faena de muleta: el toro sigue siendo enemigo, pero ahora en docilidad; mal de su grado, la antítesis pasa a acrecentar la tesis. Aristóteles habla de estos diálogos dentro de su poética, que trata del drama, los considera «arte que imita sólo con el lenguaje, en prosa" (1447a). Pero como dramas serían en general muy deficientes; la marcha del discurso va conducida exclusivamente por el razonamiento, no puede uno identificarse con los sentimientos de los personajes, sólo hay que intentar que no se nos escapen los filosóficos análisis. Platón no es dialéctico, porque no es sintético: hurga para encontrar, separa, analiza; la dialéctica, por el contrario, avanza juntando; al diálogo dramático lo mueve el sentimiento, y aquí no hay más que representación. Además generalmente el antagonista no es más que eco, como en un juego solitario. En realidad sólo Sócrates está interesado en el debate, el interlocutor está deseando escapar, y se va tan fresco como vino, y puede ser sustituido por otro, pues al pobre Sócrates le vale cualquiera que le escuche, pues él sí lleva un drama consigo, pero Platón sólo lo hace aflorar levemente a veces. Fundamentalmente los diálogos platónicos no son dramas, pues caminan en sentido opuesto, en lugar de avanzar sintetizando y aumentando, hacen agujeros, razonan, cansan; no son dramas sino «divisiones y uniones" (Fed 266b) de conceptos; el sistema de preguntas es antidialéctico, porque el preguntado sólo puede responder, no puede acrecentar dialécticamente el drama. No queda aquí nada para la intuición, todo es el razonmiento; hay arte muchas veces en la composición del conjunto, en la distribución de las escenas, pero el diálogo en sí es antidramático; un drama es un conflicto vital entre dos o más personas, pero aquí se habla de cosas externas, abstractas, desencarnadas; lo único que les da dramatismo es la figura desangelada del agonista y su extrañamiento. Aunque el marco, las descripciones del comienzo son generalmente artísticas y sirven

para evitar que no se trate más que de disquisiciones abstractas, sólo se dedican a discernir qué sea eso y o aquello; no suele haber en ellos movimiento sino sólo discusión centrada excesivamente en el significado de las palabras; sólo es intento de dilucidar cuestiones y muchas veces ni siquiera se logra. Siempre los diálogos platónicos están con la mira de demostrar, son por lo tanto filosofía y no literatura, pero cuando domina el sentimiento, sea el dolor por la muerte de Sócrates (*Critón* y *Fedón*), sea el eros (*Fedro* y *Banquete*) la poesía se hace compañera de la filosofía; los dos primeros son dramas filosóficos y los segundos liras filosóficas; o bien, en el primer grupo se trata de filosofía dramática y en el segundo de filosofía lírica. Pero aunque la filosofía en ellos domine, no puede decirse que lo sustantivo sea la filosofía y lo adjetivo la poesía: filosofía poética, pues en el tránsito es la intuición la que domina y el diálogo aparece entonces como propiciación de la poesía. Es arte vital aquella en la que en lugar de alcanzar una re-presentación se alcanza la vida misma, en lugar de alcanzar que A es B, pero en estas obras se alcanzan las dos cosas. Por lo tanto se busca en ellos tanto la verdad como la belleza, haciéndonos sentir la unión de ambas, tal como la pensaban los griegos. En algunos momentos están tan entreveradas que podríamos decir que piensas la belleza y sientes la verdad al mismo tiempo. En los cuatro la representación es medio para la vida; al final no se alcanza una conclusión sino que o bien se decide morir y se muere realmente, o se alcanza el éxtasis poético-erótico o el místico. En la propiciación no se sale de la representación, aunque esté acompañada muchas veces de sentimiento; al final la representación desaparece, ha servido sólo como medio para librarnos de la muerte vital. Que una filosofía se sirva de la representación para la vida la convierte en filosofía vitalista. *Critón,* es tanto drama como diálogo filosófico, en ambas dimensiones alcanza la perfección; en cuanto al fondo, la propiciación se hace con un primer movimiento que comienza con la tristeza de un amanecer que para el condenado es crepúsculo; el antagonista se rebela y parece que ha logrado convencer a Sócrates; un segundo movimiento en el que éste comienza con sus preguntas que desmoronan las razones por injustas de su oponente; y la obra alcanza el tránsito en el tercer movimiento, un canto a la ley como la única madre de este desarraigado, en donde Platón es capaz de llegar hasta el escarnio; se vale de la antestancia y de una restancia que va cerrando toda otra salida que no sea morir. El movimiento es todo él dramático, alcanzando el *pathos* de la tragedia, con un economía de medios que expresa muy bien la estremecedora soledad pero también la valentía del agonista. *Fedón* es el drama de las pasiones que se resisten a ser sometidas a la razón, por ello es expulsada Jantipa, que gritaba de dolor: «Conversemos, pues —dijo— entre nosotros solos, mandando a los demás a paseo» (64c). Y entonces se ponen a discutir sobre el alma y el trasmundo; escapando del cuerpo y de sus temores, en un intento de razonamiento catártico. La obra intenta ser una demostración práctica de que se puede vivir sólo en el alma, aun en los momentos más penosos; cuando alguna pasión sobreviene se la reprime. «Un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo sino algún amigo del cuerpo" (68b). Se defienden, pues, aquí los intereses estoicos de Sócrates mediante el orfismo platónico, que sirve más que nada de lenitivo. Cuando ya ha alcanzado la conclusión de que el alma es inmortal: «es me parece conveniente y vale la pena *correr el riesgo*... y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo *hace un rato ya que pro-*

*longo este relato míti*co. " (114d), haciendo tiempo para entretener la imaginación; por eso cuando después se acusa a Critón de romper la ataraxia, se trata de una proyección. Continúa sin embargo soterrada la pasión y emerge en el momento final incontenible y Sócrates reprime a los que no le dejen morir en paz: «¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por esa razón despedí a las mujeres, para que no desentonaran" (117 d). Podría decirse que es el drama del condenado a muerte que pretende que sus últimos momentos sean lo menos agitados posibles. Visto desde esta perspectiva, puede considerarse la excesiva extensión de las disquisiciones como este intento catártico, que al final fracasa. Soterradamente está más en la línea de Sócrates que en la de Platón, y a pesar de todo el triunfalismo que proclama, termina con este fracaso. Hace una separación falsa entre mundo y creador, no explica nada; la creación del mundo por un dios parte de la idea de que el universo tiene sentido y tuvo que proporcionárselo alguien con inteligencia, ¿pero y antes? Ese uno también es mundo, alguien tuvo que crearlo también a él. El sentido del universo es su movimiento, que parte de una integración original: la misma en el origen que en el final. La vida de este árbol y la mía es lo mismo: él se da y recibe como yo. El origen de la vida es la integración; el del universo es una cuestión de la astrofísica, sería estúpido intentar dilucidarlo en una conversación entre amigos. En filosofía, Platón, imitando a su maestro, hizo un viaje de ida y vuelta: es lo que él llamó 'primera' y 'segunda navegación': salirse de la filosofía y retornar a la teología. La belleza mayor de esta obra se halla en el contraste entre la realidad de la muerte y la superficialidad de las palabras. Esta realidad se muestra en la pasión y por lo tanto hay que intentar aniquilarla, hay que matar el cuerpo para que el alma pueda dominar. Se impone la paz, la ilusión de la trascendencia, de que morir no es acabar sino empezar, muerte convertida en mero trámite: ésta es la bella ilusión, que por un momento calma la feroz realidad que, soterrada exige al fin su cumplimiento. Si comparamos estos dos diálogos con las tragedias, no vemos que se parezcan a ninguna, tal vez a *Prometeo*, pero no es el dios quien mata al héroe sino la chusma. Hay agonista y coro, pero éste está obligado a no expresar sus sentimientos y a acompañar a aquél en su consuelo intelectual, que consiste en asentir a sus razonamientos; al final, cuando el coro quiere hacerse trágico, es impedido por el agonista, en aras de una muerte tranquila; se trata de una tragedia anticatártica, por lo tanto, antitragedia. El planteamiento es el mismo pero el transcurso difiere: son problemas reales que discuten personas reales, no se trata de ficciones. Por eso es un arte diferente en el que la filosofía discierne la verdad. Los dramas son ficción y aquí se trata de una realidad, de la muerte de un hombre acompañado de sus amigos reales; se trata pues de *arte real*. La marcha es en ambas obras desde el desacuerdo hasta el acuerdo. Con esto se logra una gran belleza precisamente por este doble movimiento de sentido contrario: vitalmente progresan hacia el desacuerdo total que es la muerte, el momento final del que no se retorna. Como en una gran sinfonía, esta marcha dialéctica imparable está compensada por otra analéctica de sentido contrario, en la que el acuerdo es máximo; aquella guerra es contrastada con esta paz. Y al final lo que iba a ser catástrofe, se serena y resulta una desolada paz. Algo similar sucede en las tragedias, en las que después del tránsito feroz llega el sosiego de la conformidad, pero en estos diálogos trágicos están mejor entremezclados ambos momentos, constituyen la textura misma de la obra. Por eso se parecen más a una sinfonía que a un drama. Aquí,

como en las tragedias, el razonamiento es secundario, lo importante es el sentimiento que, sin embargo apenas aflora, pero está ahí como un mar de fondo que a veces hay el peligro de que desbarate las razones.

eros entrañal en Fedro

Fedro comienza con un preludio en el que el agonista y su interlocutor, en verano y a mediodía, chapotean descalzos por el Iliso hablando de retórica y tratando de encontrar un árbol a cuya sombra tumbarse; esto es muy sorprendente en Sócrates que, como buen orestino, es ciudadano, a él 'los campos y los árboles no quieren enseñarle nada' (230d), porque la naturaleza es materna y habla al anhelo, en cambio su madre son las leyes de la ciudad; pero en este diálogo, más que en otros, Platón lo trae a su terreno la obra se desarrolla en el paisaje de su Academia porque trata de Dión «que enloqueció mi alma de amor» (en Guthrie 4 51), como demostraron algunos filólogos, que encontraron en varios lugares su nombre escondido; por lo tanto, aquí más que en otras obras, Sócrates es Platón, y Fedro su amado, y por ello en esta obra alcanza Platón la plenitud erótica, y es la que se aleja más de las garras del maestro; y por ello también, en el canto que constituye su tránsito, no se trata de mera representación filosófica sino de real vivencia erótico-artística. Tras el preludio, la obra va discurriendo dialécticamente enlazando el pretexto retórico con el texto erótico, y como resultado se convierte en un enamoramiento que se va traduciendo en discursos; por eso el hacer luego (257c) a la retórica lo más importante es desbaratar todo lo que con tanto cuidado se ha ido tejiendo. Platón defiende aquí la divinidad del eros, «la divina locura» (256b) en contra de otro representativo y astuto; después de una preparación en la que se afirma que esta cualidad del eros es similar a la del espíritu y el arte, se comienza a hablar del alma, de su inmortalidad y de su constitución; comienza entonces el canto al eros que constituye el meollo de la obra. Tiene una propiciación en la que Platón ayudándose de ficciones órficas y pitagóricas imagina la orgía primordial:

> «Cuando van a festejarse a sus banquetes («los coros divinos»), marchan hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene e cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el *suave balance*o de sus firmes ruedas, avanzan fácilmente, pero a los otros (los humanos) les cuesta trabajo... Allí se encuentra el alma *con su dura y fatigosa prueba*. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la *cima*, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y *contemplan lo que está al otro lado del cielo* ... hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelve (al alma divina) a su sitio... y nutrida de ellos (representaciones celestiales), se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa... De las otras almas... hay alguna que... ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban... pateándose y amontonándose, al intentar ser unas más que otras" (247b).

Platón se inventa un cielo a la medida de sus necesidades, ¿podemos decir que es mentira? Es expresión de su necesidad más profunda, no es ni verdad ni falsedad, es su propia realidad expresada artísticamente, y entonces hay que ver no su falsedad o verdad, pues siempre es verdadera, sino lo mejor o peor que expresa ese fondo originario, para lo cual se vale de la forma; estamos en el arte, ya no en la filosofía; tampoco los sueños ni los delirios de un loco son verdad ni mentira, puesto que expresan una realidad profunda, pero entonces ya no se vale el agente de la belleza, al menos conscientemente. Platón concibe a unos dioses que, en una gran cabalgada, alcanzan un orgasmo contemplativo, y a una humanidad que los

imita desesperada; pero también los dioses son extraños, a pesar de que van regaladamente en calesa, necesitan algo que está más allá de su cielo, por lo tanto la diferencia con la humanidad es sólo como la que había entre el aristócrata Platón y un plebeyo, todos con las mismas necesidades, aunque no con las mismas satisfacciones: unos y otros anhelan, sólo que los humanos tienen que defender con uñas y dientes la pobre ración que alcanzan y en cambio «está lejos la envidia de los coros divinos" (247a). El eros divino tampoco es integral; lo que contemplan las almas y los dioses está más allá, pues siempre el anhelo lo está. Por lo tanto el desentrañamiento y la insatisfacción son universales; pero hay una diferencia fundamental y es que los dioses no tienen necesidad de enamorarse para satisfacer por ahí su anhelo, porque lo logran directamente; nosotros, desterrados del cielo, no tenemos otro medio para alcanzar la belleza y las demás representaciones ideales que los cuerpos y el del amado es uno más; probablemente esto tenga alguna ventaja, no vivimos solitarios como ellos a pesar de estar juntos; pero según Platón nosotros nos juntamos no para comunicarnos sino para alcanzar la belleza ideal, para la idea. El entrañamiento como visión es una manera representista de entender el origen, como en el árbol de la ciencia del bien y del mal del paraíso cristiano; pero el conocimiento nos arrojó del paraíso y en Platón nos lleva a él; en el cristianismo hubo una trasgresión, las pasiones dominaron sobre la Representación, el pecado fue erótico y la regresión sólo puede tener lugar por la represión: se parecen en lo que tienen de deísmo, la Representación como origen, «En el principio era el logos" (Jn 11), pero son contrarios porque Platón valora positivamente el eros y la Biblia negativamente; nuestro filósofo se halla en la mitad del camino de la filosofía de la vida. Al paraíso cristiano no se puede volver, pues hay un querubín de flamante espada para guardar el camino del árbol de la vida, en cambio, en Platón sí hay camino; pero en los dos casos se trata del asunto de un solitario: al «amante de los bellos» (249e), «recordando la (belleza) verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo» (ib); sin el entrañamiento primordial no habría eros, pero el eros en Platón es soledad. El cielo no es para el eros sino el eros para el cielo: no descansamos en él, lo cual nos haría integración autosuficiente, sino que se vale del eros para otra cosa: estando en el eros no estoy realmente en él, mi mirada atraviese a la amada y va más allá, se trata de un amante inaprensible, fugitivo, anhelante: como ese cielo platónico es imagen del entrañamiento primordial, es a él al que apunta, la amada pretexto para la madre. A Platón le nacen alas en el enamoramiento; se enamora para que le crezcan y poder escapar; pero no irá lejos, sólo hasta el próximo enamoramiento. Tiene una concepción devaluada del eros: sólo le sirve para su apaño personal, lo cual nos hace ver en él también algo del desarraigo socrático. El anhelo platónico en el que la amada es sólo medio alcanza su culminación en Dante, que se vale de ella para subir a las alturas. Es la belleza y no la persona el objeto de este anhelo, si el amado no es bello no enamora. La actitud platónica parece desinterés y es utilización, lo mismo que la de los que intentan satisfacerse sensualmente: objeto erótico contemplable o sobable, para el caso es igual, egoísmo y unilateralidad; la crítica que 'Sócrates' hace del deseo como alienación habría que hacerla también de este eros, y de su primer discurso como agonista de esta obra. Para llegar a él hay que pasar por la representación filosófica, pues sólo ella lleva a la idea de belleza y de bien, por eso tiene ventaja «la (alma del) que *más ha visto*... (que) habrá de ser amigo del *saber*, de la belleza o de las Musas tal vez, y del *eros*... (la)

de aquel que haya *filosofado* sin engaño, o haya *amado a los jóvenes con filosofía" (*248d). El eros representativo o filosófico es el heredero más claro del entrañamiento primordial platónico, pero por la filosofía y no por el eros mismo. Por lo tanto es la *reminiscencia* el fundamento de este eros, puesto que nos enamoramos porque contemplamos la idea de belleza en el amado. La reminiscencia es parón por lo inmóvil; el eros inmovilizado en idea. El eros no es imagen del entrañamiento primordial como lo sensible lo es de lo ideal; si lo fuese sería anhelo. ¿El eros particular participa o imita la idea como las cosas particulares lo universal? No es que en mí esté aquel entrañamiento como una idea olvidada que se actualiza con mi amada, esto sería sólo desentrañamiento, en el que el bien, que está en el comienzo como manantial, se me planta al final como un muro o una norma. Conocer a mi amada no es recordar a mi madre, eso sólo puede ser desde la unilateralidad: nuestra integración actual está vivificada por aquella otra y a veces también mortificada. ¿Por qué en vez de la idea de 'belleza' no se vale de la idea 'entrañamiento'? Aquél ideal y éste deficitario; existe una reminiscencia, pero es la del extrañamiento primordial, no de ninguna idea, imposible en el origen. Desde el concepto platónico, el eros sería una mala copia del entrañamiento primordial, y esto es lo que sucede en el desentrañamiento. La integración en Platón es accesoria, sólo un modo de rememorar aquella primera inmovilidad, una manera del anhelo. Sólo rememoro lo malo y quedo preso contemplando petrificado lo que me detiene, me deja representativamente quieto: las 'ideas' son mi mal; si me hubiera convertido en actividad pura, sin ninguna 'idea' eterna: entonces no rememoraría nada, reminiscencia cero: vida pura como en el espíritu. El filósofo amante sabe de ese eros ideal: lo buscará infructuosamente en el amado; es al revés de lo que él dice: no es que este amado lo lleve a aquél sino que aquél le impide amar a éste. Es una maldición haber visto antes, pero en realidad —Platón lo trastoca todo— es al revés: porque no ha 'visto' entonces no puede ver ahora: se ha quedado espectante idealizando y esa es su desgracia. Yo vivo con mi mujer aparentemente, pero realmente estoy viviendo con mi madre —ni siquiera con ella, conmigo mismo siempre. El anhelo es desentrañamiento, es decir, no se trata de que porque fue un paraíso ahora lo echo de menos, si lo hubiese sido hubiese cumplido su misión y ahora estaría olvidado, habría en mí con respecto a él amnesia; si en mi relación con Carmen se despierta en mí la integración materna es porque estaba ya en mí, como se hallan las ideas en el fondo de la mente platónica. Mi relación con ella es desentrañada y lo será con todas las mujeres con las que me junte. Para Platón erotar es recordar y esto convierte su eros en anhelo; recordar es quedarse traspuesto mirando hacia el pasado, habría que encontrar otro verbo que significase revivir en el presente, estar ahora festejando acrecentado por lo pasado. Puede ser 'evocar'. Veamos: Tu amor me evoca aquel otro; tu unión evoca en mí aquélla infantil, la llama, la atrae y entonces yo tengo las dos. No es que recuerde aquélla, sino que la hace presente; el recuerdo no trae lo recordado, más bien voy yo a perderme en él; la evocación, sí. Pero lo evocado por mí se queda a mi servicio, mando yo que soy el evocador. Yo me enamoro de la mujer que me evoca el entrañamiento materno. Con el eros evocamos el entrañamiento primordial sin quedar presos en él, pero sí enriquecidos: un engrandecimiento y una vivificación del presente mediante el antiguo. En Platón hay esa sacralidad del eros, como en «Safo la bella" (235c), que este diálogo —el más vital— recuerda; pero para irse al pasado, no así en la lesbia, que llama a Afrodita para gozar con su amada. El pasado le

gana al presente en el caso del desentrañamiento: entonces hemos quedado atados allá; entonces el entrañamiento primordial se hace carga. En la medida en que es desentrañamiento es pasado; en la medida en que es entrañamiento es presente. Si erotar es recordar, si gana el pasado, si la reminiscencia nos apresa estamos en el platonismo; si por el contrario, nada inmóvil nos encierra, si gana el presente, es el vitalismo. Erotar es recordar ahondando y anchando el presente, no quedando preso en el pasado; el cielo es para la tierra, la amada no es para la madre sino al revés. Platón se vale del eros para ganar el cielo, nosotros al revés. Para Platón la reminsicencia es alienación; para Freud es lastre, pero en ambos casos es un quedarse en lo originario, no venirse al presente; nosotros queremos un eros no disminuido sino acrecentado por la vivencia anterior. La belleza no es más que señuelo; después viene el trabajo de la integración. Las almas no pueden tener la belleza real ¿y qué quiere decir 'su idea', si la belleza no tiene idea, es precisamente su ausencia, es intuición sin idea? La belleza es cosa de los cuerpos, Fidias hace a los dioses bellos. Esta belleza platónica es mentira, no es más que concepto, es sólo pretexto para encandilarlo. El cristianismo que es también una doctrina animista excluye la belleza; y el animismo en general es enajenado, y en este ambiente la belleza es imposible. Las almas no pueden contemplar, solo saber y sobre todo saberse, puesto que son conciencias. Les vienen bien los cuentos de terror de Poe; la belleza es sólo de los cuerpos, y el eros: hacer de él cosa de las almas es blasfemar; les va bien la reminiscencia, que es quedar cogido en una idea y no poder salir de ella; en cambio no pueden integrarse, son solitarias siempre lo han sido. Por eso el eros de Platón lo es. El desentrañamiento es asunto de almas... en pena. Con tal concepción no hay posibilidad de integración. Se ve esto en la descripción de Platón: obstinadas, se machacan por alcanzar su obsesión; después en el eros harán lo mismo. Platón las describe en el primer discurso, que habla también del anhelo platónico. La reminiscencia no es más que desentrañamiento; nosotros proponemos en su lugar la r*eintegración*, enriqucer el presente con el pasado y no al revés. Si el entrañamiento primordial fue integración y el eros lo evoca, tiene que ser reintegración; el eros como reintegración junta el antiguo y el actual. Es reintegración el encuentro con una muchacha que hace que se me reverdezca el entrañamiento materno; algo olvidado retorna —ayudado también por el proceso vegetativo— el paraíso perdido de pronto vuelve y con él la existencia adquiere una intensiad y un brillo nuevo. Las otras son sólo amigas, pero con una hay una relación especial o entrañal. Sólo ella fue capaz de reentrañarme a acjuella anterior. El eros me evoca el originario, me reintegra, me vuelve al estado original, me renueva; estoy restaurado, renovado en mi eros, porque éste me evoca aquél; desde que me junté con Carmen estoy reintegrado. Platon se vale del amado para volverse al pasado, le lleva a ello el anhelo; nosotros emprendemos el mismo camino, del presente al pasado, pero él para escapar de aquí y nosotros para estar más. Tanto en Platón como en Freud, lo actual queda supeditado a lo pasado: el bello lleva a Platón a la 'belleza' y está fijado a aquella belleza; el que 'ha visto' ya no puede hacer otra cosa que anhelar lo visto; si no hubiera visto sería libre; también el neurótico está fijado a su cielo, nosotros proponemos un eros que aumenta el presente, que siendo eros con mi compañera erótica haga un entrañamiento igual de ancho que el materno. El vitalismo nos retrotrae no a la inmovilidad de la idea sino a la vivificación de la infancia; nuestra concepción no nos aleja de la realidad con ilusiones, la ahonda y la ancha. Es evidente que no hemos vivido otro

paraíso que el materno y que por lo tanto si vivir es recordar, necesariamente es regresar a aquél. El eros lo evoca pero el activo sigue siendo éste; sólo tengo aquél desde éste, el pasado sólo existe si hay eros (o espíritu); no hay otra manera de revivir aquél que viviendo éste. Aquél era un vivir sin saber, lo consideramos perfecto porque no teníamos conciencia, y ahora sí, ahora sabemos lo que antes sólo vivíamos; reintegración: traer al presente la vida de entonces no depauperada por la conciencia, «¿Acaso lo que llamamos aprender no sería *recuperar* un conocimiento ya *familiar?*" (*Fe* 75e)? ¿Acaso lo que llamamos 'erotar' (u 'orar') no sería otra cosa que aumentar una vivencia ahora concienciada y antes no? El eros (y el espíritu) son algo 'familiar' —recordamos el poema de Baudelaire *Correspondencias*. El simbolismo ha sido un movimiento artístico de raigambre platónica que convertía la vivencia actual en recuerdo de otra paradisíca, le guiaba la nostalgia o anhelo; el vitalismo pretende hacer lo mismo pero vivificando el eros (y el espíritu) con la vida originaria; no es el platonismo que convierte la movilidad presente en inmovilidad.

Yo soy platónico si el eros me sirve para quedarme en lo inmóvil, si mi amada ha de ser siempre imperfecta porque jamás me alcanzará aquella idea; seré vitalista si, al revés, el 'cielo' del entrañamiento primordial me sirve para anchar y ahondar este eros actual. «¿Llamándole 'recordar' lo llamamos correctamente?" (ib). ¿Erotar es recordar? ¿orar es recordar? En parte sí y gracias a ello adquiere hondura algo que sino sería como el comer o pasear: atravesamos toda nuestra existencia y llegamos al manantial cuando erotamos u oramos; en el eros y el espíritu recobramos algo que no teníamos, pero que era nuestro, al entrañarnos erótica y místicamente repetimos de alguna manera el (des)entrañamiento de entonces. Platón dice que esas representaciones que teníamos en el cielo las perdemos aquí y sólo nos vuelven en la actividad sensible; pero nos vuelven aquéllas y éstas las tiramos porque entonces ya han cumplido su misión. Yo sigo siendo aquel niño y no este hombre; no es que vea en Carmen a mi madre, es ella misma, pero vista con la mirada de entonces: aquel Pepino integrado en esta Carmen, lo cual hace mi desentrañamiento. El desentraña-miento es siempre un infantilismo, el desentrañado es un niño monstruoso, 'anámnesis' es lo mismo que 'desentrañamiento'. 'Yo poco importo para ti, lo importante es tu madre de entonces, pero sin mí no la alcanzas; consíguela conmigo y tráela para que vivifique y no mortifique nuestro eros'. Nosotros lo aceptamos sobre todo para el eros, el arte y el espíritu y también para la praxis. Si puedo enlazar el eros con el entrañamiento primordial se produce el enamoramiento, cuando se establece una ruptura entre lo uno y lo otro desaparece; por lo tanto es necesario que el amante mantenga aquel (des)entrañamiento con sus deficiencias. Si a mí me obligan a que quiera de otra manera más entrañal no podría, se produce un abismo entre nosotros y yo iré con el imperfecto en busca de otra mujer. No me pueden obligar a que quiera de una manera diferente a como he aprendido. Pero de este condicionamiento entrañal habla también Platón: «Aquéllos que, al servicio de Ares, andaban dando vueltas al cielo, cuando han caído en manos del eros, y han llegado a pensar que su amado les agravia, se vuelven homicidas, y son capaces de inmolarse a sí mismos y a quien aman... Cada uno escoge, según esto, una forma de eros hacia los bellos... los de Zeus, buscan que aquél a quien aman sea, en su alma, un poco Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber o gobernar... Los que, por otro lado, seguían a Hera, buscan a alguien de naturaleza regia y, habiéndolo

encontrado, hacen lo mismo con él. Y asi los de Apolo, y los de cada uno de los dioses" (252c). No se nos dice si en ese cielo podemos seguir al dios que queramos, o es el azar quien lo determina; en la realidad, el infante no puede elegir a la madre, pero puede adoptar una actitud entrañal o extrañal; esto lo antesta Platón diciendo que se puede seguir a Ares —desarraigo— o a otros dioses y se trataría entonces de anhelo, puesto que no se alcanza su integración; el humano tendría que hacer el amor con la deidad, como el infante con la madre, pero aquí sólo se alcanza la identificación. De esta manera, ya no es sólo la reminiscencia de la idea de la belleza el único enlace con el amado. De esta manera el cielo se erotiza más, puesto que mi relación con este amado me viene de allí. De esta manera la deidad viene a ser lo que más se aproxima a «aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas... lo verdadramente querido" (*Lisis* 219c), que, como Freud ha dicho, no es otro que la madre; se la diviniza, se la convierte en la vida, puesto que gracias a ella sabemos darnos y ser recibidos y recibir. De este eros como entraña-miento hay también otra aproximación en el diálogo que comentamos: «Cuando ve (el amante) un rostro de forma *divina*, o entrevé, en el cuerpo una idea que imita bien a la belleza, *se estremece primero y le sobreviene algo de los temores de antaño*" (251a); aquí hay otra confirmación de que aquel entrañamiento primero no era una mera contemplación abstracta sino apasionada, así comprendemos porque es la belleza del amado y no la del arte, que es mucho mayor, la que le hace regresar a él. He aquí otro ejemplo de integración: «Aquella fuente que mana, a la que Zeus llamó 'deseo' cuando estaba enamorado de Ganimedes, inunda caudalosamente al amante, lo empapa y lo rebosa. Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve *al punto de partida*, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho... y *llena a su vez de eros el alma del amado*. Entonces sí que es verdad que ama, ¡pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede... no acierta a qué atribuirlo y se olvida que, como en un espejo, se está mirando *a sí mismo* en el amante... Un reflejo del eros, un antieros es lo que tiene... Ansia, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado. Y así, como es natural, se seguirá rápidamente, después de esto, *todo lo demás*» (255b). Se reconoce aquí, por única vez, la homosexualidad como integración, no se queda en la hipocresía del deseo y la castidad, aunque no se alcance todavía la igualdad. No hay más que una belleza que es la del amado y sólo un eros que es el del amante y hay que repartírselas.

eros infinito en Banquete

El *Banquete* es, como el diálogo anterior, una sinfonía filosófica, arte y filosofía entramadas de tal manera que no se puede separar lo uno de lo otro; nunca se había conseguido ni se conseguirá después una interrelación así, pues lo que conocemos de los poemas de los presocráticos no es más que filosofía versificada; sólo Lucrecio se le acercará. Pero aquí se trata de poesía filosófica dramática heredera de la tragedia ateniense en declive. Tiene la misma composición que el diálogo anterior, pero esta obra es más ambiciosa filosóficamente y más hermosa; tiene un preludio que es como un pedestal, que nos va acercando lentamente al presente desde un pasado que siempre es ideal, una propiciación soestante compuesta de cinco discursos sobre el eros, que constituyen la antítesis; un tránsito, el diálogo de Sócrates y Diotima, que constituye la tesis; y un sosiego, el escarnio de Alcíbiades y Sócrates. El preludio es el recuerdo del narrador, justifica el género narrativo de la obra, tiene la belleza entrestante de estar elaborando el relato

como recuerdo y a veces dudar; además, en cuanto al contenido, da más libertad al autor, establece una variación en toda la obra de relato y diálogo y un cierto aire de aventura de recordar, también este paso del recordante y sus oyentes a los personajes establece una relación de contraste estético; de esta manera el presente del preludio se mantiene hasta el final como un primer plano al que se regresa a veces. La propiciación en este modo de discursos tiene más belleza que esas inquisiciones socráticas que parecen judiciales: aquí cada personaje se expresa con libertad, no hay aquél acoso, y le quita también ese carácter analítico enemigo del arte. Todos lo discursos varían entre la loa y la búsqueda de la verdad, los primeros tienen más el primer carácter. El primero comienza atitéticamente afirmando que «eros es un gran dios» (178a); pero todo lo demás es tético, se ponen en él las bases de la clase de eros de que se va a tratar aquí: el homosexual asimétrico de un amante dativo y un amado entre la recepción y la pasividad, y se valora aquélla por encima de ésta. El segundo es tético: se habla de la continencia y se mantiene lo conseguido en *Fedro*: «es hermoso que el amado conceda sus favores al amante" (184a). El tercero también es tético: no sólo existe el eros en las almas de los hombre como impulso hacia los bellos, sino en los demás objetos como inclinación" (186a); «pero tiene que ser con moderación» (188d). El cuarto es una antítesis aminorada por el escarnio; Platón lo atacará después: «Y se cuenta ciertamente una leyenda., según la cual los que buscan la mitad de sí mismos son los que están enamorados, pero... el eros no lo es ni de la mitad ni de todo a no ser que sea... realmente bueno" (205d); y hay todavía otra incidencia sobre esta oposición, que aquí está aminorada en un hermoso escarnio; en realidad se trata de una sátira contra el eros integral, presentado como una cárcel: «fundiros y soldaros en uno solo» (192d): el ansia de los enamorados aristofánicos no es anhelo, porque es regresar al entrañamiento primordial mismo y juntos cesa; pero esta utópica realización erótica, Platón la piensa kafkianamente como opresión. El quinto discurso es el de Agatón, también antitético; le da más importancia a la recepción que a la dación y se pone por lo tanto del lado del amado; pero sobre todo, lo concibe dionisíacamente, como fiesta y comunión:

> «El que *nos vacía de extrañamiento* y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas *las reuniones como la presente*... nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza... padre de la molicie, de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia... el más hermoso y mejor guia, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, *cantando bellamente* en su honor" (197c).

Si esta obra continuase por ese camino, llegaríamos a una bacanal como las que nosotros proponemos; pero Platón quiere llevarnos por la otra vía, precisamente la del extrañamiento; la antítesis ha establecido como punto de partida el eros como integración placentera, y la tesis lo va a convertir en desmantelamiento, en apertura pero también en sufrimiento. Los pases preliminares que Sócrates da a Agatón son para hacerle admitir que 'erotar' es un verbo transitivo, que: «eros es, en primer lugar, amor de algo" (200e); es decir, pretende convertirlo en deseo. Pero el eros es vida, es decir, integración y, aun mirándolo desde el amante, que es la posición exclusiva que Platón adopta, no se reduce a tal cosa. El que desea es un deseante, todavía no un amante, pero ni siquiera al comienzo es el deseo lo más importante. Lo primero que hace el eros es erotizarme; el deseo puede venir después, y sólo es con-

secuencia; decir que el eros es deseo es como decir que el arte de la poesía consiste en el deseo de tener un poema o el espíritu el deseo del éxtasis; cuando nos erotiza una mujer, el deseo puede sobrevenir, sobre todo en los reprimidos sexualmente, pero eso es ya consecuencia; en sí mismo el eros es vivir eróticamente, uno es feliz en este primer estado sin necesidad de desear, es agradable y es dulce esta primera vivencia, sin pretensión de más, que tal vez sobrevenga y entonces la gozaremos; no hay por qué meter en ella el deseo atormentador, que hay que domeñar, y a veces caes y entonces sientes el fracaso: idealismo, tortura, muerte. El que desea no tiene la cosa misma, sólo la idea, se regala con ella pornográficamente; ni erota ni crea y vuelve a casa frustrado, de vacío. Es la vivencia erótica misma, el enamoramiento, el comienzo del eros; si Platón hubiese elegido como inspiradora a Afrodita, como hace Agatón, lo hubiese comprendido: «De ella no viene tanto el entusiasmo del deseo como el *encanto* que lo excita y arrebata... y todo lo desunido quiere confundirse *dichosamente en unión»* (Otto *Dio* 167). El mismo Platón no tenía más remedio que reconocerlo en el diálogo anterior; acababa de decir, también entonces, que el eros era deseo, y a continuación: «Pero, querido Fedro ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado una especie de t*ransporte divino?...* De todo esto eres tú la causa" (238c). Esto es el eros en su esencia; entenderlo como deseo lo hace unilateral, rapaz, masculinista, reduce al amado a medio para satisfacerlo. Sólo pueden decir tal cosa los reprimidos, los incapaces, pues eros es plenitud y gozo, y el deseo no es más que sufrimiento y carencia; se hace así de algo secundario lo principal. Platón quiere abrir el eros y meterle dentro cosas, aniquilarlo, en fin, pues le resulta un engorro, hacerlo trascendente, y esa es su primera operación; el siguiente pase consiste en hacer de la belleza el objeto de ese eros transitivo: «eros sería eros (deseo) de *la belleza* (Éros kállous án eíe éros)» (201a). El eros y la belleza van siempre juntos; el cristianismo ignora tanto lo uno como lo otro, sólo sabe de ser bueno y amar; por el contrario, para Platón es el fin del eros. Nosotros estamos de acuerdo en que están muy relacionados, pero no por el deseo que los rebaja a ambos. La reivindicación de la belleza en el eros es necesaria hoy más que nunca, ya que por influencia de Freud se ha degradado en instinto; también habría que reivindicarla para el arte, en donde también está olvidada. Pero nosotros proponemos una relación diferente; no es el amante quien busca la belleza de la amada sino ésta quien atrae con ella al amante, lo explica muy bien Agustín hablando de la oración: «*Derramásteis* vuestra fragancia, la inhalé en mi respiro y ya suspiro por Vos, gusté, y tengo hambre y sed, *me tocasteis*, y encendíme en el deseo de vuestra paz" (562). La amada atrae al amante, la dativa es ella en el comienzo; sólo después se cambiarán las tornas. Ella se pone guapa para enamorarme, pero yo no me enamoro de su belleza sino de ella, la belleza es sólo medio; está al servicio del eros; la supervaloración de la belleza en el eros es anhelo. En *Fedro* era admisible el eros como deseo de 'la belleza', concebida como 'idea': deseo de lo que antes he vivido en el entrañamiento primordial, invitación a reintegrarlo; pero en este diálogo se habla sólo de la belleza real del amado, que es lo que se desea; el amante «no posee belleza y está falto de ella" (b); necesita poseerla, gozarla haciéndola suya, pero el deseo de un cuerpo bello es destructor también para el propio deseante, no podré hacerla mía jamás, puedo acostarme con ella, pero después se levanta y se va; desear la belleza es frustración. Si Paris pensaba así, ¡qué terrible dolor el suyo, teniendo a la divina Helena a su lado sin que jamás su belleza pase a ser de él! Mejor le hubiese sido vivir con una compañera menos hermosa, pero con la que poder ser él también hacedor de belleza. El

eros es integración y la belleza es una perfección de la actividad; cuando es bella transfigura a la persona, es decir, cuando es vital, cuando es espontánea/adaptiativa, activa/pasional; etc. Una persona puede tener una nariz grande: si su vida es bella —belleza de fondo— esa nariz resultará interesante. Las imperfecciones se subliman fondalmente. La belleza de forma es sólo contemplativa, la de fondo vivencial. Con la primera uno se entraña, con la segunda tiene uno que separarse para contemplarla, tal en el arte. Primero la vida y después la belleza. Como deseo es ansia de posesión, pues el instinto anda también haciendo su trabajo en la sombra. El eros unilateral platónico sólo sabe de la belleza erótica la mitad, Safo sabe más, las mujeres son menos posesivas, saben embellecer a sus amados; los hombres necesitan más de la belleza ya hecha y cogerla para sí; por una parte, es verdad que hace el eros: «la belleza que inspira amor" (66); pero por otro: «Sobre la tierra negra, es lo más bello... aquello que uno ama" (8). Se trata de un círculo: te amo y eres bella y cuanto más bella eres más te amo, es decir, cuanto más te amo, más te amo, eros el protagonista. En el eros hay belleza porque la hace el propio eros, que es anterior a ella. La belleza erótica directa es atracción, si entra el deseo se envilece con la representación y la premeditación, se sale uno de la intuición que «es sin concepto» (Kant *Jui* §6). La belleza erótica es real, no ideal como en el arte, y tiende a la totalidad igual que la mística: el encanto, la fascinación, la atracción son invitación a aniquilar la separación, a juntarnos en un todo, a revivir el entra—ñamiento primordial. Siempre la belleza es consecuencia: el arte no busca la belleza, la halla sin buscarla; el eros no busca la belleza, la hace. Más que la belleza de los aunantes importa la del eros que son capaces de crear; el amante que da demasiada importancia a la belleza del amado, ama poco, otros sentimientos le dominan: posesión, vanidad, lujo. El eros es integración sexual que hace bellos a su agentes. Una mujer bella me erotiza, entonces la miro de otra manera, no deseándola, transportado y le comunico ese sentimiento y después nos besamos y nos abrazamos. No ha habido en ningún momento deseo, que sólo es asunto de frustrados y 'castos'. La pena es que los integrantes no intuyan la belleza que están creando, entrados al eros, gozo más alto, lo mismo que en el espíritu. Cuando no hay eros la belleza del otro la veo sólo de pasada, no la contemplo con morosidad, con delicia, como si la estuviera acariciando, pues la contemplación erótica es acariciante, como dice Dante de su amada, «ninguno había que pudiese mirarla y que al instante no le fuera necesario suspirar» (*Vita* §26).

¿Qué siento con mi alumno y qué siento con su madre? Con él alegría, inocencia, juego; con ella fascinación, dulzura.

Con Héctor corro animándolo a que corra más, con su madre, tan bella, casi adoración.

Héctor se ríe siempre y me contagia y yo soy otro niño; con su madre vivo en quietud y paz.

Héctor, esfuerzo grato, perder, risas, ganar; su madre, honda dulzura.

Correría con él por el campo y a su madre le traería una flor.

Héctor me hace niño; su madre, hombre.

No hay deseo; sí un dulce contemplar. Es la felicidad.

¿Ella la crea? Es una mujer guapa sin más. 'Diosa', le decía Machado a su amada.

No es que ella sea diosa, es el eros quien la endiosa.

eros divino, que haces de una mujer una diosa.

Con el último pase el pobre Agatón humilla por completo: la fiesta erótica devorada por la moral: después de hacerle afirmar que «las cosas *buenas*...son también *bellas*», deduce que «eros... estará falto también de cosas buenas" (201c), con lo cual se asevera su imperfección ética. Desaparece la belleza devorada por la bondad, nos acercamos al cristianismo. Que lo bueno sea bello, por ejemplo en 'es una bella persona' es una superficialidad, pues en realidad se está hablando de lo primero. Por estética puede uno hacer el bien, según Platón; puede hacer también el mal: negar una trasgresión, mentir para no quedar mal, despreciamos por estética a los peruanos pequeños que nos han invadido; la belleza puede ser tan 'mala' como 'buena'; en sí misma no es ni una cosa ni otra, es para contemplar, para gozarla eróticamente, no para servirnos de ella panfletariamente como, por otra parte, está haciendo Platón en esta obra. Está embarcado en la tarea de deserotizar el eros, y este es un paso más. La belleza erótica es en gran parte creación del amante, por lo tanto dación, pero el bien en el que nos la convierten es ajena al amante, lo que está bien y lo que está mal nos viene impuesto desde fuera, por lo tanto este trueque nos convierte la fiesta erótica en obligación, la belleza convertida en tapadera de la moral. Es a fin de cuentas la vieja historia de la dualidad mortal. Entonces el pobre Agatón con su comunión erótica yace por los suelos, le da la espalda y ya no se ocupa más de él, pero entre el 'Sócrates' que tan cruelmente torea a Agatón y lo que va a decir a continuación Diotima no hay ninguna diferencia, se trata de un golpe de efecto de este Platón ilusionista que se vale de la belleza para introducir su bien. «*Todo deseo de lo que es bueno* y de ser feliz es, para todo el mundo 'el grandísimo y engañoso *eros" (*205d), al que ahora se le ajustan las cuentas; ya no hay en el eros ni belleza ni goce, y ser feliz consiste en ser bueno, aquí no sobra más que una cosa y es el mismo eros. Sigue siendo deseo ahora de algo todavía más inasible; a continuación se rechaza la integración aristofanica tan burlescamente presentada antes —ahora estamos a mucha más distancia de ella— porque «lo que los hombres *erotan* no es otra cosa que el *bien* (*oú erósin ánthropoi é toú agathoú*)" (206a); siendo 'los hombres' el sujeto. No teníamos nombre para el eros, hemos podido librarnos del comodín 'amar' en el que cabía todo, pero necesitamos también un verbo; podríamos traducir la frase anterior también por: 'pues no es otra cosa que el bien lo que *erotiza* a los hombres', pero haría falta otro verbo más general e intransitivo, como 'pues no es otra cosa que el bien lo que *juegan* los hombres'. En todas estas frases se ve el absurdo a que conduce considerar el eros como deseo. El bien y el deseo andan siempre juntos, pero el eros es integración; el bien es aquello que no se tiene y se desea, si el eros se me convierte en bien, ya no puedo ni erotar ni erotizarte ni erotizarme. Tenemos también 'enamorar', 'camelar ','ponerse cachondo', pero necesitamos algo más general. 'Cuando Carmen y yo todavía no erotábamos'; 'no hay nada más placentero que erotar'. 'Amar' es excesivamente cristiano, necesitamos paganizamos un poco, promocionar el eros, aumentar la sensualidad, que erotarnos más, hacernos más eróticos, mandar al infierno a la dualidad mortal, erotizar las otras dimensiones, y esto exige apalabrar el eros mejor. Que Agatón sea nuestro guía en esto y Safo, no Platón, que nos pierde. Para compensar el que nos estamos haciendo cada día mas representativos, más individuales y más virtuales. Sólo el eros nos salvará de convertirnos en fantasmas; también el arte y el espíritu, pero son más difíciles. Precisamente relacionar los tres ha sido la tarea a la que Platón se ha entregado en esta obra; le falta todavía un paso más en su operación de hacer el eros *infinito*,

oponiéndolo al integral o *finito*: «El eros es... el deseo de *poseer siempre* el bien» (206b). Se trata de moralizar algo que es en sí es amoral, de optar por la muerte en contra de la vida, por un eros dependiente en lugar de uno autosuficiente; es considerar que el eros no es dimensión vital autónoma; es el reconocimiento dramático del anhelo como eros, pero también puede ser abrirse a lo nuevo y ser creador. El deseo de la posesión de un bien para siempre se queda sólo en deseo, jamás se alcanzará, por tratarse de algo inasible; sólo tiene la realidad del anhelo, que hemos señalado como la cualidad más importante de la filosofía de Platón. Dice que los padres del eros son la mendiga Penía y el hijo de una ninfa prima de Zeus, Poros, es decir, que nace de una unión imposible, por lo cual es fácil prever su desentrañamiento.

> «Es *siempre pobre*... duro y seco, descalzo y *sin casa*, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la *indigencia*. .. lo que consigue siempre se le escapa" (203c).

Es la imagen de una perpetua carencia, jamás alcanza la paz, no es más que un no ser que aspira a lo que nunca alcanzará, pues si por un momento lo consigue en seguida lo pierde; una expectativa jamás satisfecha, ansia perpetua; no sólo carece de lo que ansia, él mismo es esencialmente carencia; se trata del anhelo, que como siempre, tiene también rasgos desarraigados: 'duro y seco'. Hay que destacar lo irremediable de esa carencia, expresado por el 'siempre', repetido cuatro veces. Platón nos dice aquí que el eros se reduce al más crudo anhelo; no tiene pareja anda solo y aquí no se habla de ninguna compañera erótica suya, es la pura necesidad en abstracto. El anhelo es deseo infinito, a diferencia de los demás, incluso la alienación; a un anhelante la alienación le resulta pobre, aspira a algo esencial y lo alienante es para el anécdota: tele, compras, riqueza; en realidad no es ni deseo ni alienación, porque está antes de ellos, el desear es ya consecuencia; el anhelo es constante carecer, un estado de carencia, de miseria de ser; Platón lo describe bien. Si comparamos este nacimiento del eros con el del diálogo anterior, allí el eros nace cuando el amante contempla la belleza del amado, trasunto de la que vivió en el entrañamiento primordial; aquí nace de enajenada y alienado; allí del eros finito, aquí del infinito, pues aunque parezca más limitado éste, aquel se cierra sobre si mismo rehaciendo en su integración la primera, y éste es ansia ilimitada jamás satisfecha. Pero aquí no se trata en realidad del eros sino de un infante desentrañado; aquí Platón nos dice que todo amante se origina en el extrañamiento y por eso anhela siempre. Diotima es la sacerdotisa del anhelo, la quintaesencia de Platón, pero ¿por qué se sirve de una mujer —la verdadera madre de este eros— para decirnos estas cosas tan desconsoladoras? Recuerda las nanas terribles con las que algunas madres adormecen a sus hijos, como nos cuenta García Lorca. ¿Expresará quizá aquí Platón su propio recuerdo materno? En su utopía política propone que «ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre" (457c), lo cual sugiere que Penía es una madre abandonada; hijos con madre, pero sin padre, edipismo triunfante. Propone adónicamente que las mujeres sean comunes como la materna naturaleza. Estas consideraciones son psicológicas, porque tratan del autor, pero no las que hacemos sobre la obra, que el eros que aquí se representa es anhelo. Por ejemplo: «El eros es también amor (deseo) de la *inmortalidad*» (207a): el verdadero eros es todo lo contrario: es la gloria del ins-

tante y su caducidad lo hace todavía más glorioso; y lo mismo hay que decir respecto a que el eros es engendramiento en el amado. Si decimos que Platón necesita representar su anhelo y su homosexualidad y que su filosofía tiene ese objeto y también expresarlo más directamente en los mitos que inventa, ¿estamos en la psicología o en la filosofía? A mi me parece que en lo segundo, aunque él no diga ni una sola palabra sobre ello. Como los sueños que analiza Freud: su verdad no es lo que dicen sino el móvil que los compone; él tiene un fin psicológico, busca en ellos al paciente, pero también se los puede considerar en sí mismos, allí como obra litararia, porque no buscan la verdad, pero aquí como filosofía porque sí lo hacen. Se establecen asi dos niveles de estudio: la teoría de las ideas es anhelosa, porque busca un paradigma ideal irreal, pero aparte de esto, da una solución al problema de la realidad y su representación. El anhelo no se reduce al eros, es lo que se puede deducir, pero él se cree que sigue hablando de eros cuando ya se ha salido de él; está en el anhelo, que se extiende a más cosas que el eros, por ejemplo, la utopía política, que después ha de sustituirlo y a la que dedica enteramente su vejez, está basada en la idea de 'bien' entrañal. Dice que la filosofía es eros; no, es anhelo; que el bien es eros, pero es anhelo. La grandeza de Platón es el anhelo, su filosofía no es otra cosa. El anhelo se realiza en el eros pero también en la filosofía inventando mundos, como él hace, y en el arte y el espíritu. El camino que ahora estamos recorriendo es anhelo, que nos llevará de este eros que ya casi no lo es al espíritu. Para ello ha sido necesario hacerlo infinito. Hemos visto que en esta obra se contraponen el eros finito de la primera parte al infinito de esta segunda, al contrario de la tradición pagana y en la línea de la evolución hacia el cristianismo. La infinitud es imperfección, es nuestra desgracia, es el peso muerto que llevamos encima y que nos hace miserables; el infante es finito, aun el desentrañado, pues al no tener conciencia no lo sufre; el desentrañamiento nace realmente en la adolescencia, cuando nos hacemos conscientes de nuestra infinitud sin remedio; la conciencia es la brecha por donde entra la infinitud y lo anega. Platón sabía perfectamente del eros como integración —finito— , pero no le valía para alcanzar lo que pretendía. El eros finito está cerrado en sí; necesitaba uno abierto: el eros como anhelo. Mi infinitud es exigencia ilimitada; tú me quieres finito, pero yo tengo la desgracia de mi infinitud; yo te necesito finita, porque yo soy lo contrario, como mi madre Penía o Penuria, pues la infinitud es carencia infinita. Si el eros no fuese integración, el que fueses infinito sería sólo asunto tuyo, pero yo necesito completarme contigo, y no puedo si tú eres infinita carencia. La infinitud es la carencia de fin: mis demandas no tienen fin, su infinitud hace imposible el entrañamiento. Entre los dos, como se dice en el discurso de Aristófanes, alcanzamos la redondez de lo absoluto, pero es imposible si tú te hallas abierto a la infinitud. Si mi fin soy yo, soy infinito; si mi fin eres tú, estamos en lo finito. Si te importase yo y no tú mismo, no habría ningún problema, se cerraría el círculo; pero tu fin eres tú y el mío tiene que ser también tú, y así es imposible cerrar ningún círculo; yo soy tu fin y tú el mío: integración. La finitud es plenitud, la infinitud carencia; la mujer es más perfecta o acabada que el hombre; por eso es él y no ella quien plantea más problemas en la integración erótica; que la masculinidad es trascendente y la feminidad inmanente quiere decir lo mismo. Infinitud y absolutez son contrarios; lo absoluto está acabado, es finito, no tiene ninguna brecha por donde pueda morder el perro de la infinitud; la mejor imagen de lo absoluto es la esfera, de lo infinito, la línea recta. La finitud erótica no es Horacio, corroído de infinitud: es

Safo gloriosa y deliciosa. Toda la infinitud de los Pablos y los Pascales naufragaría en ella. ¿Entonces el eros es mejor que el espíritu? Lo sería si no estuviéramos enfermos de infinitud, si una mujer me hiciera enteramente finito, ya no necesitaría más. La infinitud es nuestra esencia, o el desentrañamiento. La infinitud humana es la historicidad; la finitud, la tradicionalidad. La historia me hace un momento de la infinitud; la tradición me vuelve al origen. En la historia me pierdo, en la tradición me reintegro al origen, en la historia gasto lo que en la tradición gano. La civilización griega era finita, lo eran sus dioses y sus diosas, su eros y su arte, por eso apenas necesitaba el espíritu, y el que vivía era también finito o festivo: Dioniso y sus bacantes; ésta es la gloria del paganismo perdido igual que la infancia, de la que ya antes Sócrates y ahora Platón nos está arrancando con su extrañamiento o infinitud. La finitud pagana del eros; la infinitud cristiana del espíritu; el paganismo no era suficiente, por eso vino el cristianismo y lo suplantó, el cristianismo no era suficiente, por eso volvió el paganismo; se necesitan los dos.

El eros finito me vale para alcanzar grandes metas no trasformado sino potenciado en la unión, es vivificación para grandes empresas, por eso le llamamos integración *primigenia*, porque puede *engendrar*, como dice Platón, praxis y arte, ¿espíritu también? Esto es lo que pretende Platón en la última parte del discurso, se vale para ello de un eros deficiente, que no tiene en cuenta al amado, que se sirve de él para alcanzar cotas cada vez más altas. Esta última parte del discurso tiene dos pasos. Primero: el eros platónico también en esta última etapa es deseo de la belleza: de esta manera no es el amado lo importante, sino su belleza que es similar a otra no erótica. La belleza del muchacho en general; con respecto a «la belleza de la *forma*, es una gran necedad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos» (210a); De aquí se pasaría a la belleza que reside en las *normas de conducta y en las leyes" (*210c), y después alcanzaría la meta «que descubrirá de repente» (210e), y consiste en «la belleza *en sí*» (211a); querrá decirse que no pertenece a nadie ni a nada, que es autónoma, pero es más sencillo y más comprensible decir: «la belleza misma" (Me 1 36), y aún podría decir 'la mismísima belleza'. Es lo que sueña el anhelante y es lo que lograría si se cumpliese enteramente, por lo tanto, Platón que es un idealista, se lo concede. Dice muchas excelencias de ella: que es única, que es siempre la misma, que existe siempre, que es belleza en todos los aspectos y en todas partes y para todos, que todas las demás cosas son «simulacro vano" (212a). Pero todo esto hay que cargarlo en la cuenta del encomio, porque no se demuestra ni se corresponde que lo que nosotros vivimos; hay que tener en cuenta también su carácter de «ditirambo" (36) y el «entusiasmo lírico" (ib) con que está escrito, pues esta obra es tanto poesía como filosofía, por eso aquí es donde tiene su realización mayor el genio de Platón, compuesto de ambas. No está hablando de un dios trascendente, puesto que el agente lo realiza partiendo del eros, se mantiene en la inmanencia vital; el agente es recibido por algo más grande que él, que nació en el eros como deseo de la belleza, y de su posesión absoluta y para siempre y cumple que ahora alcance realidad. Es algo que recibe al amante, aquel amado ahora engrandecido y el gozo de su realización en él, es feminidad; no es el dios masculino sino más bien la materna vida en la que el infante se realiza plenamente. Nada recibe mejor que la belleza, en nada se obtiene un gozo mayor. No se trata de una Idea, pues nos dice que el agente «contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y *vive en su compañía* (Gil: en *unión*)" (212a). Sólo puede entenderse como

la integración tan deseada y al fin alcanzada, pero genérica, puesto que no se habla más que de una persona. Ahora vemos la razón de haber elegido como punto de partida el eros unilateral, en el que sólo el amante es activo, pues ése es el modelo mejor para el espíritu, puesto que en la integración genérica no existe más que su actividad. El anhelante no puede soñar con una plenitud mayor que la que aquí inventa Platón para él; su infinitud necesitaba la plenitud de la belleza misma para plenificarse en infinito gozo. La humanidad es infinita, por eso se inventa dioses tan grandes como ella para intentar satisfacerla; la infinidad humana hace la divina. En el eros el desentrañamiento queda en gran parte sin realizar, tan sólo se lo podrá lograr en el espíritu. En él descansa al fin en tu infinito acogimiento mi infinita necesidad. El espiritual es un egoísta, puesto que no sale de sí, su infinitud no la complementa ninguna finitud ni menos todavía la infinitud de otro, dos infinitudes integradas aullarían. En la finitud del eros halla una cierta paz, pero sigue buscando, hasta alcanzar el espíritu. Dios surgió de una carencia, lo inventó mi necesidad entrañal, fue un desentrañado el primero que habló de dios: aunque supiera que su carencia era materna, ahora era tan grande que sólo una divinización de la misma podía completarlo; pero encontró opresión. Sólo la infinitud de la recepción puede satisfacer la infinitud de mi ansia: no necesitamos ningún dios todopoderoso sino ser acogidos por una feminidad toda amorosa. Tiene que ser infinita para calmar mi ansia igual, si se acabase antes, como sucede en el eros, la integración cesaría interrumpida. Para que mi dación y la recepción se integren más y más inacabablemente. Mi anhelo —materno— es infinito y convierte la recepción —materna— en infinita en la integración espiritual inmanente que supera a la primordial trascendente; mi madre no era infinita, pero mi diosa sí. La mente enajenada sólo en ti descansa, sólo en ti halla la paz, porque yo estoy en la muerte pero tú eres la vida, igual que cuando nací, madre. El (des)entrañamiento primordial sufriente en mí es lo divino en mí, lo que me hace realizarme como persona en todas las dimensiones, especialmente en el espíritu; sin él sería como los escarabajos; el eros es desentrañado es, como hijo de Penía, mendigo pero puede dejar de serlo en el espíritu. La religión, sin embargo no se reduce al anhelo, que es el impulso, pero lo que se halla es la vivificación espiritual que se corresponde con la primordial, y que Platón expresa aquí como «belleza absoluta" (211c). Nosotros estamos de acuerdo con la meta, pero no con el camino; no es cuestión de belleza objetiva sino de que uno se enamora —precisamente de aquél cuya belleza me recuerda al dios con el que estuve. Se me pide que abstraiga la forma 'belleza corporal', el concepto, pero la belleza no tiene concepto, lo dijo Kant. De todas las mesas puedo abstraer 'mesa', pero del sentimiento que producen en mí la belleza de varios muchachos sólo puedo abstrer 'belleza muchachil' como una re-presentación; y si luego me obligan a buscarle lo común con lo «virtuoso de alma" (210b), la imposibilidad es todavía mayor, porque se trata de juntar el eros, que es amoral, precisamente con la moral, en realidad se está reiterando lo que ya se dijo antes, el paso de la belleza al bien, de la dualidad vital a la mortal, del eros a su —eso sí, paulatina— negación. ¿Qué concepto puede unir todo eso? «En el vocabulario platónico 'belleza' es... 'perfección'» (Ortega 5 571), que es Norma, el eros aplastado por la Representación. No tienen nada que ver el concepto de perfección y el espíritu; el intento de por «peldaños ir ascendiendo" (211c) por la abstracción representativa es imposible que le lleve a algo que no sea una re-presentación; por ese camino no se llega a

donde pretende. En la erotización por uno y otro y otro se está ya en el anhelo, no puede pretenderse que esto sea un proceso de abstracción, puesto que después de uno y otro no se halla lo que se busca, tiene uno que pensar que jamás se alcanzará sosiego y entonces lo razonable es pensar que la realización que se busca es inalcanzable por el eros; entonces es cuando se busca esta satisfacción en el arte, en la filosofía y en el espíritu; no es que el eros sea eso, sino que el anhelo sólo por ahí halla solución; se trata del anhelo, que es *antes* que el eros, que es consecuencia del entrañal, y el entrañamiento es la sede tanto del eros como del espíritu, por lo cual, tanto derecho tiene lo uno como lo otro. El anhelo es una incapacidad de darse en el eros, no lo consigue la integración sexual, pero la genérica sí; y lo mismo el arte; no puedo alcanzar del todo la integración trascendente, pero si es inmanente sí, porque no tengo que salir de mí mismo. Si volvemos al cuerpo hermoso del muchacho y a antes todavía, al eros que me lo hace hermoso, del eros al espíritu podemos caminar porque los dos tienen en común su procedencia del entrañamiento primordial; por lo tanto tengo que ir hacia atrás: de mi entrañamiento actual al pasado y de aquí al espíritu: este es el camino único; en *Fedro* era de la idea de belleza a los bellos; aquí es el proceso contrario; pero si allí podía entenderse como del entrañamiento primordial al eros, aquí tendría que poderse entender: del eros al entrañamiento primordial. ¿Cómo podría realizarse este paso? De estar integrado con la amada a estarlo con la madre, recuperar el entrañamiento materno como origen del espíritu. Pues bien, hay un camino, pero no es de la re-presentación discursiva filosófica, es un camino que no pertenece a la filosofía, en el que las representaciones no son más que estorbo; hay que pasar a otra dimensión vital que tiene sus propios procedimientos, el camino del espíritu es la oración, que es un proceso por el que el orante se va haciendo infante y la deidad la madre; cuando se logra un entrañamiento similar al de la primera infancia, está logrado el espíritu. Tenemos un pasado divino con nuestra madre; ahora somos unos desarraigados, pero fuimos príncipes o casi dioses y podemos volver a alcanzar aquella gloria con el espíritu. Sólo por ella puedo hacer de mi madre una diosa e intento revivir aquella experiencia, aunque ella sea aquella pobre Penía, la veo con mirada de niño y la veo hermosa; para no quedar preso en los avatares de una persona, pasar de la integración sexual a la genérica, éste es el camino de la unión. Platón dice que el camino comienza en el eros: «Para adquirir esta posesión difícilmente podría tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que eros» (212b) que el Anhelo, quiere decir, no se satisface con el eros finito y él lo abre hasta deshacerlo. Ésta es la enseñanza de Platón que nosotros compartimos: la integración erótica como anhelo es el mejor camino para el espíritu. El eros es a fin de cuentas un sucedáneo del entrañamiento primordial con una mujer que siempre será ajena, la madre es más cercana, y sólo el espíritu es la intimidad total; así como el desentrañamiento es conflicto en el eros, es riqueza en el espíritu, por eso allí hay guerra y aquí hay paz. Puesto que la infinitud puede lograrla por el espíritu, puede retornar al eros muchachil y vivirlo ahora finita y placenteramente, no tiene nada que pagar, al contrario. Del eros no se puede pasar al espíritu, del mismo modo que en le evolución de las especies, del mono no se puede pasar al hombre: el eros y el espíritu son resultados finales incompatibles de una antecesor único: el entraña-miento primordial. Lo que viene a continuación es considerar la vivencia espiritual como belleza, como la mayor belleza. Vivir como belleza el espíritu, esto es lo que aporta nuevo Platón.

La belleza del eros y la del espíritu tienen en común la belleza del entrañamiento primordial, es una belleza que no la puede contemplar el agente, que sólo la vive, y es gracia y vida pura. Es una cualidad de la vida, cuanto mayor es el entrañamiento mayor es su belleza. Si en lugar de 'la belleza misma' dijera 'la vida misma', iría más al centro de la cuestión, pues la vida es sólo la del viviente, decir que en el espíritu se alcanza la vida misma, sería decir que lo somos; pero puesto que la belleza es la forma de la vida, a fin de cuentas es lo mismo. Tiene la ventaja de valorar la belleza en el espíritu, que desde el cristianismo se considera algo sórdido, de sacrificio. Platón está en un lugar intermedio entre el paganismo y el cristianismo, y llenó de luz éste. Por el eros llegar al espíritu, esto es una innovación que debió resultar sorprendente: de la belleza finita el espíritu infinito, alguna finitud le alcanzará el eros al espíritu. En cuanto al eros Platón es reaccionario, pero en cuanto al espíritu, lo erotiza y lo embellece. En al espíritu Platón se hace integral, la belleza siempre recibe; esa «belleza absoluta» (211c) es la del entrañamiento primordial; lo absoluto es negación de la infinitud. Platón ilumina el espíritu: en lugar del ascetismo, la belleza; ascético en el eros, su belleza la traslada al espíritu. Aquí la belleza no se contempla con la vista, el espíritu es siempre con los ojos cerrados, ésta es la belleza que no se parece «ni como un razonamiento ni como una ciencia ni como existente en en otra cosa» (211a): la belleza del espíritu es la que el orante vive desde dentro sin saberlo ni él siquiera. De esta manera el eros y el espíritu ya no son enemigos, porque la belleza que está en ambos es la misma, el eros es un intento de llegar al espíritu. Llamar al espíritu 'la belleza misma' quiere decir recepción espiritual, si con la belleza accedemos al espíritu, podemos llamar al Amado, a la Amada, a la Niña, a la Madre belleza pura, amable, infinita; nosotros con el arte total místico también intentamos juntar ambas cosas: el espíritu como fin y el arte como medio. En el espíritu se crean ingentes cantidades de belleza, pero el agente puede permitirse el lujo de despreciarla, porque está ocupado en algo más importante. Con la belleza sucede como con el placer, que si se busca no viene; la vida es darse y recibir, cuanto más ancha, honda y alta más bella y más placentera; el espíritu es vida en su dimensión más alta por lo tanto tiene que ser bello; es vida prístina, sin nada de representación ni de conciencia, y por ello la belleza más grande. De esta manera alcanzamos el espíritu, pero dejar el eros para alcanzarlo no es ganancia; nosotros no creemos en la tal jerarquía idealista de las alturas, por lo tanto el paso del eros al espíritu sólo tiene interés si es de ida y vuelta, es decir, si no es moral, si es recíproco. No doy el eros por el espíritu, como tampoco el espíritu por el eros: quiero los dos —no al mismo tiempo, claro— y también la praxis y el arte. A veces parece que el espíritu se convierte en escapatoria de un eros conflictivo: se vale de él porque lo metamorfosea y entonces consigue dos cosas: librarse de él y adquirir algo de mayor valía, es lo que vemos en su Sócrates. Pero eso es proclamar lo que ha estado haciendo desde siempre el deísmo: reprimir el eros en aras del espíritu, desnudar a un santo para vestir a otro. Los dos son compatibles, no tenemos porqué castrarnos, aunque siempre se dará la primacía a uno; necesitamos a la mujer para complementarnos en todas las dimensiones; también es asunto de oportunidad, para mí, ahora de viejo, es el espíritu mi mayor afán. Hay una gran verdad en el pensamiento de Platón de que del eros se pasa al espíritu, pues hace el espíritu también dualidad. No estamos de acuerdo con el método por representista e idealista, pero sí con el proceso que muestra, que es un intento de abordar el espíritu

desde la filosofía y no desde el dogma. Vamos a continuar el diálogo con Plotino, que tuvo de maestro a Platón, siguió por esta vía de abordar el espíritu desde la filosofía, que es también lo que nosotros pretendemos, es realmente el fin último de esta obra.

anhelo e inmanencia en Plotino

Así como los estoicos son una exacerbación del desarraigo socrático, Plotino lo es del anhelo platónico; ambas corrientes filosóficas se desarrollaron en una época de crisis que ha sido llamada 'de la ansiedad'; aunque la infancia es el componente más importante del desentrañamiento no depende sólo de ella, pues la integración y el extrañamiento mundanos lo pueden mitigar o acrecentar. El anhelo es erótico y místico porque es entrañal. La concepción de Platón de la vida como eros infinito se cambia en Plotino directamente en espíritu. Platón haciendo infinito el eros consigue llegar con él al espíritu, y lo alcanza porque también el eros es entrañamiento. El eros platónico 'erótico' al comienzo, se hace eros místico, conservando en lo segundo siempre algo de lo primero; Plotino sigue hablando de 'eros', pero su sentido ha sido enteramente sustituido por el de 'espíritu'. No parte como Platón del eros infinito sino de la propia infinitud del espíritu; con él se lleva a cabo una devaluación del eros y de la belleza, que tanta luminosidad confieren al espíritu en Platón, acercándonos a la estrechez vital cristiana; para los que como él buscan sólo el espíritu, la belleza erótica no es la verdadera: «Si partiendo de la de aquí abajo han alcanzado reminiscencia *de la de allá*, *no* sienten por la de aquí más que el cariño que se siente por *una imagen*" (3 5 1); el eros es sólo una llamada al espíritu, la belleza es inecesaria: «El eros es la actividad del alma tendiendo *al Bien*" (3 5 5). Plotino convierte el anhelo erótico platónico en místico haciendo la belleza 'bien'; en Platón el bien es sólo gnoseológico y moral (*Rep*) y la belleza, erótica, y aunque los hace iguales, es la belleza quien manda y, por lo tanto, el eros; con Plotino la belleza desaparece engullida por el bien que no es moral sino vital, y consiste en la identificación con el Uno, hacerse pura dación como él. «El alma tiene el eros a punto, no aguarda el aviso de la *belleza de acá*, sino que teniendo el eros, aunque desconozca que lo tiene, *anda siempre buscando aquél* y anhelando dirigirse hacia él, mira desdeñosamente las cosas de acá» (6 7 31); no necesita excitarse con sus bellezas, ya lo está por su entrañamiento; por lo tanto no necesita de la reminiscencia platónica. Plotino supone un paso radical hacia la deserotización cristiana: «Los amados de acá son mortales y nocivos, son amores de simulacros y versátiles... Allá en cambio esta el *verdadero Amado*" (6 9 9). Plotino piensa como los cristianos que la totalidad sólo es alcanzable por el espíritu, pero existe también un paraíso del arte y del eros igual de vital. Además no puede decirse que el espíritu sea el cielo sin más, sería muy bobo si fuera así, en todo se necesita gozar y sufrir, de lo contrario monotonía; en él hay extrañamiento y desarraigo lo mismo que en el eros y todavía más terrible, las religiones están llenas de conventuales de existencia fracasada; además decrece con la edad lo mismo que el eros, y el que era un gran santo en su plenitud de viejo se convierte en una sombra. El espíritu no es la panacea, no podemos hacer nuestra vida entera de él, y no es enemigo del eros sino que lo necesita, lo mismo que el eros necesita al espíritu. Si el eros fuese enteramente integral o con muy poco extrañamiento, el espíritu apenas sería necesario, la pareja erótica se realizaría enteramente en el eros, y el espíritu quedaría reducido a algo secundario. Es necesario, no sólo porque es la culminación de la vida, sino

también porque compensa la imperfección de los amantes. Para ello es necesaria una cierta ascesis, como dice el deísmo, apartarse de la criatura para alcanzar al creador, en nuestro caso al orante mismo. Separarse sobre todo del eros, que es integración sexual fácil, placentera, pero que no alcanza el entrañamiento infinito que el espíritu intenta. Nuestra ascesis no consiste en renunciar a aquélla, que es fuente de plenitud vital, pero sí en no considerarla única, e incluso a servirnos de ella para ésta; no dejar el eros por el espíritu, pero sí una vez logrado y afirmado el agente en éste, que aquél ocupe un segundo lugar. Si uno antes exigía la infinitud a la amada y se producían conflictos, ahora la alcanza en el espíritu y a ella le pedirá sólo lo que da de sí el eros, y lo mismo al revés; el espíritu tiene la virtud de desmadrarme de mi compañera y dejar de hacerle a ella y a mí mismo la vida imposible, porque esas exigencias desmesuradas ahora me sirven para alcanzar el entrañamiento genérico. El desentrañamiento se convierte así, de pernicioso en beneficioso, pues es la fuerza motriz del espíritu. Pero afirmarme en él, tener mi ser en él de manera que el eros alcance sólo el papel que le corresponde, no la desproporción que le concedía, exige un renunciamiento doloroso al vivir desentrañal anterior, que considero como el eros mismo, cuando es su imperfección; pongo el desentrañamiento en mi diosa, le exijo a ella que es lo mismo que exigirme a mí. y hacia mi amada puedo entonces volver una cara más amable, más apacible, tal vez menos intensa, pero también menos imperfecta: ésta es la ascesis vital. Para lograrla necesito conseguir una autosuficiencia entrañal de la que ahora carezco, en eso consiste el camino del espíritu para nosotros, que alcanza también la paz erótica. Entonces además de la integración con mi compañera, habrá en mi existencia otra más íntima pues en el espíritu es como si hablase cara a cara con la vida misma. Del anhelo sólo se puede sanar con él y la experiencia de los místicos lo demuestra; por lo tanto es aquí y no en el eros en donde tenemos que hallar la realización última. La infinitud es una cualidad del anhelo, que es inacabable, que jamás se satisface, que puede sosegar un momento, pero en seguida vuelve a las andadas: nadie la ha caracterizado mejor que Platón: es Penuria, y como no hay otra muerte que el extrañamiento, en esto consiste a fin de cuentas; la infinitud es extrañamiento con el que el eros no puede y sí el espíritu. eros infinito o roto, porque no es capaz de darse del todo; infinitud es lo mismo que extrañamiento: infinito o extraño. El desentraño jamás se realizará enteramente en el eros, y sí en el espíritu porque en él la integración no es con una persona ajena sino con la propia recepción. En esta recepción la amada puede comprenderme desde dentro; su infinitud reside en que es capaz de recibir toda mi malhadada dación. Yo suplico a mi recepción que me ayude y siempre —en asuntos inmanentes— la alcanzo. Pero si el espíritu es entraña-miento, no se entiende por qué hay que partir para alcanzarlo del extrañamiento, cómo un enfermo puede alcanzar mayor salud que un sano. Decimos que el espíritu es entrañamiento pero que exige el extrañamiento porque se basa en el (des)entraña-miento en el que están ambos. Aun el infante más desentrañado se ha sentido entraño. En el desarraigo absoluto no habría nada de entrañamiento, pero tampoco vida; pero hay mucho desarraigo en el anhelo y es compatible con el eros, el arte y el espíritu. El extrañamiento me hace desear más el espíritu; en este sentido la pobreza es riqueza, pero sobre todo porque con respecto al espíritu, no es que me falte algo sino que me sobra mucho extrañamiento. La infinitud es anhelo, es decir, extrañamiento; por lo tanto el espíritu es consecuencia de una defi-

ciencia, pero no es la misma deficiencia; al infante que se sabe unido a su madre nada lo extraña, si yo tengo confianza plena en ella me mostraré al mundo sencillo, sin defensas, no las necesito. El problema está en el exceso de defensas; si yo pienso que la vida es todos los demás, que son mi diosa ellos lo mismo que yo, aunque haya dificultades las enfrentaré con sencillez, sin enajenarme ni alienarme; yo no necesito que mi diosa sea todopoderosa, me basta con que sea una niña. Se ha hecho infinito al dios, pero infinito es el fiel, que en la oración intenta sanar de su mal. Yo no necesito ningún dios infinito: sí alguien que me comprenda, rezo para librarme de la angustia, del odio, de la soberbia, etc., no para que me toque la lotería. Y ya el hecho de pedirlo es el principio de su cumplimiento, y no desde fuera sino desde dentro, desde donde se hace. En realidad se lo pido no a un dios extraño sino al único que puede concedérmelo: a mí mismo. El espíritu es esto: la oración, crecer en ella limpios de extrañamiento, lograr la paz. La unión con la vida y la potencia a que ella da lugar, y la comunión y la vivencia de totalidad. El espíritu es el fruto de la integración genérica lograda en la oración. Ese dios todopoderoso implica un fiel todo miserable, cuanto más de lo uno más de lo otro, puesto que necesitáis un dios todopoderoso, os lo voy a poner para que os oprima, dice el sacerdote, y nos inventa el dogma y la amenaza y entonces a aquella infinitud mía de ansia se le rellenan con piedras las fauces; en lugar del dios como sacerdote y dogma nosotros proponemos una diosa madre o niña, que acogen sin someter. El más necesitado es el más maltratado: los endemoniados, los cojos, y también los últimos serán los primeros. La mano del buen Jesús me salvaría, pero la roña tengo que arrancármela yo y para ello es bueno tener una madre divina que me entrañe, que me enseñe, igual que los que no coitan bien necesitan una hembra hábil y amorosa que los vaya adiestrando; haría falta una puta del espíritu, una Diotima que me condujera, pero no con discursos sino con su propia recepción: que pusiera su espíritu con el mío, ella recibiéndome y yo dándome. Pero el espíritu no es como el cuerpo: es una integración como el eros, pero genérica. Sexualmente sólo puedo integrarme eróticamente; sólo en la comunión podemos ayudarnos otro(s) y yo, pero en la unión la oración es más profunda. Por lo tanto tengo que valerme de mi propia recepción; el mal está tan dentro que ni una madre podría; sólo la oración me lleva a darme, haciéndome niño. Hay todo un pintoresquismo: que se vean luces, sonidos, visiones, profecías, milagros, de todo eso que no es más que la anécdota no hacemos caso; lo que sí importa es el entrañamiento mismo, la unión, convivir íntimamente con la diosa, que es la vida y por lo tanto la humanidad misma. Es la recepción materna a la que pongo fuera de mí y le suplico. La inmanencia tiene la ventaja de que no se te obliga comulgar con ruedas de molino, y el sacerdote no se te cuelga; en cuanto al dios mismo, sería inofensivo, puesto que es la recepción de mi integración genérica, me consolaría; sin embargo durante milenios ha estado oprimiendo a la humanidad: el sacrificio es la muestra, en su presencia te maltratas, haces de víctima, ejerces de pecador, te relacionas con el dios enajenadamente; en lugar de la recepción que necesitas, levantas ante ti a un tirano al que le alzas catedrales y tú te arrastras, y para cuando te mueres te tiene preparada una trampa. El mal de la humanidad es el desentrañamiento, por el que se le hace pagar, y entonces somos doblemente desgraciados. Si no tuviéramos religión sólo seríamos desgraciados una vez; pero si la deidad es la vida, el mal es causa de un bien, el espíritu y también el arte y otras extensiones. Ése es el mal de la trascendencia,

que me hace pagar caro el espíritu; en cambio la inmanencia me la regala; con respecto a ella Plotino da un paso adelante respecto a Platón, de inmanencia menos osada, y que lo hace actual. En el espíritu el alma «llegará *no a otra cosa, sino a sí misma*, y de ese modo, no estando en otra cosa, no estará más que en sí misma. Ahora bien, estar en sí misma sola y no en el ser, es *estar en aquél*. Porque uno mismo se transforma *no en esencia*, sino en algo *más allá de la esencia*, en tanto que trata con aquél. Si, pues, alguien logra verse *a sí mismo transformado en esto, tiene en sí mismo una imagen de aquél*" (6 9 11). La deidad es inmanente; yo transformado, yo espiritualizado, esto es Dios. 'Estar en sí mismo... es estar en aquél', por lo tanto aquel está en mí mismo siempre como posibilidad y en el espíritu como realidad. Dios está fuera cuando yo no estoy con él, cuando lo llamo viene; y también: Dios está dentro y yo lo pongo fuera para rezarle. En el espíritu no hay representación y por lo tanto mi relación con la deidad no puede ser representativa, por lo tanto se está 'más allá de la esencia', nosotros diríamos, 'más acá', en el origen infantil con la madre tampoco la había. Plotino se vale de la trascendencia como medio de expresión, pero su vivencia es inmanente: «Cuando *poseído por el dios* proyecta, para verlo, el objeto de su visión, *se proyecta a sí mismo* y mira una imagen embellecida de sí mismo" (5 8 11); toda la mística deísta es necesariamente, como mística, inmanente y sólo externamente trascendente, y lo primero es la realidad de lo que se vive y lo segundo la ficción y el dogma impuesto por la religión que sea. Así como el eros es inmanente —una vivencia primordial lo ha hecho— en Platón, en Plotino, que lo reconvierte en espíritu, también ha de serlo, el espíritu depende de una primera vivencia, lo mismo que en Platón sucede con el eros; Plotino convierte el eros — inmanente— en espíritu inmanente, la causa de que Plotino conciba el espíritu como inmanente es que se vale del mismo concepto de 'eros' platónico. La deidad no está fuera, pero tampoco dentro, en donde sólo hay visceras; es mi recepción, quiero decir que es la que propicia mi búsqueda, es mi actividad receptiva, y la actividad no está dentro; si me recibe es que no está dentro, si es mi dación la recibida, pues darme es salir de mí. La vida no es un lugar dentro o fuera, es la actividad de darse y de recibir. Y como en Platón es la reminiscencia el camino para llegar a la vivencia espiritual. La erótica se produce cuando el hijo o hija se enamora; la mística es más compleja y comienza un largo proceso en el que se va recuperando la infancia. Cuando la deidad se va haciendo igual de necesaria al orante que lo era al recién nacido. Una necesidad así ahora es imposible satisfacerla en el eros, pero el anhelante lo pretende. ¿Y en el espíritu? El deísmo intenta conjurar esta insaciabilidad poniendo como recepción a un dios infinito: el bebé de un lado y el omnipotente del otro, infinitud por ambas partes: 'pide que esos montes se vayan de delante y te lo concederé', convierte al fiel en un malcriado. Como yo tengo que darme infinitamente necesito una recepción infinita, pero,¿por qué necesito tanto? precisamente porque no me doy nada, nadie puede darse de tal modo, mi dación no es más que una exigencia constante, nadie tiene derecho a darse de esa manera, ni siquiera el fiel. Como la deidad es infinita, piensa el deísmo, satisfará todas mis necesidades, me hará gozar infinitamente, por lo tanto el anhelo sería perfección, porque me realizaría más. Pero ni la oración ni el espíritu consisten en pedir, sino en integrarse: que recibas mi dación sencilla, pequeña, por lo tanto, también finitud, el anhelo es la necesidad que tengo de ti, no que necesite muchas cosas, pero sí que tu recepción sea íntima,

que llegue a mi entraña a donde ningún ajeno llega. Se piensa en una infinitud positiva para el dios que hará en mí otra igual: «En este caso, el eros no está limitado porque tampoco lo está el *Amado*; el eros será un eros *infinito*» (6 7 32); pero la infinitud es imperfección, yo quisiera darme finitamente, como en el eros, descansar de mi condena y de mi muerte en tu cuerpo, en tu sonrisa, en tu paz. Lo finito se integra con otro finito y se completa, la infinitud es eterna carencia, no lo podrá hacer jamás; sería terrible un eros así, un coito espiritual que no acaba jamás, de lo que se está hablando aquí es de la infinita carencia de Penía, que se pone a soñar. Que la integración sea *absoluta*, es decir, que no tenga límite en su anchor, en su hondor y en su altor es cuestión de los integrantes, que el uno pueda darse absolutamente y el otro absolutamente recibir; finita, pero absoluta, no una infinitud lineal que no se propicia ni llega a un tránsito y no sosiega, que es una condena o una inmovilidad: «De la visión de allá no hay ni fatiga ni saciedad como para que el vidente desista de ver" (5 8 4); necesitamos que el dios sea infinito, porque infinita es nuestra angustia, pero lo que sosiega es la finitud. Si la demanda no cesa no cesará la recepción, pero estará esclavizada, y si ella también es infinita, entonces ya, la locura. En el eros sosiega la dación y sosiega la recepción, yo no estoy siempre pendiente de mi mujer ni ella de mí, y lo mismo en el espíritu: la oración progresa, alcanza el tránsito y después sosiega. No entendemos por qué se dicen esas cosas como 'cielo', 'unión beatífica', expresan sólo el anhelo del que lo dice. Por lo tanto no necesitamos a un dios todopoderoso sino a una madre comprensiva. En el eros no logramos esta comprensión, por eso recurrimos al espíritu. Pero si no]a logramos es en gran parte por nuestra incapacidad dativa, ¿por qué nos va a ir mejor en el espíritu? Si además nuestra carencia viene de la infancia, ¿qué es lo que puede hacer que en el espíritu sí? Parece que no vale la pena ni intentarlo, fracasaré como en los otros dos casos. Para entenderlo, tengo que diferenciar esos dos entrañamientos sexuales del místico, que es genérico y yo soy una persona introvertida, y me defiendo mejor en éstos. Yo me doy bien en la poesía, precisamente porque no lo consigo en la praxis ni en el eros; con la expresión recogida en mí mismo remedio y me consuelo de la otra. Lo mismo en el espíritu. El que no haya triunfado en el eros es una acicate para que lo consiga en el espíritu. Pero si tengo ya el arte para realizarme, a qué buscar en otra dimensión? Es que yo no tengo carencia en la expresión, sino en la recepción, que es lo más importante del espíritu. No me siento recibido profunamente por nadie, por eso necesito rezar a mi diosa, para que ella lo haga, cuando el anhelo me ahoga, como madre y yo soy su niño, y cuando me hallo más potente, como niña y yo el viejo loco de mi obra poética. De esta manera voy conjurando mi desentrañamiento, intentado la unión, en la que el agente depende absolutamente de la deidad, vive siempre con ella, no puede apartarse ni un momento de ella, ella únicamente ocupa su pensamiento y su sentimiento, en su paz duerme, despierta, pero no le exige nada, no necesita nada, es él quien se da gratuitamente. La oración es, por lo tanto, el proceso inverso del crecimiento infantil, la identificación del adulto con el infante que se fue. «¿Dónde, pues, y cuando conocí yo por experiencia mi vida bienaventurada para que la recuerde, la ame, la desee?» (555), se pregunta Agustín, pero su dogma no le puede responder; yo busco la vivencia espiritual porque ya la conozco del entrañamiento primero, busco el paraíso que conozco y la deidad es un medio, ahora no me serviría mi propia madre, pues ya no es para mí la diosa que era de niño;

sólo de ella puede decirse esto tan hermoso y tan verdadero:

«Tarde os amé, hermosura *tan antigua y tan nueva*, tarde os amé. Y he aquí que Vos *estabais dentro de mí*, y yo de mí mismo estaba fuera. Y por *defuera* yo os buscaba... Estabais conmigo y yo no estaba con Vos... Pero Vos llamasteis, gritasteis, derrumbasteis mi sordera; centelleasteis, resplandecisteis, ahuyentásteis mi ceguera; derramasteis vuestra fragancia, la inhalé en mi respiro y ya suspiro por Vos, gusté, y tengo hambre y sed, me tocasteis, y encedíme en el deseo de vuestra paz» (562)

Toda esa actividad es sólo del orante, pero él la pone fuera, como dice Plotino, es su dación llamando y creando la recepción, es el maravilloso arte de la oración; si yo lograse recordar mis sentimientos primeros hacia mi madre, ningún dios ni diosa sería tan resplandeciente; en la memoria están, los guardo en «en ciertos maravillosos compartimentos y celdas, de donde las extrae la mágica evocación del recuerdo" (532); si yo lograse recuperar mis sentimientos primeros ahora mi diosa sería como mi madre entonces; la oración consiste en recordar el entrañamiento primordial, pero también recrearlo, tengo que valérmelas solo, que reinventarlo solo, pero allí está el impulso fundamental, y nada podré sin él, por eso pongo lejos lo que está en lo hondo mí, que no puedo alcanzar; está lejos porque no puedo llegar a el para integrarme. La infinitud es anhelo y es nostalgia de algo que hemos vivido y que ahora no tenemos; la religión es religación, volver a ligar lo desligado o desentrañado; si no hubiera desentrañamiento no la habría, no la hay en la naturaleza.

«*Lo de allá es lo de antaño*... nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la Esencia universal, éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto» (6 4 14).

En la esencia de la humanidad está no sólo el (des)entrañamiento sino también la religación, por eso Plotino nos exhorta:

«Huyamos pues a la *patria* querida... zarparemos como cuenta el poeta... que lo hizo Ulises» (1 6 8).

Los mitos y las leyendas hablan también de este nuestro mal de infinitud. Plotino es el primero que convirtió a la Odisea en símbolo de él; después otros se valieron también de este símbolo: *La divina comedia*, el *Quijote*, *Fausto* son otros modos de expresar este nuestro anhelo; y antes de todos el más enternecedor, *Gilgamés*. Pero el párrafo anterior continúa: «nuestro Padre está allí" (1 6 8), y eso no es verdad, allí estaba sólo la amada, la sucesora de la madre a la que él sin saberlo buscaba: «Nos contaba él mismo por su propia iniciativa... que hasta el *octavo año* a partir de su nacimiento, pese a que acudía ya a la escuela del gramático, solía visitar a su nodriza y, descubriéndole las pechos, se disponía a mamar de buena gana; pero que, comentando una vez alguien: '¡qué chiquillo más travieso!', *lleno de vergüenza*, se retrajo» (Vida 3); habrá sido esto lo que le obligó a trasladar sus amores; a esa edad está ya delimitada la dualidad genérica, el dios de Plotino tenía que haber sido una diosa, y en la conversión del anhelo materno en paterno consistió la elaboración doctrinal. Si le descubría los senos y mamaba de aquella mujer no era por recibir alimento sino su cariño, ella lo había criado y lo amaba y él se refugiaba en sus brazos como el bebé de antes, pretendía

volver al comienzo, a lo que luego platónicamente llamará 'cielo' y tendrá que convertirse en alma para poder volar a él. Estaba en el entrañamiento primordial mismo, pero a destiempo; quiere ello decir que lo necesitaría ya siempre, que el eros no sería suficiente para apaciguarlo, que tendría necesidad de un buscar más lejano, un hallar más azaroso. El Uno por una parte es el dios trascendente origen del universo; y por otra es el espíritu en el que se puede saciar el anhelo. El aunamiento es desentrañamiento: o bien anhelo inalcanzable o bien desarraigo y desamparo. ¿Por qué no el dos, que es integración, confortación, mutuo vivificarse, paz? ¿Por qué el despavorido uno represor? Si era la suavidad de las tetas lo que Plotino quería de niño y no se saciaba, ¿por qué después elige la prepotencia del Uno que no hace ningún caso de él? Con el dos hay dualidad de paz, quietud a la que se ha llegado por una propiciación; ahora se halla en el tránsito, después volverá al estado habitual, por lo tanto, se trata de un momento de un movimiento, pero él no lo reconoce así. Ha de ponerle el ídolo, y de esta manera aquel entrañamiento primordial suyo tan prolongado por tan insatisfecho, se irá haciendo espíritu, que es un darme o un recibir para que el otro, que soy yo, me complete, un entrelazamiento conmigo mismo, una paz, una calma del mundo, un regreso a la vivencia materna teniendo tristemente como medio al usurpador: «Porque dondequiera que apliques tu potencia receptiva, recibes desde allí al Omnipotente, del mismo modo que si sonase *una voz que llenase un desierto*" (3 8 9); no hemos tenido otra posibilidad durante milenios. Ahora hubiese podido poner en el altar a su nodriza, y en lugar de 'Uno' llamarle 'Dos'. De esta manera la miserable identificación sería sustituida por el recíproco entrañamiento, entonces sí estaría en el verdadero retorno a su Ítaca. Tanto en Plotino como en Espinosa la deidad y sus atributos o procesiones son una hipótesis explicativa de los propios intereses, en el primero místicos y en el segundo éticos. Por lo tanto lo más aparente es lo secundario, el aspecto trascendente del Uno, que no hace más que servirle de coartada y de parapeto protector para poder expresar el espíritu que el siente como inmanente; por eso el Uno. No tiene más remedio que valerse de las ideas de entonces y la filosofía más cercana, que era la de Platón al que en la antigüedad se empeñaron en juntar con Aristóteles, siendo incompatibles: el primero es anhelo erótico y el segundo pétrea sustancia, pero pensaban que a Platón le faltaba un dios encima, al que llamaron Uno y al que quedaba así supeditado el Bien y la Belleza: Plotino hereda, pues, este Platón coronado sustancialmente. Para él el Uno se convirtió en la imagen del sabio en la quietud del éxtasis: «solitario en su solio empíreo, ése sí que es el verdaderamente libre" (6 8 21). Es el 'amado inmóvil', para expresar la quietud y la paz de la unión; por eso tiene que decir, contraviniendo a Aristóteles, que el Uno «no se piensa a sí mismo" (6 7 38), por la divina inconsciencia en que el extático se halla. «Él mismo era *una sola cosa* sin tener en sí diversidad alguna ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otras cosas, porque ningún movimiento había en él... ni un pensamiento... sino que, como arrobado o endiosado, se quedó en soledad serena y en estado de imperturbabilidad... en reposo absoluto" (6 9 11). Lo positivo para el espíritu es que pone toda la actividad en el amante, más todavía que en el eros platónico que le sirve de modelo: el amado es «eros de sí mismo» (6 8 15), es decir, puro narcisismo; no le importamos nosotros nada, «tampoco le importaría si lo originado no se hubiese originado" (5 5 12), lo cual expresa muy bien nuestro desvalimiento respecto a él; resulta una imagen del egocentrismo infan-

til, el niño Dioniso y nosotros alrededor como las bacantes: «Cuando *miramos hacia él* es cuando alcanzamos 'la meta y el descanso' y dejamos de *desentonar*, mientras danzamos *en su derredor* una danza inspirada" (6 9 8); él es el origen y el fin, pero hay otra espontanea y vital, la de nosotros mismos. El amante platónico se nos ha convertido en una mujer toda ella pura recepción que no vive más que para su Amado o su Divino Esposo que es su amo, y él o ella la esclava: «Una vez que el alma ha recibido en sí el efluvio emanado del Bien, se siente atraída, extática y aguijoneada, y nace el eros» (6 7 22); todo pertenece al amado; el amante platónico era dativo, el plotiniano es receptivo, nos estamos acercando al cristianismo. El Uno es el amado; el amante contempla y engendra: poesía, filosofía. "Todos los seres aspiran a la contemplación» (3 8 1), todos son recepción del uno inmóvil; «la acción surge por mor de la contemplación" (3 8 6); «la naturaleza es contemplación» (3 8 3). Se imagina uno un teocentrismo con las plantas y los animales y las personas contemplando al Uno, es decir, al santo en éxtasis, su expresión; una cultura enteramente contemplativa, muy diferente de la racional que soñaba Platón, con la idea de bien o inteligibilidad, como centro. El Uno es un enorme falo y todos alrededor como hembras deseándolo. La vida en Plotino es estática contemplación: «Estando las demás (cosas) alrededor de él, no centrando él su mirada en ellas sino ellas en él" (6 8 16). Es una doctrina solar, en Platón el sol, se refiere a la luz, en cambio en Plotino se trata del mismo sol, el Uno; la luz en Platón nos permite entender el mundo, en Plotino el sol nos permite contemplarlo a él: ésta es la parte de retroceso de su doctrina, más inmanente que la de Platón, pero también más deísta. La naturaleza toda en quietud contemplando y en esa contemplación engendrando y todo en la inmovilidad y en la paz, es un mundo celestial; todos menos el sabio que masculinamente se identifica con él: «Porque el vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión" (1 6 9). Para poder recibirlo hay antes que identificarse. Como esa dación no recibe hay que limitarse a contemplarlo como bobos, y de esa manera estamos todos parados inmóviles; en cambio si también recibiera nos integraríamos y todo comenzaría a moverse. Todos contemplando, el mundo puro anhelo ¿sin ningún desarraigo? Como Platón, Plotino apuesta por la identidad, nunca por la dialéctica: hacerse igual al Uno, que pongo fuera como modelo hasta ser uno como él, perfeccionismo moral; nosotros abogamos por el movimiento dialéctico que es crecimiento: yo te hago a tí y entonces tú me haces a mí y los dos crecemos y cuanto mayor es mi necesidad mayor eres tú y al revés; se pasa así de una propiciación a un tránsito y a un sosiego; el suyo es un lineal perfeccionismo. Sin dialéctica no hay movimiento: todos los seres puesta su perfección en el Uno, teniéndolo como arquetipo para su quieta unidad. Pero contemplando el Uno inmóvil nuestra danza se parará; la unidad es soledad mortuoria, la vida es actividad y no la hay sin integración; el Uno es sólo un polo, el otro es el agente; el uno sirve para hacer de él dos, porque él solo no es más que la mitad que pongo para integrarme. «Del mismo modo que acá los enamorados se configuran *a semejanza de su* amado... así también el alma está prendada de aquél" (6 7 31). Esta no es la doctrina de Platón, el amante es el que carece de la belleza y por eso la desea; los amantes no se identifican, se integran, yo me afirmo como varón y ella como hembra; cuando yo soy dación ella es recepción y al revés. Pero en Plotino tanto el orante como el amante pretenden no sólo ser semejantes al amado sino ser uno solo con él:

«Una imagen de ello lo vemos en los amantes de acá deseando fundirse con *sus amados* (6 7 34). El amante erótico no puede hacerse el amado, pues entonces desaparecería el eros; él piensa que los amantes no pueden pero el místico sí. El espíritu es integración genérica, por lo tanto puede lograr una unión mayor que la sexual, pero no la unidad entre ambas pues entonces el movimiento de la oración se pararía. El Uno y el agente son siempre dos, pues el Uno no pierde jamás su individualidad, por eso es uno; yo lograré 'fundirme' o integrarme con él sólo si es capaz de recibir mi dación, y tal como expone su doctrina es imposible, por eso opta por la identificación. Hacerse uno con el Amado es la imposibilidad típica del anhelo, no le basta con integrarse, por eso es siempre anhelante: porque no se conforma con la integración, porque lo quiere absolutamente todo; y es imposible tanto en el eros como en el espíritu, pues aquí hay también una dualidad y un darse y un sentirse recibido, y si esto desaparece no hay mas que suicidio. Para justificar este anhelo Plotino se vale de imágenes visuales: «El objeto visto no lo ve el vidente ni lo discierne ni se representa dos cosas, sino que... es una sola cosa con él» (6 9 10); en la contemplación desaparece el agente, sólo lo visto es; pero en la unión se cierran los ojos, por lo tanto no nos vale esa imagen. La visión no es una imagen adecuada, pues se considera que lo único importante es lo visto, el agente desaparece, nosotros reivindicamos la dación que hace la recepción; mejor es figurar la unión con imágenes más móviles, "Así: una sola cosa con él, como quien hace coincidir centro con centro... *mientras coinciden, son uno solo*; son dos cuando se separan" (6 9 10). Son diferentes cuando yo no me hallo en su dimensión; son lo mismo cuando me hallo en ella. Pero aún allí sigue siendo diferente o trascendente mientras no alcanzo del todo la unión, entonces podemos decir que el espíritu es inmanente; cuando cesa, la deidad vuelve a estar lejos, se hace de nuevo trascendente, pues aquí no se plantea que yo y la deidad seamos lo mismo sino que la deidad podemos considerarla como inmanente o como trascendente y en los dos casos estamos en la verdad, dependiendo desde la dimensión en que hablemos. Pero así como en el eros no podemos decir que cuando coitamos somos uno, tampoco podemos decirlo en el espíritu; lo que se dilucida con esa imagen es que se puede entender la oración como integración trascendente o como integración inmanente o genérica, y que se está en la verdad cuando se entiende la unión de esta última manera. El orante parte del uno al dos, como uno no puede orar, no puede establecer ninguna dialéctica, la oración no puede crecer; con la integración sí, hasta que el orante llega a ser recibido enteramente, como el infante por la madre, entonces halla la paz; La unión puede llegar hasta el éxtasis en este sentirse recibido, hasta la compenetración completa del uno en el otro, pero siempre serán dos; sólo podrían ser uno si se devorasen, y siempre es el pez grande el que se come al chico. ¿Este aunamiento es edípico o orestiano? Lo creo edípico: el agente aunándose devora a lo otro, se trata de matar al padre y ocupar su lugar, que tendrá que ser con *la* madre; con el Uno no se integra, lo susitituye, tendría que integrarse con la madre o la nodriza sustitutoria. No puede ser orestismo, que se integra con el padre, porque aquí no hay sino sustitución. Yo no pongo en duda las vivencias o santidad de Plotino mucho mayor que la mía, sino su explicación, entonces todavía no había nacido Freud, no es que yo sea más listo; veamos este otro hermoso símbolo: «Quien se adentró ya en el *interior* del sagrario dejando atrás las estatuas que hay en el templo, que son las primeras que aparecen de nuevo al salir del sagrario

después... de aquel encuentro no con una estatua, sino *con el original mismo*» (6 9 11). Mi recepción es trascendente fuera y es inmanente dentro. El problema es que a veces está dentro y a veces fuera, y que los que oramos a la vida optamos por lo primero y los que oran a un dios lo ponen fuera; de esta manera vemos que los dos tenemos razón, siempre que no nos salgamos del espíritu, pues realmente ¿la deidad es inmanente o trascendente? El orante deísta que lo vive fuera en el comienzo de su oración, si llega a la unión, lo vivirá dentro, y esta es la innovación de Plotino. Como lo llamo y no viene, pienso que está fuera. «Es menester desplazar la mirada, *mirarse a sí mismo*, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico consigo mismo» (5 8 10); pero esto no quiere decir que la dación y la recepción sean lo mismo sino que ambas están en mí. Se concibe al agente como viviendo fuera de su centro, y cuando llega al centro alcanza el espíritu. Otra prueba de que la unidad se refiere a la inmanencia: «El hombre perfecto va ya camino de la unidad y de la serenidad... y todo le es interior" (3 8 6); «se dio cuenta de que llevaba consigo algo de aquél y entró en estado de nostalgia. Como los que con el retrato del ser querido se sientan movidos al deseo de ver a su amado en persona" (6 7 31); la foto es la trascendencia y la persona la inmanencia; el dios de fuera es la recepción genérica. Si el espíritu soy yo mismo, a qué hablar de ningún dios que manda y gobierna; pero el no alcanzó esta actitud radical, pensable sólo después de la afirmación nietzchiana, sin embargo la revolución copernicana del espíritu está ya en él; se halla entre la inmanencia y la trascendencia. Vamos a concluir con el célebre último párrafo de las *Enéadas* para ver si se trata de identificación o de integración:

> «Y esta es la vida de los dioses, la de los hombres divinos y bienaventurados: un liberarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y un *huir solo al Solo*».

Parece identificación: yo me aúno con el, me hago él y desprecio todo lo demás; me identifico con lo más hondo de mí, me hago enteramente él, aquello que era lejano en mí lo voy haciendo cercano; el amante se identifica con el amado, se hace hermoso como él, se hace él mismo, desaparece el amante convertido en el amado; pero puede verse mejor como integración, el Solo se está quieto, porque no es más que imagen de mi recepción, la relación es entre mi dación y ella, entre el *solo* y el *Solo*. El orante escapa del mundo y va a donde está el espíritu, a lo interior del sagrario, a su recepción heredera de la materna. 'Huir' significa librarse y también 'darse' al Solo; por lo tanto no se trata del Uno expresándose importándole un bledo todo lo demás, sino que recibe, aquí tenemos un Solo que va a dejar de serlo, pues va a recibir al solo que también va a dejar de serlo. Se va a producir la integración solo/Solo como dación/recepción. La soledad de ambos significa que se trata de integración genérica, en la que ningún extraño interviene. Aunque es verdad que la última enéada no es lo último que escribió Plotino, sí lo es que su compilador, que conocía bien su doctrina y su espíritu lo puso así para indicar que lo culminaba. De todas maneras tenemos también lo último que dijo y podemos comparar ambos textos: Le recomendó a un discípulo «que se esforzara por *elevar* lo que de divino hay en *nosotros* hacia lo que hay de divino en el *universo*" (*Vida* 2 25). Pero lo que de divino hay en el universo es lo que de divino hay en nosotros, pues hemos visto que lo que está fuera está dentro, que la transcendencia es inamanencia. No tengo que unirme

con algo de fuera sino con lo más mío de mí mismo: «Si lanzándote hacia él, dieres con él dentro de ti mismo" (3 8 10). Hay en Plotino muchas pruebas de que su enseñanza secreta es la inmanencia: «Convertirse a sí mismo en el objeto de la contemplación" (6 7 15); «ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena" (5 3 17). Lo divino universal es lo divino propio. Algo necesitante se encontrará con algo que lo recibe; la recepción puede ser considerada trascendente o inmamente, pero se trata de integración, no de identificación. La unión consiste no en una simple contemplación externa, tampoco en que la dación intente hacerse semejante a la recepción, pues la desproporción lo impide; sí en el esfuerzo que hace el agente para ser recibido, como el infante que llora para que la madre lo acoja. Hay aquí bien delimitadas una dación y una recepción y en ninguno de los dos textos se habla de que sean una, no se trata por lo tanto de anhelo y sí de entrañamiento; para la identificación es suficiente la contemplación, pero en lo que dicen ambos textos no se trata de contemplar la presencia narcisa del Uno, tampoco de recibir a alguien al que yo soy indiferente; hay una contradicción maravillosa en decir que al Uno no le importo nada y que lo que contemplo fuera está dentro, que el Uno soy yo mismo. No le importo nada al centro del universo, que soy yo mismo.

§ 19. *En la búsqueda de una dialéctica vital*

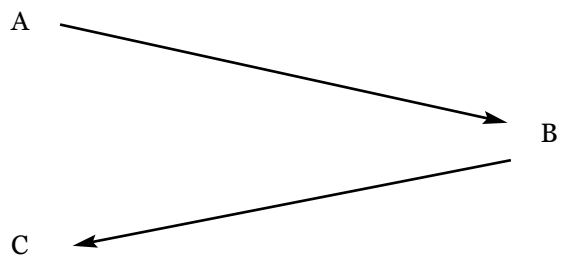
> «La madurez intelectual de Europa es Hegel... Por eso toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel»
>
> (Zubiri, *Nat* 225).

dialéctica analítica hegeliana

Hegel es mi juventud, ya bastante avanzada. Le pregunto a Carmen qué le sugiere y me dice que Navaluenga, con Diana reciennaciente —ahora tiene treinta años, el tiempo no ha contado en la elaboración de esta obra. Entonces ni el marxismo ni el existencialismo me interesaban; había pasado de la mística hindú a Gandhi, pero quería un sistema filosófico no deísta, y pensaba que Hegel me ayudaría. Aquel verano trabajaba en la praxis gandhiana y la dialéctica hegeliana juntas, acompañado por la música de Bach, que me llevé del estudio de Javier mientras él estaba preso. Me metía en líos filosóficos de los que no sabía salir; entonces fue cuando decidí licenciarme, para ampliar el horizonte; tanto, que me olvidé de mi filósofo: me encandiló Heidegger, después Husserl, sobre quien hice la tesina; ahora se produce el reencuentro. De tanto luchar con él le he cogido cariño, es tosco y genial, busco en él la síntesis —me harta el análisis de Husserl y Sartre— y la dialéctica. Tengo en mi estudio un retrato de entonces hecho por Carmen junto a él, y algún libro suyo dedicado por ella. Me ha influido en el teatro, y su obra es el germen de ésta.

Hegel concibe así el movimiento vital: «La sustancia simple de la vida es el *desdoblamiento* de ésta misma en figuras y... el todo que *se desarrolla, disuelve su desarrollo* se mantiene simplemente en este movimiento" (*Fen* 111). Su imagen es el dios produciendo el mundo y volviendo a sí mismo:

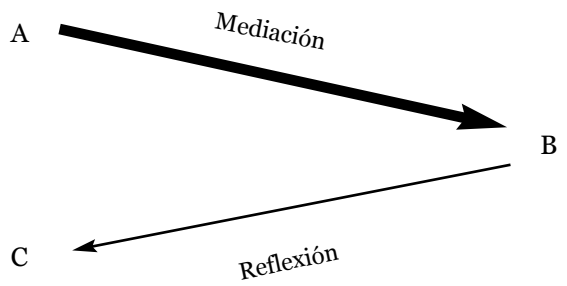
(1)



Es el acto del conocer, que se entrega al objeto y se separa en conciencia. Hegel considera que la vida es las dos cosas: salgo a la calle, veo escaparates y vuelvo a casa pensando en lo que he visto. Un agente único hace todo el trabajo: fuera y dentro, fuera y dentro; pero realmente este agente no sale: es como una ameba

que captura para engordar, no se trata ni de dación ni de recepción, sino sólo de un apoderamiento que se sabe. Nosotros también consideramos la vida —pero sólo en la dimensión práctica— como conocimiento y conciencia, dándole la primacía al primero, considerando la segunda como una auxiliar referencia. Esto de hacer de la integración vital sólo conocimiento nos recuerda el pasaje evangélico, en el que la unión erótica queda reducida a un sujeto activo y un objeto pasivo: «No la *conoció* hasta que dio a luz un hijo" (Mt 1 25), con lo cual, por otra parte, la virginidad posterior de María queda en entredicho; hacer del eros conocimiento es convertirlo en asunto de peritos, como el catador de vinos. Aristóteles parte, para su concepción de la vida, de la dualidad movedor/movedizo, más cercana a nuestra dación/recepción; pero Hegel es todavía más mortal que el evangelista, pues su dualidad es objeto/conciencia, pasividad por ambas partes. Hay en el conocimiento la mediación cognoscitiva y la reflexión conscientiva, y esto segundo no es generalmente un quedar reducido a la soledad de la conciencia, no es más que una ojeada al acrecentamiento cognoscitivo; si consideramos la conciencia como protagonista y el conocimiento como un camino para llegar a ella entonces la vida se nos depauperaría en su inmovilidad. Pero en la filosofía moderna esta batalla ha sido ganada por la conciencia, ya desde Descartes: «Pienso (esto), luego (yo) existo», el conocimiento tiene como fin la conciencia; y para Kant es lo originario: «el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones " (CRP 80), siendo el amo, sin juntarse con ellas, mandando. Hegel no hace más que seguir esta tendencia del representismo: «Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad" (107); la conciencia encuentra su objeto en sí misma, pero la conciencia es lo contrario de la vida. Se trata de un monismo en el que un 'sí mismo', sale fuera de sí, pero ese no es su lugar, y vuelve, ¡Si al menos esta alternancia fuese la del extrañamiento y entrañamiento! Pero ello exigiría la dualidad; aquí el agente, cuando está en sí, esta solo y cuando está fuera de sí, alienado: una soledad que en la alteridad tiene nostalgia y vuelve a encerrarse en sí, lo uno aumentando lo otro. Nos recuerda los relatos de Kafka: un personaje que vive enterrado temeroso del mundo, que se pasa el día construyendo falsas entradas, que sólo se atreve a salir de noche para cazar. En Hegel la vida es la alternancia extrañamiento-conciencia, y como de los dos la conciencia le parece más verdadera, considera su opuesto, el conocimiento como alienación: «El movimiento de lo que *es* consiste... en devenir él mismo *otro*" (35), con lo cual lo convierte en alienación. En el conocimiento, entre sujeto y predicado hay un 'es' mediador.

(2)



La mediación es el mundo de la praxis, y el progreso no consiste en otra cosa: ir superando mediaciones. Sólo lo hay en esta dimensión vital a causa de ella; en

las demás no lo hay, porque no la hay. Entre el agente y la cosa se puede interponer algo o nada, en este caso estamos en la sensación, en el arte o en el espíritu pero no en la praxis; hay progreso también en la vida vegetativa: desde el australopiteco hasta el *Homo sapiens*, probablemente debido a las mediaciones que el homínido inicial fue capaz de ir interponiendo entre su acción y lo otro; en lo que no hay nada interpuesto no ha habido progreso: el hombre de Neardenthal hacía el arte rupestre con el mismo fondo y las mismas formas que nosotros y el espíritu con el mismo recogimiento y el eros con la misma sensación. En el conocimiento hay el agente, el 'esto' y la mediación con el concepto, que hace el objeto, por una parte; y por otra la conciencia. Si medio el 'esto' con un *percepto*, obtengo, no un objeto universal sino una *cosa* particular; por ejemplo, cuando mi madre vino a Madrid yo le explicaba la ciudad con respecto a Compostela: esto —la Casa de Campo— es la Alameda; esto —la plaza de Oriente— es la Plaza del Hospital; aquí donde vivimos es Castrón de ouro; iba mediando los 'estos' no con conceptos universales, como 'parque' 'centro' 'barrio próximo al centro', sino con perceptos particulares. Yo conozco partes del bosque en Gredos lo mismo que partes del cuerpo de mi mujer, no adecuándoles un concepto, sino por mi experiencia de una y otra vez. Lo conocido de esta manera no es un objeto universal sino una 'cosa' particular, y yo como agente soy más sentidor que conocedor. La segunda mediación es la del conocimiento propiamente dicho o juicio: medio esto con el *concepto* 'árbol' y obtengo el *objeto* árbol que ahora estoy mirando, y yo me convierto en *sujeto* juzgador; también podría haberme identificado sin mediación alguna viviéndome yo mismo en él como desesperación o libertad: es la intuición estética, de la que nazco *creador*. El 'esto' tiene muchas realidades, lo cual me da muchas posibilidades como agente; puedo mediarlo con el tejado que queríamos hacer Manolo y yo, teníamos ya los muros en la parcela de la sierra de Guadarrama: entonces el 'esto' es un *útil*, una viga y yo un astuto *utilizador*. Y podría mediar una rama suya con un *instrumento*, apoyándome en ella, y sería *instrumentador*. Todas estas mediaciones son viables en la praxis y me dan muchas posibilidades agenciales. El animal que fuimos bajó de los árboles cuando supo representar o mediar, y fabricó un 'hacha', una 'cabaña', una persona, un mundo. Esta es la praxis, mediada y mediata, pero quedaron inmediatas las otras dimensiones vitales: eros, arte —la intuición relaciona sin intermediario, lo veremos extensamente en la poética— y espíritu. Pero Hegel no sólo reduce la vida a conocimiento y de éste sólo al juicio sino que además hace de él alienación: «En la proposición *Dios es el ser* el predicado... tiene una significación sustancial en la que *el sujeto se esfuma*... Del mismo modo si se dice que lo real es lo universal, vemos que lo real se desvanece, como sujeto *en su predicado*» (42). Con relación a la deidad, si me imagino a un anciano y digo de él que es lo que da el rezo o espíritu, sí se trata entonces de un juicio, nada de lo que diga del dios le atañe a él mismo como espíritu, sino a mi representación de él, una prueba de que son universos diferentes es que, cuando yo comulgaba con deístas, ellos representaban el espíritu como dios, y yo no, y esta diferencia no modificaba nuestra vivencia espiritual. Si digo: 'yo soy el espíritu' los brazos no se me alzan solos en oración ni sale un cántico de mi garganta, pues estamos en el mundo de las ficciones representativas. En el conocer yo no me alieno en el predicado, no me muevo de mi sitio, tan sólo se media a un sujeto —que pretende representarme a mí— con el concepto 'espíritu', no con el espíritu real. Si yo me convierto en el predicado es porque no hay 'es', porque no se trata de praxis, sino

de eros, arte o espíritu. Podemos verlo mejor en el ejemplo del árbol: lo poeto y yo soy esas ramas que se extienden suplicantes o en danza. Ni hay predicado ni hay sujeto, hay un sentimierto con esa forma. Si estando sumergido en el poema o emoción, alguien viene y me dice: 'esto es un roble', yo tengo que dejar mi inmersión en la creación, tengo que alejarme, hacerme observador, hacer al árbol trascendente intercalándole con el 'es' el concepto 'roble'; y entonces es cuando me convierto en agente de ese juicio y manipulo lo que tengo delante juzgándolo, no perdiéndome en él. En 'Dios es el ser', Dios no se pierde en el ser: a cierto 'esto' le adjunto el concepto 'ser'; a este 'esto' le adjunto el concepto 'creador'; a este 'esto' le adjunto el concepto 'espíritu'. El 'esto' no varía, yo soy el que cambia, pues o bien lo veo como ser o creador del mundo o como posibilidad de vivencia espiritual. 'Dios es el ser' es un juicio, con sujeto y predicado, pero a mi afirmación es de que 'Dios es el ser' podemos llamarle 'enjuiciamiento' en el que hay también un sujeto que soy yo; al primero le llamaremos 'paciente' y al segundo 'agente', tendríamos que buscar también nombres para el agente de un percepto: esto (Casa de Campo) es la *Alameda*; de un útil: esto (tronco) es mi *viga*; y del instrumento: esto (rama) es mi *instrumento*. El origen de estos diferentes productos es la actitud diferente del agente. Lo mismo en el insulto: éste es un *imbécil*, y para lograrlo tengo primero que enajenarme y después alienarme. Vistas así las cosas de manara vital, en la vida entera y en la praxis y también en el conocimiento el agente es activo, no un miserable alienado. Es el amo de percepto, concepto, etc., como Zeus: con su mediación lanza el rayo sobre cualquier 'esto' y lo hace lo que él quiere —naturalmente, dentro de ciertos límites—, transformándose consecuentemente él mismo; entonces conocer no es alienarse sino crear. Tenemos así dos concepciones del conocimiento: una, el cognoscente hace el objeto y se convierta a sí mismo en sujeto, etc. el conocimiento como creación; otra, el cognoscente se aliena en el objeto y, para protegerse, se refugia en la conciencia.

(3)	Nosotros	Agente ⟶	Objeto
	Hegel	Sujeto ⟵	Objeto

Me veo como agente, no como conciencia que no es más que mera referencia. Esto otro es el conocimiento como alienación, se trata realmente de extrañamiento, no de conocimiento, y Marx ha partido de él para denunciarlo, en él «el proceso se extingue en el producto... Lo que en el trabajador era *movimiento*, aparece ahora en el objeto... el obrero ahora es el *tejedor*» *(Cap* 90). Esto es verdadero no sólo en la utilización laboral sino en toda otra extrañación. El conocimiento no es en sí mismo extrañamiento sino vida, entrañamiento más o menos mediado. Hegel no sabe más que de conciencia y alienación, no es capaz de ver el mundo de otra manera que como extrañamiento; nosotros lo consideramos entrañal. Son éstas las dos posiciones de Hegel que no compartimos: dar primacía al objeto sobre el sujeto y reducir a éste a conciencia. El agente es más importante que lo agenciado, siendo esto lo potenciador de aquél; lo que para Hegel es conciencia para nosotros es la referencia (§ 3), y la realidad me impone sus exigencias, pero el agente —teniéndolas en cuenta— la transforma, como a una amada esquiva a la

que el amante convence con su amor. Esta es nuestra conclusión: el mundo es vida, y la praxis, vivificadora.

La integración en su inmediatez dativo/receptiva no existe para Hegel; es sólo pseudo inmediatez, ya alienación. Es necesario «aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la *conciencia* igual a sí misma» ('15); alienación o conciencia, no hay —según Hegel— otra alternativa. La conciencia me hace pasar de la alienación a la enajenación, ya que ésta es la concienciación de aquélla; en este sentido podemos interpretar la dialéctica hegeliana: «Este *en sí* (alienación) tiene que exteriorizarse y convertirse en *para sí* (enajenación), lo que quiere decir, pura y simplemente, que él mismo tiene que poner la autoconciencia como una con él" (20). En la alienación no la había; ahora en la enajenación, sí. La alienación es el *en sí*: el agente no se reconoce como alienado; la enajenación, el *para sí*: el agente se da cuenta de su alienación. La primera, masculina, tiene la mirada hacia fuera; con la conciencia se hace enajenado y mira hacia dentro. Esta diferenciación nada tiene que ver con la de Sartre, que toma también los términos de Hegel: el *en sí* es, en él, meramente el ser, y el *para sí*, la *Intentionalitat* husserliana. Para hacer la nuestra es necesario que en el asquema (1) la segunda flecha, en lugar de retroceder avance:

(4)

A	B	C
Agente →	Agenciado →	Heteroconciencia
	Alienación	Enajenación

Por ejemplo, el orante deísta (A), cuando canta las glorias de su señor (B) y cuando se da cuenta de que se halla sometido (C). Pero este saber supera la autoconciencia, es un *saberse de* algo o alguien, es *heteroconciencia*; nuestro *para sí* no es, por lo tanto el cognoscitivo, que sólo señala la escisión del objeto. La autoconciencia es resultado del conocimiento; la heteroconciencia, del extrañamiento. La autoconciencia es un simple alejarse del objeto, para verlo y verse con más perspectiva; la heteroconciencia es un saberse de una instancia que no es uno mismo, que necesariamente tiene que ser 'otro mismo'. En la queja de san Pablo: «lo que quisiera, no lo hago, y lo que aborrezco, eso es lo que hago" (*Rom* 7 15), se trataría de autoconciencia si se quedase en esa comprobación objetiva; pero si echa la culpa al demonio o a la carne, se convierte en heteroconciencia y extrañamiento. La autoconciencia y su soledad e inmovilidad no son extrañamiento, el cual, como hemos visto, exige la presencia de lo extraño ante lo cual se tiene *soidade* de algo entrañable; un autista no puede ser considerado extrañado, porque no echa de menos el entrañamiento. Nos encontramos entonces con que la alienación y la enajenación se hallan en el mismo proceso, como veíamos en la § 5, pero al revés. Dice Bowlby que en el desentrañamiento infantil se dan «las fases... de protesta, desesperación y desapego» (1 47), de lo cual deducíamos que la primera es la misma dación infantil frustrada, la segunda, el anhelo; la tercera, el desarraigo. Allí se pasa de la enajenación a la alienación, y nosotros pretendemos ahora pasar de la alienación a la enajenación. Esto no es contradictorio, pues alli se trata de su constitución en el infante, que cuando se halla desentrañado, primero se enajena y después se

aliena, dedicándose a juegos olvidado de la madre. Aquí nosotros no tratamos de la constitución de la alienación sino, al contrario, de su desmoronamiento, por lo que es lógico que la secuencia sea contraria; si quiero salir de la enfermedad crónica de la alienación, tendré que convertirla en enajenación aguda. Si el *en sí* fuese la dación/recepción y el *para sí* su conciencia, no podría haber ningún otro paso; pero si el *en sí* es alienación y el *para sí* la enajenación, hay un tercer paso que es la sabiduría. Por lo tanto, adelantando el esquema anterior, tendremos:

(5) A ⟶ B ⟶ C

Alienación: inconsciencia Enajenación: heteroconsciencia Sabiduría

La dialéctica hegeliana es triádica: «Se diferencian, por tanto, los *tres* momentos, el de la *esencia*, el del *ser para sí, que es el ser otro* de la esencia y para el que la esencia es, y el del ser para sí o el *saberse a sí mismo en el otro*" (445); aquí está claramente señalada la misión del tercer momento. Los tres son: A, yo, que soy el otro; B, yo, que me sé en el otro; C, el otro, que soy yo. En A el agente depende de una instancia ajena; en la enajenación se sabe a sí mismo dependiente; en C, se sabe a sí el agente de esa dependencia; en B el agente es heteroconciencia, necesita un tercer momento para regresar a sí mismo. La enajenación es el saberse dependiente, pero no la raíz auténtica de esa dependencia: sé que dependo de él, no soy más que algo suyo, que él me cosifica; pero todavía no sé que soy yo quien lo hace a él mi señor, cuando lo sepa, el maleficio se deshará. «Como razón... tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que *la realidad no es otra cosa que ella*» (143).

Que en Hegel hay la intención de hacer triádica su *Fenomenología*, puede comprobarse en el índice. Toda la obra está articulada en los tres momentos de A, B y C:

A. Conciencia:

I. La certeza sensible o el 'esto' y la 'suposición'.

II. La percepción, o la cosa y la 'ilusión'.

III. Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

B. Autoconciencia:

IV. La verdad de la certeza de sí mismo.

C. Razón:

V. Certeza y verdad de la razón.

Así están estructurados los cinco primeros capítulos; después se complica y, a veces son convertidas en trifásicas secuencias que no lo son, por lo que parece que este movimiento ternario fue sobrepuesto a la obra después de redactada; pero no sucede así er muchos casos ni, sobre todo, al comienzo. Allí la conciencia es la falsedad del conocimiento, la alienación; la autoconciencia, es lo que generalmente se llama 'conciencia', y que nosotros hacemos heteroconciencia o enajenación, pues la autoconciencia inmovilizaría ahí el proceso; la razón es para él y para nosotros lo mismo, el saber que libera. Veámoslo de nuevo:

«El espíritu que se desarrolla en su idealidad, es el espíritu en cuanto cognoscitivo... es:

A. En sí o inmediatamente...

B. Para sí mediatamente...

C. ... la conciencia se pone como razón... la cual razón, mediante su actividad *se libera* haciéndose objetividad, conciencia de su concepto" (*Enc* § 287).

Ni Hegel ni Marx diferencian la alienación de la enajenación, sin embargo no es lo mismo una señora alienada por lo que le ofrecen en unos grandes almacenes que un obrero explotado por el patrón; ambos están presos, pero la una alegre y el otro miserablemente. Con esta dialéctica *no* sólo se puede denunciar el deísmo y las demás opresiones sino en general todo extrañamiento. A: cuando uno tiene un amigo reciente o se junta con una mujer, cree que ella es como él la imagina; B: el amigo o el casado sufriente, al comprobar la dura realidad; C: o bien lo deja o la deja para repetir el proceso, o acepta a la otra persona como es, intenta que también lo acepten a uno. La enajenación es el momento de la reflexión, de la crisis, del sufrimiento, el que decide el rumbo del proceso. Hegel comprendía bien su necesidad: «El espíritu sólo conquista la verdad cuando es capaz de encontrarse *a sí mismo en el absoluto desgarramiento*... cuando *mira cara a cara lo negativo* y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser» (24).

La dialéctica hegeliana, el paso de conciencia a autoconciencia y a razón —de la alienación a la enajenación y a la sabiduría—, «el movimiento de reflejarse a sí mismo» (18), no es movimiento; es reflexión: el que yo dependa excesivamente de mi jefe (A), *me dé cuenta* y lo sufra como un mal (B) y *comprenda* que soy yo y no él el responsable (C). El *en* sí alienado y el *para sí* enajenado se convierten en el saber de que yo soy quien ha llevado a cabo todo el proceso extrañal. Es un saber y más concretamente, un saber de mí mismo; nada tiene que ver con el fluir de la movilidad vital; es exactamente su contrario, un separar o analizar: yo que no soy auténticamente en la alienación, que me hallo sometido en la enajenación, comprendo que realmente soy yo mismo el que se ha hecho lo uno y lo otro. Es un desdoblamiento: lo que parecía que era único, mi alienación religiosa, se desdobla en yo sometido al dios, y este sometimiento deviene irreal cuando me doy cuenta de que soy yo quien lo ha elevado al altar. Es un darse cuenta, profundizar analizando; no es un juntar para crear, es representación y conciencia. Se trata de negar lo dado, para hallar su verdad, pero esta negación es como la del bisturí: abre, discierne, analiza: «la pura negatividad o el escindirse" (467), dialéctica negativa analítica; si no nos rompiésemos, si no nos doblásemos sobre nosotros mismos, si fuéramos siempre creación hacia delante: así deben ser los genios, divina inconsciencia; pero no hace falta llegar tan alto, así es el eros, el arte y el espíritu. Mas, por hallarnos en el extrañamiento práctico, en la enfermedad vital y en la muerte, necesitamos no seguir identificándonos con ella, negarla para encontrar la salida. Negamos la alienación y nos hallamos en la enajenación; negamos ésta y alcanzamos la liberación: dialéctica analítica liberadora, tal es la hegueliana. No se trata de síntesis ni de superación; al contrario: se parte uno mismo en dos y tira la mitad, se queda con la otra; podría hacerse al revés, quedarse uno con la que tira, por ejemplo, del espíritu como vida, podría pasarse al espíritu enajenado —poniendo al dios— y de éste, por costumbre, al alienado; entonces no se trata de análisis, sino de síntesis opresora, identificación con la muerte. Este negar no es poner, la dialéctica hegueliana separa y niega, no junta y afirma. El marxismo hizo de ella una parodia: tesis, antítesis y síntesis; algo, su contrario y la superación de esa contradicción. Yo tengo ahora la oportunidad de probarla, hace unos días mi nueva vecina del piso de abajo empezó a tocar el piano; yo me sobresalté, bajé a hablar con ella. Es pianista y compositora, conseguí que me prometiese que tocaría con sordina. Hemos llegado a un compromiso cediendo ambas partes un poco.

La contradicción entre mi vecina música y yo filósofo no da ninguna síntesis; no puede darla, pues se trata de asuntos contradictorios. Es análisis y no es dialéctica ternaria, sólo hay dos cosas, a las que les hemos limado un poco las aristas para que puedan convivir. Otro ejemplo, podríamos escribir: alumno alborotador+castigo=alumno callado; pero aquí no se trata más que de punición: me enajena y lo castigo. También en el caso anterior podría usarse ese método: si no llegamos a una acuerdo la pianista y yo, nos dedicamos a hacernos la guerra: ella toca por la mañana y yo por la noche no le dejo dormir golpeando el suelo, como estoy encima me es fácil: nos encontraríamos ella y yo en el círculo vicioso de enajencion punición; habría tal vez un vencedor al cabo de mucho sufrimiento, pero incluso él quedaría mortificado: estaríamos en la punición marxista. Por lo tanto, la dialéctica hegeliana solo puede considerarse positiva en la depauperación de los contrincantes, al contrario de lo que pedía Gandhi, que los combatientes en la lucha no-violenta se vivificasen. Cuando Hegel ha querido hacer auténticamente positiva su dialéctica llega a resultados descabellados. «La relación entre marido y esposa ...tiene su realidad, no en ella misma, sino en el hijo, en *un otro* cuyo devenir es la dicha relación y donde ella misma desaparece» (268). La dialéctica —la hegueliana y la marxista— da la :impresión de que avanza, que nos arrastra y ello la hace deseable; ésta fue la causa de que yo me acercase a ella para mover mis dramas, aunque veía que los artistas que se hacían marxistas se inmovilizaban creativamente, porque no hay tal movimiento. Ambas dialécticas no hacen más que enseñarnos la realidad subyacente, lo que hay debajo de una situación aparente: descubren los trapos sucios. Por eso ha dado mucho juego el marxismo en la lucha contra la dictadura, ha sido siempre la mejor arma de combate en España y en otros lugares: es una técnica descubridora de engaños, pero ahí se queda, ella no tiene nada que decir en cuanto a lo positivo. Llega en Marx a la revolución y entonces esa punición la usa contra sí misma: dictadura del proletariado. Tenía que, una vez alcanzada la liberación, dejar que democráticamente el pueblo se organizase. Es un policía, no un maestro. Puede —en Hegel— hacernos descubrir el engaño en que vivimos y ponernos en el punto de partida para la vivificación, pero ella no lo puede hacer. La filosofía de Hegel y la de Marx como la de Kant, es crítica, no pasa de ahí; pretende ser metafísica, pero su movimiento negativo no da para tanto. Partiendo de la negación y el análisis no se puede conseguir algo positivo; cuando lo intenta, desbarra miserablemente: el saber absoluto, la sociedad sin clases, como el cielo deísta, no son otra cosa que embaucamiento. No es, pues, positiva esta dialéctica, pero tampoco puede decirse que sea absolutamente negativa; el agente, que antes confundía su vida con la del objeto, no se sabía, y ahora se sabe, comprende que su servidumbre es mentira y eso lo potencia. Es negativa, pero tiene también esta positividad. En «lo dialéctico... a través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la certeza de ella y la eleva de este modo a la verdad» (125); el darme cuenta de que lo que me oprime lo pongo yo mismo me dá fuerzas para superarlo. Aunque en sí misma no es más que un saber, sus consecuencias son trascendentales; es punto de partida, suprime embarazos, pero el camino está todavía todo por andar. Por eso estamos en desacuerdo con Marx cuando exagera su valor: «Para Hegel ese movimiento de autogeneración, de autoobjetivacion como autoenajenación y autoextrañamiento, es la manifestación *absoluta* de la vida humana» (202); sería una vida bien perra.

Hasta ahora nuestro drama era monólogo, dialéctica negativa, interior; suficiente cuando se trata del extrañamiento religioso o en la comunicación habitual en la que mi extrañamiento o vitalidad determinan casi enteramente mi ver al ajeno; pero cuando se trata de una situación de opresión, el discernimiento de mi dialéctica negativa no alcanza al otro, exterior a ella. La religión y la moral se mantienen siempre en la interioridad, me dicen lo que tengo que hacer para ser bueno o santo, no de lo que tengo que hacerle al otro para que él también lo sea. Este paso lo dio genialmente Gandhi, que realiza una combinación única de religión, política y arte. Sólo dos ejemplos: Para luchar en la India contra el monopolio inglés de la sal, en 1.930, una mañana de marzo sale de su comuna a la cabeza de un grupo de hombres precedidos por algunos mensajeros y se dirige al mar a unos ciento cincuenta kilómetros; por el camino se le va agregando más gente. Llegan al Golfo ele Cambray y Gandhi recoge con sus manos agua salada del mar para obtener su sal, violando con este hermoso símbolo una ley injusta. En este ejemplo prima el arte; en éste otro, la religión del amor: en 1932 empieza un ayuno hasta la muerte para obtener la igualdad de voto entre los intocables y los demás hindúes... Al sexto día consigue su objetivo. «Nada se ha hecho en la tierra sin acción directa», decía en 1.920 y citaba a Buda y Jesús, pero ellos se mantuvieron en la inmanencia de la santificación; no dieron jamás ese paso creador hacia la trascendencia. Hegel, en el capítulo IV la *Fenomenología* pretende dar también ese paso basándose en el *reconocimiento*, con este axioma: «La *autoconciencia* sólo alcanza su *satisfacción* en otra *autoconciencia*" (112); dos, pero la primera tendrá que ser heteroconciencia, al saberse desde la segunda. Una deficiencia en Hegel, que señala Sartre, es que no se pone husserlianamente de un lado, sino que pretende observar desde fuera, como un dios. Estas dos autoconciencias son diferentes, la primera es el *agente* y la segunda su *sostén*; aquí no se trata sólo de conocimiento: yo me sé a través de él, me convierto en heteroconciencia. En el conocimiento, yo me represento en mi acción sobre el objeto, pero si este objeto es otro cognoscente, la representación de mí mismo es diferente. En el primer caso me represento activo y en el segundo, pasivo. La conciencia no alcanza jamás a ser conocimiento, ni en el primero ni en el segundo caso, es sólo autorrepresentación, autoconciercia; en el segundo, representación mía de la representación de otro, heteroconciencia. El reconocimiento hace que el agente no vea en el otro a otro agente, sino al propio sostén de su extrañamiento. Pueden darse las dos cosas, pero no al mismo tiempo: cuando lo observo cognoscitivamente no lo reconozco, y cuando lo reconozco no lo conozco: no es una autoconciencia sino sólo el sostén de mi heteroconciencia. En el primer caso no se trata de extrañamiento, conocer es el acto vital fundamental de la praxis, siendo la autoconciencia una consecuencia a la que no hago excesivo caso, apenas me detengo, a mí lo que me interesa es lanzarme a lo otro. La conciencia o referencia del conocimiento y de la praxis en general, por muy mediada que esté, no es extrañamiento, no es más que un saber de mí, no la escisión de un otro y, como consecuencia, saber de mí a través de él. En general, puede decirse que una mundación en la que el entrañamiento fuera haciéndose más amplio con el conocimiento en su seno y la conciencia subsiguiente, sin extrañamiento, es algo a conseguir mundanamente; el extrañamiento es un sentirse preso en otro que dispone de uno a su placer. En el axioma hegueliano se habla de *satisfacción*, ello nos hace relacionar el reconocimiento con la comunicación y el amor: «Al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo. Amor... cada

uno se sabe *inmediatamente* en el otro y el movimiento es sólo la inversión por la que cada uno experimenta que el otro se sabe igualmente en su otro... Este conocer es el amor" (*Real* 171) Pero en el amor no se trata de conocimiento, con el que se obtiene un objeto y aquí no lo lo hay, si hago objeto a mi amada, deja de serlo; se trata de comunicación, recibir al otro, hacer que no se sienta yo sino tú. Por eso es inmediato; el conocimiento es siempre mediado. Tampoco es reconocimiento, que implica el conocimiento. La comunicación es directamente darse y recibir; hay en ella representaciones, pero son adventicias, secundarias. En el análisis de Hegel se da excesiva importancia al saber; que es una constatación posterior que apenas atañe a la comunicación misma, ¿es heteroconciencia? La comunicación misma es inconsciente o subconsciente, ¿y después? Me sé de ella, me reconozco de ella, pero este reconocimiento no es sometimiento y, por lo tanto, no es extrañamiento.

La vida para Hegel no comienza en el entrañamiento sino en el reconocimiento: «La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí *para otra conciencia*; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce» (113); si nadie la reconoce no es. Pero en cuanto se la reconoce es heteroconciencia, estar pendiente del reconocimiento que se me debe, aquel alumno no ha reconocido mi categoría de profesor y además, el ser reconocido implica el reconocer, ser en alguna manera de él, puede exigirme un cierto comportamiento. Por lo tanto podríamos traducir así lo anterior: 'sólo somos si se nos reconoce, es decir si se nos convierte en heteroconciencia, si se nos extraña, la vida es extrañamiento'; lo cual es lo contrario de lo que nosotros postulamos. El entrañamiento sería la inmediatez bestial, el infante no es todavía autoconciencia que se halla reconocidamente otra; alguna madre tal vez lo intente, pero el infante en seguida la transforma. «En cuanto que cada uno es reconocido como ser libre es persona" (*Pro* 38). Se trata de ser, no de vivir; de esta manera el mundo suplanta la vida. Ser-en-el-mundo es tener un status-en-el-mundo. Cada uno tiene su lugar, es reconocido en un grado mayor o menor: en su empresa, en su familia, en su barrio, entre sus amigos. El reconocimiento está siempre en una escala, el que tiene un reconocimiento mayor es el jefe; del reconocimiento existimos, sin él nos desmoronamos. Para nosotros la vida más grande está en la infancia en donde el reconocimiento es mínimo: para Hegel en la edad provecta, en la que lo es todo. El reconocimiento abarca: el amor conyugal, la relación con el perro, con el tendero. Antes el mundo era sólo eso, ahora en el colegio tuteamomos y dejamos tutear. Esta concepción de la vida me recuerda a mi primo Carlos, que siempre tenía que salir con corbata, que estaba siempre pendiente del reconocimiento. La vida como reconocimiento en las ciudades pequeñas; cuando me vine a Madrid me liberé. El no reconocido es el vagabundo, al obrero lo reconoce su mujer. «O home que non tiña en quen mandar' de Castelao, como nadie lo reconocía se compró un perro. El reconocimiento me hace ser educado, correcto, no puedo reírme a carcajadas. Obtenemos un gran reconocimiento en los restaurantes y en los hoteles de lujo, aquella gente uniformada nos convierte en dioses, nos acompaña, nos abre la puerta. La misión del criado es divinizar al señor, proporcionarle altura. El deísmo es su mejor escuela, el sacrificio no es otra cosa que su ejercicio; la humanidad ha estado en esta tarea durante milenios sacrificando a su dios las primicias de sus cosechas y de su prole: he aquí la historia de esta pobre humanidad extrañada, reconociéndose en su extrañamiento; inventó la divinidad para, por medio de ella, encontrar su ser en el

mundo. Cuando yo iba a comulgar en el grupo que me excomulgó, estábamos en una antesala todos hablando y halagando al jefe: era nuestra vida, porque nos reconocíamos en él, ocupábamos la posición social según el acercamiento en su corazón. Después, cuando entrábamos a comulgar, aquella pseudovida cesaba para mí, pues no reconocía ya a nadie, me entrañaba. Pero no para ellos, que seguían reconociendo y siendo reconocidos como antes, ahora a su dios, en su miserable comunión. El deísmo está en el reconocimiento, la vida para él no es otra cosa: esencialmente reconocimiento, extrañamiento; la Biblia comienza con el reconocimiento al dios, ese es el fin de su paraíso. Pero la humanidad se opone y comienza ahí la historia, partiendo de la negativa reconocedora humana, hasta la liberación. El reconocimiento podría no implicar extrañamiento. Yo reconozco a Gandhi como mi maestro, y no me siento extraño por ello. Reconozco que Shakespeare es mejor poeta que yo, y tampoco, pues parto de una constatación objetiva. En el mundo actual democrático los gobernantes actúan como autoridad delegada, el dios somos nosotros, ellos nuestros ángeles. El extrañamiento en el reconocimiento es un asunto de hecho, no de derecho: si yo entro en el despacho de mi director temblando, mi reconocimiento es extrañado; y entro así, porque la tiranía política y religiosa me enajenó en la infancia. Si los que nos mandan se endiosan, es decir, se alienan, nos enajenan, tal vez de aquí proceda todo el mal.

Para Hegel una persona tiene existencia sólo si es reconocida por otra, lo cual conduce a una lucha por el reconocimiento: «El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte" (116). Tras ella se obtienen un vencedor que es considerado 'señor' y un vencido, 'siervo', resultando la humanidad asimétrica en que nos hallamos. La vida es en el comienzo alienación, pues no otra cosa es esa ansia de prepotencia; a no ser que lo consideremos mutuo temor y se trataría entonces de enajenación original. Es similar la explicación deísta: al comienzo es la alienación divina, que da lugar a la enajenación humana; y la de Freud: al principio hay un padre alienado dueño de las mujeres de la tribu; los hijos, enajenados, se reúnen para matarlo. La alienación del padre podría venir de su desentrañamiento infantil, cuando se masturbaba apartado de la madre; aquel desprecio dando lugar a este exceso. Todos estas teorías eligen, con razón, el drama como explicación, puesto que el extrañamiento es el drama de la humanidad. En todos ellos hay un juego de alienación y enajenación, cambiándose aquélla en ésta o al revés. El drama original hegueliano tiene dos personajes, que un buen día deciden dilucidar a golpes cuál de los dos tiene razón; podrían también decidir que otros luchasen por ellos armando una guerra, lo cual tendría la ventaja de que la cosecha sería muchos alienados y muchos enajenados, no sólo dos. Hegel pretende explicar de este modo el mundo así dividido; pero el origen del extrañamiento no puede ser el reconocimiento, que es consecuencia: ¿por qué necesito que me reconcozcan? Porque estoy extrañado. ¿Por qué estoy extrañado? Ésa es la pregunta a la que no se contesta; además, en esta teoría la mujer queda fuera, y el extrañamiento sin ella es inexplicable. En el drama bíblico, dejando a un lado las comparsas, son tres los personajes: los que hacen la unión erótica y el dios; los dos primeros, vitales y el tercero mortuorio, que consigue mortificar a los otros, quedando finalmente dos enajenados y un alienado. El drama original freudiano podríamos simplificarlo en el triángulo edípico, que pretende simbolizar: el hijo, la madre y el padre, resultando al final un alienado —el padre— y un enajena-

do —el hijo—, manteniéndose más o menos vital la madre, que los enlaza. Éstas dos últimas teorías tienen el entrañamiento como base, con los tres personajes necesarios para hacer de él extrañamiento; son pues superiores a la explicación hegueliana. El dios es una falsedad opresora, que aumenta el extrañamiento con la culpa del pecado; y el padre edípico está alienado creyéndose la figura central, siéndolo los otros dos vitalmente entrañados. Las dos teorías, intentan dar razón de la enajenación y la alienación mundanas, pero hay una diferencia fundamental entre ellas: la bíblica quiere santificar una infamia y la freudiana explicarla. Las tres hacen de la vida drama, hay en el origen algo malvado que nos ha convertido en los seres sufrientes que somos e intentan así justificarlo; pero en el comienzo no lo es, es totalidad vital; lo absoluto hegueliano es nuestro origen. Las tres dan un enfoque deísta, más o menos camuflado, hay en las tres un pecado original. Un enfoque contrario es el de Rousseau, en el que no existe ningún drama —extrañamiento— original; diferencia la inmediatez entrañal de la mediatez mundana: La humanidad «tenía con el solo *instinto*, todo lo que le bastaba para vivir en el *estado natural*, como tiene con una *razón* cultivada lo suficiente para vivir en *sociedad*» (122). En el estado de naturaleza el hombre «*vive en sí mismo*»; en cambio en la sociedad, extrañable, «siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la *opinión de los otros*, de cuyo juicio, por decirlo así, extrae el sentimiento de su propia existencia... este no es el estado original del hombre» (*Des* 148). Esta teoría contesta a la de Hegel; la causa del extrañamiento es lo que hay entre él y el entrañamiento: el mundo. He aquí la consecuencia del paso de lo uno a lo otro: «El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas" (*Contr* 3). Esta explicación no consagra ningún pecado original y no introduce entre el extrañamiento y su posible cancelación ningún intermediario que lo desvirtúe. Admite como nosotros un estado entrañal primordial, pero tiene el gran inconveniente de la unilateralidad, de la estéril individualidad, en este sentido es un callejón sin salida; el Contrato social no es más que una defensa. El origen de la vida es dual: el infante y la madre, sólo partiendo de aquí puede entenderse también el mundo.

Según Hegel, la situación después de la lucha primordial es la siguiente: «Una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser *para sí*, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser *para otro*; la primera es el señor, la segunda el siervo" (117). Siguiendo con el modelo de conocimiento y conciencia, se hace del amo lo segundo y del esclavo lo primero; se pretende que de esta escisión nazca una integración imposible, pues jamás podrán juntarse conocimiento y conciencia; lo único que puede suceder es que o bien el conocimiento mande a paseo a la conciencia, con lo cual se convertiría en juego o arte, o que la conciencia devore el conocimiento, haciéndose inmovilidad mortuoria. Que la imagen cognoscitiva no es válida para la dialéctica se ve en el resultado, que necesariamente es dos heteroconciancias: la alienación del señor y la enajenación del siervo. Precisamente la alienación de ambos fue la que provocó la lucha; ahora una se mantiene y la otra se convierte en enajenación. No es verdad que el amo sea autoconciencia, puesto que ya era antes alienación y ahora el poder conseguido la ha aumentado; el siervo iría pasando de la enajenación del comienzo a la alienación, pues el señor lo iría convenciendo de que nació para ser siervo, que hay dos clases de personas, etc.; nuestros amos nos quieren alienados para que no les ocasionemos problemas. Tendríamos entonces dos alienados, uno con la cabeza alta y otro sumiso. Hegel cree que la situación evolucionaría por sí misma hasta lograr la

'reflexión en la unidad'; si ello fuese así, se trataría de una dialéctica positiva, creadora. Tendría que tratarse de dos procesos, el del amo y el del esclavo, que confluirían. Pero el primero se mantiene inmovilizado en la alienación; sólo el segundo se mueve, pasando de la alienación a la enajenación y de ésta a la sabiduría, es decir, se trata de dialéctica negativa. El amo se mantiene independiente y coercitivo, como antes el dios, pero ahora la enajenación del siervo no sólo no halla solución sino que aumenta la conciencia y el sufrimiento. Y en este proceso que se supone histórico la aumenta todavía más el cristianismo, con la escisión que propugna de alma y cuerpo: «Se siente dolorosamente como desdoblamiento, es el movimiento de una infinita nostalgia... esta esencia es el más allá inasequible... ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el sepulcro de su vida" (138). El discernimiento de la razón con lo que Hegel pretende la solución valía en la dialéctica analítica; aquí es ludibrio. Con ella: «La duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en... la conciencia desventurada" (127); se vuelve a la inmanencia, y el amo recobra la figura del dios intocado —después se convertirá en el Estado—, alienación pura que provoca la enajenación del fiel y su intento de liberación, manteniéndose él inmóvil. Sin la colaboración del amo es imposible la integración y el progreso, el pensamiento de Hegel es en esto deísta. El esclavo no sale ce la enajenación, se afana por el temor del amo; al aumento de su conocimiento del mundo y de sí mismo es sólo consecuencia. Intentando completar a Hegel, Marx propugna una dialéctica positiva negativa: alienar la enajenación del siervo, de esta manera el proceso camina por la solución aparente de la punición, cuyos resultados están a la vista.

La dialéctica hegueliana parte del extrañamiento y consigue dilucidar que el problema es uno mismo, con lo cual se pone en el camino de su solución. Es negativa porque no acepta la realidad de algo que parecía tenerla, único modo de alcanzar la verdad, pero sobre todo es analítica, hurga debajo hasta hallar lo que busca, no va hacia adelante, a pesar de su pretensión de alcanzar lo absoluto, sino hacia atrás, a la causa. Hegel habla de «una negación abstracta... la cual supera de tal modo que mantiene y conserva lo superado» (117); si se tratase de una dialéctica sintética, superar conservando sería riqueza; pero siendo analítica, la conservación se convierte en lastre. Si el momento C mantiene los A y B, será porque el proceso no se ha realizado del todo o se ha realizado mal. En C nos reímos de A y B y sólo de esta manera nos libramos de ellos. Además si fuera sintética, el señor y el siervo terminarían comunicándose y comprendiéndose; si, como nuestro filosofo afirma, se trata de una lucha por el reconocimiento, tendría que conseguirse que el amo dejase en su alienación de considerar un objeto, un útil o un instrumento a su esclavo y dialogasen. Pero, como hemos visto, el proceso sólo es del siervo, que hurga en sí para encontrar la solución, y lo hace negando e intentando no conservar su cualidad de siervo; una vez conseguida la verdad, lo que necesita es dejar el vehículo de la reflexión, que lo encierra en sí mismo, y coger el de la acción/pasión y de la expresión/comunicación, pero Hegel no se lo proporciona; puede encontrar en Marx una superación, pero es un callejón sin salida. No puede ser positiva una dialéctica que se basa en la negación, que jamás libera completamente de lo negado. Es negador el budismo, ya lo hemos visto, y el cristianismo: no fornicarás, y quedas detrás de lo negado, deseándolo, acusándote, te conviertes en negador-de, anti-algo, sin nada delante; y condenado a hacer lo que niego: «lo que quisiera no lo hago y lo que aborrezco, eso es lo que hago" (Pablo, *Rom* 7 15); es, como muy

bien dice nuestro filósofo, conciencia desventurada. Una filosofía positiva y vital no permanece en la negación, mira hacia delante, primero asume la alienación sin negarla, pues si lo hiciera la convertirá en pseudo-vitalidad. Todo lo que niegas, nos lo dice el psicoanálisis, emerge soterradamente por otro sitio. El movimiento en Hegel es a base de crisis: «En el escepticismo, la *conciencia* se experimenta en verdad como conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una nueva figura» (127); pero no es negando lo anterior como surge lo nuevo, que nace y crece de lo que había, que es como la madre que lo da a luz. En Hegel todo está bien atado; no existía más que lo que existe: «El escepticismo es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto" (124). En lo uno estaba ya lo otro, está escondido, sólo que no había aflorado todavía; pero la adición vital va haciéndose, no está: el sentimiento que tengo en la mitad del poema, cuando lo estoy creando, no estaba en ningún sitio, ni está escondido ahora el que tendré al final. El devenir hegeliano es un mostrar lo que ya es, como el aparecer heideggeriano, como un jugador que va enseñando su juego en la partida; él no ha ganado sus cartas, se las han puesto en las manos. Es como una escopeta que está cargada, que no hay más que darle un tironcito para que se descargue. Es lo que yo hacía en mis dramas convencionales: inventaba unos personajes que hubiesen tenido unas experiencias determinadas, para que nos las fuesen diciendo poco a poco a lo largo de la obra; lo único nuevo era el contarlas. En la dialéctica vital no se niega algo para cambiarlo; no hay ningún 'lo'; el movimiento es mío. La dialéctica positiva da más importancia que a la negación a la posición de una cosa al lado de otra: *síntesis*. Mi mujer y yo, en nuestros conflictos nos servimos de la dialéctica negativa analítica, en nuestra muerte; pero en nuestra vida nos completamos, síntesis, no destrucción analítica; la antítesis es lo que le falta a la tesis para la integración.

La interrelación personal es también dual en Hegel, pero no se trata en él de la dualidad vital, sino de la representativa: vida unilateral de personas asexuadas, el uno alienado y el otro enajenado. El idealismo es masculinista, pues el único agonista en él es el yo; en el conocimiento, modelo para esa dialéctica, la materia, si existe, es amorfa, el sujeto no es *recibido* por el objeto, sino que es él mismo alienado en él, el objeto es para el sujeto un destierro, está deseando regresar a sí mismo, a su soledad. La dualidad sujeto/objeto es la del dios y su mundo, podemos saber del uno por el otro, como del agente por su obra, pero la obra no recibe a su agente, es como un excremento suyo. Si Hegel hubiese tomado como modelo la sensación, no podría tratar tan inconsideradamente al —o a la— antagonista (que, si no lo recibe, va dado). Pero él eso lo despreciaba: «Los sexos simplemente se relacionan... carentes de igualdad absoluta» (Real 323); ¡y la halla en el sujeto y el objeto! En Hegel falta la recepción, es masculinista igual que el marxismo. La dación pone lo otro, se separa de él, se da cuenta de esa separación, se aliena en él, se recoge en sí, todo es hecho unilateralmente; lo mismo Husserl: pone el objeto y lo va haciendo más y más igual a su idea; el idealismo no admite la recepción, es lo más contrario a la feminidad, es dación absoluta; en él «la razón es la certeza de ser *toda* la realidad" (145): el dios, la norma y todo 'lo otro supeditado a él: pájaros, mujeres, ancianos; todo a contemplar la norma emanada de su razón, lo único que existe, lo demás no es si no se somete. No hay pues feminidad, que es recibir; está negada de

cuajo, pero ¿hay realmente dación sin recepción? Sin lo uno tampoco puede haber lo otro: sólo extrañamiento de lo que no puede ser como la norma y sufre. Normadores y normados, amo y exclavo, alienación, enajenación y, por una claraboya la luz de la liberación. Es filosofía estrecha; ahora no se puede filosofar sin la recepción, nos parece insoportablemente unilateral la masculinidad sola: 'el hombre', ¡qué asfixiante estrechez! La masculinidad y feminidad se traducen en el arte en dramatismo y lirismo; pero también podríamos hablar de filosofía dramática: deísmo, idealismo, marxismo; y lírica: vitalismo. La dialéctica sólo es vital si es *integración*, es decir, relación recíproca; la hegeliana no lo es. «El capullo es refutado por la flor» (8); no, porque jamás están juntos, no pueden eliminarse mutuamente, como hacíamos, en la 'mili' cuando estábamos de centinela: vete a dormir, que yo te relevo; aquí se trata de adición, no de síntesis: mociones: capullo, flor, fruto, cada uno supone el anterior; pero no hay ninguna dialéctica. Tampoco lo era el regateo de mi madre en el mercado: vale cinco; te doy tres; toma, por cuatro. No se trata de adición, como en los golpes de dos clavadores: yo, tú; yo, tú; y el clavo entrando; se trata de una oposición 5-3 que se resuelve como en Aristóteles y Confucio, hallando el termino medio. El marxista decía: tesis 5, antítesis 3, síntesis 4, pero 3 no es contrario de 5, es una rebaja drástica que prepara la intermedia. No es integración, porque no se trata de una dación que sea recibida por una recepción ni de una recepción a la que la dación se dé. Las dos cedían algo, pero no había síntesis, nunca estaban juntos algo y su contrario, para poder de alguna manera, armonizarlos, se trata de hallar el término medio entre dos extremos. Mi madre sabía que la 'pesca' pedía demasiado para compensar el regateo; no es dialéctica sintética.

> —Te amo... ¿por qué me odias?
> —Te odio... ¿por qué me amas?
> ...
> —Me odias, porque te amo;
> te amo, porque me odias" (Rosalía, Sar)

Aquí no sólo el amor provoca odio sino que el odio mismo es sostén del amor. La amada sólo odia y el amante sólo ama, pero lo uno hace lo otro, la relación es bilateral. Y la repetición de la integración hace el proceso: se trata de dialéctica positiva mortificativa. En general la agresión es integración porque el agresor responde siempre a otra agresión real o imaginaria, y todo amor lo es también si el amado responde con amor o con odio al amante.. El movimiento va del uno al otro horizontalmente, pero no estancadamente pues la adición lo va aumentando. Fueron mis dificultades en la composición dramática las que me llevaron a buscar soluciones en la dialéctica hegueliana y marxista. Un drama siempre es dialéctico; pero el moderno —a partir de Ibsen— se hizo analítico: los personajes se ponen a hurgar en los problemas que los separan, y al final uno se va de casa o otro se suicida. También es analítica la de Platón: «Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las *divisiones y uniones*, que me hacen capaz de hablar y pensar... Por cierto que a aquellos que son capaces de hacer esto... les llamo... dialécticos" (Platón, *Fedro* 266b). Voy enfadado porque Carmen viene vestida de una manera excesivamente juvenil: estoy enajenado. Y lo sé, pero no puedo evitarlo,

saber que lo estoy sigue siéndolo; en cambio saber que yo mismo, haciéndome activo puedo deshacerme de la enajenación como de un sudario es sabiduría. En este momento camino junto a ella serio, pasivo pero autoritario, víctima que se cree verdugo: dos víctimas caminando juntas, pues ella se considera injustamente tratada. Para romper el extrañamiento primero tengo que mirarla bien a ella, para que deje de sostener mi enajenación y se convierta en persona, que recobre la realidad que es, verla desde ella misma, pues lo contrario —mirarla desde un 'debe'— es moralismo. Si la veo desde sí misma, desde su poquedad y desde la mía, todo el tinglado que he montado se desmoronará. Los cristianos hablan de caridad con el prójimo, se trata de un modo de acercamiento válido, que nos hace a todos dulcemente enajenados, protectoramente; sólo que nos mantiene en la mentira trascendente. La actitud vital es ir al compañero —todos lo somos— sabiendo que he sido yo el que ha puesto el muro, que no lo hay, que tengo una piqueta para derribarlo, que terminaré consiguiéndolo, que me ayudes; casi toda mi actividad ha de desarrollarse en la inmanencia.

La dialéctica de Hegel nos ayuda a pensar la nuestra dinámicamente. Para que tenga movimiento tiene que ser un proceso, la síntesis sola no lo garantiza, es sincrónica; necesita de la adición. Tenemos que ver cómo la dación y la recepción hacen el movimiento que es la vida. La integración anda con dos piernas, la derecha o dación y la izquierda o recepción, pero eso ya es adición. La naturaleza intenta también la adición: cuando se forma una tormenta un día tiende a formarse los dias siguientes mientras el cambio no va ganando. Si no hubiese adición no habría movimiento, no habría posibilidad de conservar lo ganado para aumentarlo. La adición vital es intensificación que aviva o mortifica el movimiento. El movimiento vital es síntesis y adición, como el poético que va juntando versos o como el de la albañilería con un ladrillo tras otro, pero esos versos o ladrillos, para que el movimiento sea vital tienen que ser integración. La síntesis hace la adición y ésta aumenta la síntesis: es el alma del movimiento. Se da en la integración igualdad y diferencia: integrar es igualar la diferencia o diferenciar lo igual; la dación y la recepción no son contrarias, tampoco iguales, son una mezcla de ambas cosas. Su dialéctica no pretende ser la superación por un tercero —el hijo— sino que es el mantenimiento de los dos con dominancia de uno de ellos. Juntando la integración y la movilidad tenemos la dialéctica positiva. El extrañamiento es inmovilidad; la manera de saber si una actividad es entrañal o extrañal es ver si los dos miembros en ella son móviles o inmóviles. La integración da lugar a un movimiento positivo por ambos lados; el extrañamiento, a uno negativo unilateral. La dialéctica positiva es la integración vital. En la unión erótica, canon de todo movimiento vital, la amada no es simple materia, ante la cual el amante tenga la reminiscencia de la madre, como dice Jung y sugiere Platón; la integración erótica es más compleja y rica y exigente que la primordial. El amante no busca a la madre, sino su completamiento. Lo que el amante quiere es regresar al entrañamiento, pero no a su madre, incluso intentará remediar las carencias del primero: mi madre no era apasionada, la pasión es para mí lo más valorado, Carmen lo es. La vida como integración es una actividad que en la dación —hacia fuera— y su recepción —hacia dentro— tiene su movimiento intensificado por la adición. En el coito la dación básica recibida hace la

recepción básica que a su vez aumenta la dación; por otra parte, hay secundariamente una recepción anexa que recibe la dación anexa; y lo mismo el otro lado. La objeción y la reflexión heguelianas representativas son sustituidas aquí por la dación y la recepción. Se produce la primera y después la segunda; si la dación no tiene una recepción que la reciba ni la recepción una dación que se le dé, el proceso se para. Es un movimiento de lanzadera, sucesivo, hacia fuera y hacia dentro, como el que propugna Hegel, pero en él, el hacia fuera no lo recibe nadie ni al de hacia dentro a nadie se le da. Allí no hay dos miembros que se integran, sino uno que se hace el otro y vuelve al uno. Parece que se trata de extrañamiento que se entraña y al revés, pero el entrañamiento es dación/recepción y el extrañamiento agente y sostén, y aquí soy sólo y miserablemente yo. Ni es la vida misma ni su mundación. Esta dialéctica no es sintética, porque B es el mismo A visto más de cerca; es análisis. El movimiento positivo tiene dos *miembros*: dación y recepción; y es síntesis, porque están mutuamente enlazados el uno con el otro; su movimiento le viene de la adición. La vida es entrañamiento, si no lo hay no la hay; no es suficiente que mis padres se hayan integrado para que yo la tenga; mi vida tengo que ganármela yo, integrándome también dualmente. En los dos miembros genéricos o sexuales entre los que se produce la síntesis hay la dominancia de uno de ellos; siempre hay dos interrelacionados en esta dialéctica y no en la representativa, en donde uno se ha tragado el anterior. Por eso ésta es democrática y Hegel autoritario; pone de modelo el imperio alemán, en lugar de la democracia griega. A su dialéctica de la pretendida superación oponemos la nuestra de la dominancia, que conserva los dos miembros predomiando el uno o el otro; él pretende escalar el cielo; nosotros caminar juntos. En la dialéctica vital se parte del extrañamiento hasta conseguir la integrción; no como la representativa que se queda en un miserable saber que poco o nada resuelve. Es inmanente, lo que sucede en los miembros les atañe a ellos; no pasa a un tercero, dios o Estado La dominancia a veces es de un lado y a veces del otro, cuando se trata de dos personas; cuando sucede entre yo y algo adverso, la dominancia se mantiene de mi lado. Por ejemplo, en la creación, ayer tuve una discusión con Carmen, me viene a la cabeza sólo el altercado. Mi dialéctica es ahora intuición/representación. Tengo que hacer dominante la primera y para ello, lo que estoy encadenado representando procuro intuirlo, que domine la intuición sobre la representación, que ésta no cese para que el esfuerzo continúe y ella misma me sirva de material para la intución; cuando ya es la dueña, la dialéctica prosigue creadoramente. La antitesis se mantiene siempre al lado de la tesis, ayudándola hasta el final. 'Oportet hoereses esse', la Iglesia se vitaliza con su opuesto, el comunismo la reanimó hace unos años, ahora nos tendrá a nosotros, levantaremos el deísmo creciendo con él. No pretendemos acabarlo sino desarrollarnos, no se trata sólo de una opción diferente, que no se nos acuse de anticristianos no lo somos, hemos recibido mucho de ellos. En el espíritu —como en el eros— esta dialéctica es imprescindible: si quiero crecer en él a costa de una preocupación, la convierto en antítesis para que me sirva de medio para que la tesis aumente y domine; en la oración mi canto calma la representación mundana y ésta aumenta aquél, el espíritu revive siempre que lo hace la representación, para que no lo suplante. Los dos lados se mantienen en la inmanencia dominando uno, hasta que la preocupación

cesa, entonces cesa la dialéctica y aparece otra integración más vital. Ahora he dejado mi labor artística de las tardes, porque en invierno se me cansa la vista con la luz eléctrica; me he quedadado reducido a la filosofía y la oración, aquélla me devorará si el espíritu no me salva: ya puede espabilar. En la praxis yo vivo desde mí mismo con los otros, que tienen de mí su propia imagen que no coincidirá con mi conciencia, pero sí necesariamente con mi praxis, que es lo real. No me conozco a mí sino mi dación/recepción, mi actividad, yo no importo, no soy una cosa, no existo como conciencia sino como movimiento, conozco aproximadamente mi actividad y la de los otros, en esto no hay extrañamiento. Yo no puedo pasar de un lado al otro como un saltimbanqui, la recepción no puede estar sino junta con la dación, se parte de una dominancia. Es lo que está sucediendo en esta obra. Este libro va haciéndose comparando sus conceptos fundamentales con lo que han dicho otros filósofos y así se va determinando la doctrina, a veces cogiendo, a veces rechazando. Nuestro método es pues dialéctico positivo, sólo hay dos miembros: A, la obra ajena; B, ésta acrecentada por ella; no hay tres, como diría la dialéctica representatativa: la ésta, la suya y ésta acrecentada por la suya, a lo que ellos llamarían 'síntesis', pues la primera no existe, se está fraguando al contacto con la suya. Vamos avanzando como las hormigas, a pasos cortos, es el único modo viable de caminar en este asunto complicado; ahora el arte del verano, que es el de las oleadas, no está sino este trabajo. En esta investigación, por ejemplo: expongo el pensamiento de Hegel, no pensando exclusivamente en él, que ha tenido expositores mucho más cualificados, sino para poner al lado de sus ideas las mías, y con ello consigo: las mías son nuevas y desconocidas, al ponerlas junto a las suyas, me demuestro a mí mismo que se sostienen. Por otra parte, encontrando sus fallos, hago resaltar mis hipotéticos aciertos; esto en cuanto al efecto de contraste, estético. En cuanto al escuetamente filosófico, en el cotejo aprendo más de lo mío y de lo suyo, lo conseguido por él es una plataforma a partir de la cual intento el progreso. En la discusión, mis ideas se aclaran y perfeccionan; cojo de él lo que puedo, trasvasándolo a mi sistema. No niego el suyo para con sus materiales construir el mío, no lo tacho a él poniéndome yo en su lugar; él permanece a mi lado todo el tiempo, es demasiado precioso, lo necesito para crecer junto a él. Ante su idealismo, mis ideas vitales se acaloran, protesto, crecen, se aclaran; se da aquí la síntesis, aquello hace crecer esto, hay crecimiento de un lado a expensas del otro. Y es integración, pues también él se modifica y, en algún sentido aumenta, pues se dilucidan las contradicciones de su dialéctica, muerta en los libros, se vitaliza y se hace base de la nuestra. Hay simultáneamente dos cosas, una dominando; así es esta dialéctica. Veamos si también es vital la de los francisquitos: «Al verle los muchachos en hábito desusado y vil, le hacían muchas burlas y injurias, tratándolo como a loco. Fray Bernardo lo llevaba todo con paciencia y alegría por amor a Cristo. Y aun para que más le escarneciesen, iba de intento a la plaza" (*Francisco* 91). Es vivificación, pero sólo de un lado, los antagonistas no importan, sólo la santidad del protagonista. La actuación no-punitiva gandhiana tiene más alcance. En ella hay verdadera integración, en la cual «la mayor victoria consiste en dejar a ambos contendientes 'más fuertes y más ardientes de lo que eran al principio'» (en Drevet 114). Casi tan importante es en ella el proceso del protagonista como el del antagonista, se ayudan

mutuamente a crecer. Se parte en ella del extrañamiento y se alcanza la vitalidad por ambos lados, Gandhi es el lado dativo y el antagonista el receptivo. Dijo de un terrorista en un atentado contra él: «es un hermano al que todavía no he logrado convencer» (74); es decir, yo he crecido, pero él no, y ha sido un fallo mío, que intentaré remediar. Esta dialéctica es catártica, porque en el inicio hay un extrañamiento que solo la praxis va a ir disminuyendo; pero también vivificativa, puesto que realmente se consigue la vida, la integración con alguien del que uno se hallaba extrañado. Si yo consigo convertir mi relación con esta nueva pianista en amistad, habré pasado de una relación mortificativa a una vivificativa. En los años sesenta yo era un pobre diablo que daba conferencias sobre Gandhi, cuando lo que primaba era la teoría de la subversión de Sartre y el marxismo; la historia me ha ido dando la razón. Pero la no-violencia gandhiana está excesivamente lastrada de deísmo, valora excesivamente esa enajenación; a mi me gustaría una agonía, basada en él, pero más vital.

Absoluto imposible

Puesto que la *Fenomenología del espíritu* pretende alcanzar lo absoluto, tendría que hacerse arte o religión, no su re-presentación: «Si lo verdadero sólo existe... como aquello que se llama unas veces *intuición*, otras veces saber inmediato absoluto, religión... ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que *lo absoluto* sea, no concebido, sino *sentido o intuido*... no su concepto sino *su sentimiento y su intuición*» (*Fen* 10); según esto, la filosofía no ha de re-presentar sino presentar, sucede como en los poemas y la oración. En su composición, la inspiración in-voluntaria será única guía: «Abstenerse de inmiscuirse en el *ritmo inmanente* de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría aquirida de otro modo" (39). Es grandiosa esta osadía, el ímpetu de su autor dejándose llevar por una razón apasionada en la que el protagonista es más el sentimiento que la representación, pues la vida sólo puede mostrarse directamente, supeditando el concepto a la vivencia; independientemente de que sea o no posible, filosofar así tiene que ser hermoso y vital. Nietzsche en su *Zaratustra* no se servía de otro método, pero esta obra tiene en su meollo más honda filosofía; en los dos casos se trata de poesía filosófica, que viene dada por el método intuitivo empleado. «Lo verdaderamente peculiar de una filosofía es la *interesante individualidad*... Cada filosofía está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina *obra de arte*, la totalidad en sí" (*Dif* 12), y a continuación son citados Rafael, Shakespeare, Apeles y Sófocles. ¡Es tan reconfortante leer esto, cansados de la pobre filosofía analítica de caminar tan lento, a la que se le escapa la vida!; éste es el romanticismo filosófico, tan valiente, despreciador de la mediocridad habitual, de tantos aciertos sugerentes; pero a pesar de todo, la filosofía no puede ser otra cosa que re-presentación, no puede crear vitalmente sino sólo decir en qué consiste la creación. La vida es antes y la razón, su servidora, no su dueña. Estudia, analiza algo real que no es ella misma; la representación conforma la cosa: no es lo mismo el espíritu como 'dios' que como 'vida', pero no se trata de la cosa misma, de la viviencia espiritual misma. El pobre filósofo, a fin de cuentas, no es más que un fisgón, un *voyeur*: quien vive no es él sino la pareja que observa; si se quiere estar en los dos lados no hay más remedio que desdoblarse y ser así —no al mismo tiempo— las dos cosas, la vida misma en la lírica y la oración, y su repre-

sentación en la filosofía, haciendo de aquéllas el banco de pruebas de ésta. Pero Hegel —como Nietzsche— tira por la calle de *en* medio; desprecia la representación, quiere coger el toro mismo —no su simulacro— por los cuernos, como el héroe antiguo Gilgamés; no se contenta con la sabiduría. Para ello hace una distinción entre entendimiento y razón, el primero analítico y la segunda sintética, pero una razón así no es sino la estética intuición —lo que Kant llama juicio estético— que *junta* sin ningún concepto intermediario. «de un golpe, la razón eleva al entendimiento sobre sí mismo y lo empuja hacia un todo de la misma especie; lo seduce (sic) a producir una *totalida*d objetiva" (Dif 17); esto sería síntesis artística, no análisis filosófico; implicaría un cambio de actitud en el lector: «Obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a *captarla ahora de otro modo" (*42); requiere receptores artísticos, no representadores filosóficos. Por eso nos sorprendemos, cuando al final del camino en lugar de conseguir la vida misma, se nos rebaja a su contrario, la conciencia; aquel comienzo, no se corresponde con este final: «La meta es el *saber* absoluto o el espíritu que *se sabe a sí mismo*" (473). Nos encontramos de nuevo en la dialéctica analítica y ello desautoriza las afirmaciones anteriores, no se trataba de intuición sino del conocimiento común, que nos da como subproducto la conciencia. Por mucho que nuestro filósofo intenta salirse del análisis no lo logra, porque la filosofía no es más que representación; y si al menos el resultado fuese el saber, pero para más ludibrio es la muerta conciencia. Si el espíritu fuese eso, dejaría de serlo, se convertiría en inmovilidad; y no comprendemos cómo puede llamársele 'absoluto' a un saber, que forzosamente tiene que separar el sujeto del predicado. La obra artística o la vivencia mística —a lo que pretende semejarse la *Fenomenología*— no es ni un saber ni un saberse; lo privativo del arte y de la religión es darse y recibir, sin otra pretensión, vida que nos comunica y nos vitaliza, la representación es accesoria; nuestro filósofo pretendía ser vital y no representativo, pero el resultado muestra que no lo ha logrado. En la vida, el proceso es del entrañamiento al extrañamiento, y la filosofía tiene que hacer el camino contrario: del extrañamiento en que nos hallamos al entrañamiento como fin. Nosotros consideramos el primero un mal que intentamos remediar con el segundo; en cambio aquí se considera deseable el extrañamiento, puesto que se hace conciencia la vida y aquélla se nos cambia en ésta, y se hace vida la conciencia, puesto que se considera, no que es su negativo, sino auténticamente la vida misma: vivir en la conciencia sería el mejor vivir; vivir gozosamente y, por ello, inconscientemente, no sería entonces más que muerte. El devenir hegueliano no entraña, como tampoco el marxista; el absoluto como re-entraña-miento sólo puede alcanzarlo un movimiento positivo que ninguno de los dos inicia; si no se parte de la inmediatez del entrañamiento no se obtendrá al final. Por eso son mentirosas las doctrinas que ponen en medio algo para lograrlo; lo absoluto es lo inmediato. No puede dárnoslo el deísmo, que interpone al dios entre nosotros y el espíritu; no puede dárnoslo el marxismo, que interpone entre su utopía y nosotros la dictadura del proletaridado. Es la vieja doctrina de que hay que morir para renacer; hay que renacer de vuestra muerte, esa es la verdad. Toda doctrina que busca el entrañamiento al final es un deísmo; el vitalismo no promete ningún cielo, nos propone regresar a lo que hemos sido en el comienzo; a lo que en gran parte estamos ya siendo, el extrañamiento tiene consigo el entrañmien—to, es entrañamiento extrañado; si ha sido nuestro puede volver a serlo. El origen es la meta, pero de manera diferente a como lo propone

Hegel. La conciencia es, para él, vida perfecta; la semilla era el espíritu y se ha convertido en el árbol de la conciencia, el grano de mostaza evangélico a qué muerte ha llegado. Tenemos posiciones contrapuestas; para nosotros el entrañamiento está en el origen, viene después el extrañamiento y la filosofía pretende ayudarnos a pasar de éste a aquél; en Hegel el espíritu es la alienación inconsciente que se hace conciencia y en el momento en que lo logre está logrado su fin. En él lo absoluto es al final y en el comienzo es la alienación; en nosotros la vida está al comienzo, y a ella podemos regresar. Nosotros somos circulares, hallamos lo absoluto en un retorno; en él, el espíritu está al final de un proceso lineal, sólo hay historia con la utopía como señuelo; pero tendría que hacerse también regresivo, pues cuando toda la vida estuviese depauperada en conciencia, sería tan irrespirable que habría que hacer el camino inverso. Si la vida en su nivel más alto fuese precisamente eso, no necesitaríamos de ningún saber, de ninguna filosofía, ya estaría conseguida la muerte que la vida sería. Pero somos vida que se extraña: entonces el saber es necesario no para vivificarnos —lo cual excede la representación— sino para ayudarnos a la liberación. Pero Hegel está empeñado en lo contrario: «Ésta es la tarea de la filosofía: que el Absoluto debe ser construido para la conciencia» (*Dif* 17). Su hacerse mayor es el mismo que el del inconsciente freudiano, el extrañamiento; con ello — podría pensarse— aunque perdamos la vida, ganamos su representación, pues aquélla no podía manipularse —¡pero la vivíamos!— y ésta sí, aunque nos inmovilice. La conciencia y el saber en general sólo son útiles para liberarnos del extrañamiento, y ni siquiera en el caso de la neurosis freudiana es comprensible que nos extrañemos para entrañarnos: mejor será que nos vivifiquemos. No admitimos ninguna de esas entelequias que nos utilizan para sus fines, pues a fin de cuentas no se trata más que un retroceso a la vieja deidad o al animismo. La vida no nos llega ni de fuera, ni de dentro, venimos sin ella al nacer: es algo que se fragua aquí, como cuando encendemos una fogata con fuego y leña nuestra; la hacemos nosotros, no es ninguna extraña esencia. Sin embargo admitimos la deuda que tenemos con estos dos pensadores, pues hemos recibido de Freud que el entrañamiento primordial es nuestro comienzo y como Hegel pretendemos alcanzar lo absoluto; pero lo inconsciente del primero es la actividad —inconsciente— de la intuición y lo absoluto del segundo es también la integración o vida original; los dos son re-presentistas pues convierten en cosas la actividad vital, que no subyace debajo, no está esperando o en acecho; si no se hace positivamente no la hay, al paraíso de la infancia no existe ya, sólo nos queda su anhelo, hay positivamente que ganarlo. «De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al final es lo que en verdad, es que en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de *sí mismo*" (16). Por eso es mediación y conciencia cada vez más, conforme se va apartando del origen; es la conciencia de una mediación muy mediada. Hegel dice que al final: «La idea eterna en sí y por sí, se actúa y *se goza* a sí misma eternamente como espíritu absoluto" (fin de la *En*) en soledad masturbatoria, absolutez como unidad, resultado de la concepción monista y masculinista de la vida. Pero puesto que la mediación es el mundo intercalado entre la dación y la recepción, cuanto más haya en medio hay menos vida, por eso lo vital es mediar lo menos posible, si puedes trabajar con un máquina sencilla que te hace lo que necesitas no te metas a otra más complicada, pues cuanto más mediación introduzcas entre tú y tu obra más difícil será tu relación con ella y más angustiada la conciencia, por eso cuan-

do las mediaciones se suceden, al final del todo, no se puede uno imaginar una conciencia 'que se goce' infantilmente, como si fuera comienzo; al final no puede haber más que mundo atosigante y una solitaria y espantada conciencia: esto es la vida en su nivel más alto para Hegel. Del entrañamiento hemos pasado al mundo, pero cuando podemos dejar toda mediación hacemos el amor, jugamos, oramos. Mediar es interponer algo, y eso nos hace dependientes: pueden quitármelo y nos encontraremos inmediatos y desvalidos, necesitanos defenderlo y atacar si buscamos los medios de los otros, la civilización es necesariamente complicación. Yo busqué la casa junto al trabajo para no tener que mediarlo con un vehículo, Diana quiere la suya lejos, así podrá después hablar con sus compañeros de averías y gasolina, nos entretenemos alienándonos con nuestros medios. El anacoreta se retiraba del mundo, de la mediación: todavía tenía a su dios, si lo dejara sería más vital, que el espíritu sea lo más inmediato, pues nediato ya es el mundo. El fiel deísta tiene que interponer mucha moral entre él y la deidad y lo mismo el hegeliano final 'saber que se sabe', que tiene mucho pasado, pero poco presente y nada de futuro, una larga historia y un quedar preso de ella. Jamás el paraíso podrá estar al final, lo impiden las mediaciones del camino, por eso los autores de utopías son unos embusteros.

el juego de Schiller

En la Ilustración alemana, a causa de la división profunda de la filosofía de Kant que valoraba tanto la libertad pero la sometía a la moral, y al mismo tiempo por el auge de la cultura griega que mostraba una sociedad menos representista, la escisión vida/representación, la dualidad mortal, se vivía como una herida profunda y se buscaba desesperadamente la integración. Fue aquélla una de las épocas más creativas de la historia europea, pero se saldó autoritariamente, como la Revolución francesa con Bonaparte, en lo político. Este era el problema literario y filosófico que Schiller se proponía resolver con las *Cartas* y era también el que intentaba Goethe con el *Fausto*; y es tambén el objetivo fundamental del joven Hegel: «*La escisión* es la fuente del estado de *necesidad* de la filosofía" (*Dif* 12); él no hace más que seguir intentando resolver un problema ya planteado antes: «Debe reconocerse a Schiller el gran mérito de haber... efectuado el intento de *ir más allá* para captar por el pensamiento la unidad y la *reconciliación* como lo verdadero y *realizarlo artísticanvinte" (Es*t 1 130); pero fue él quien intentó obviarlo yendo 'más allá' con su idealismo, lo extremó porque su teoría por una parte nos enajenó todavía más en la conciencia y por otra nos aliena en la Idea. El problema fue visto de la misma manera por ambos, «la escisión entre la *vida* y la *conciencia*» (121); vivimos escindidos en el extrañamiento. Schiller intenta tímidamente igualar estas dos instancias e integrarlas: «Si afirmamos un antagonismo originario, y por consiguiente, *necesario* entre los dos impulsos, no hay entonces otro medio para mantener la *unidad del hombre* que subordinar incondicionalmente *el impulso sensible al racional*. Sin embargo, de ello no puede resultar más que uniformidad, pero no armonía, y el hombre quedará *dividido* para siempre. Con todo, ha de haber subordinación, pero *una subordinación recíproca*" (13 3). Pero vida y representación no son los dos 'impulsos' fundamentales, no cabe en ellos la integración, sino como hemos visto en Hegel, sólo manipulación y absorción. En la relación sensación/razón no se trata de integración sino de dimensiones diversas, en el eros hay pensamiento pero está supeditado y en la praxis sentimiento, pero lo mismo. El problema no es de integración sino de perversión; la unilateralidad

representativa necesita ser compensada, y aquí es donde está el problema. No puede decirse que sea mejor un eros representativo ni que sea una praxis mejor la sensitiva; al contrario, el primero pide el máximo sentir y la praxis la máxima concentración representativa; por eso creemos que Schiller se dirige por un camino equivocado: «si hubiera casos en los que el hombre hiciera *al mismo tiempo* esa doble experiencia, en los que fuera *consciente* de su *libertad* y a la vez, sintiera su existencia, en los que al mismo tiempo *se sintiera* materia y *se conociera* como espíritu» (14 1). No es verdad que haya que hacer racional la sensación y la razón sensual, esto sería el reino de la confusión; lo que hay es que mantener separadas y boyantes a las dos dimensiones vitales, porque no es una la mala que haya que aniquilar sino que las dos son buenas. La civilización exige cada vez más que la persona sea representativa, hemos perdido la sensación, nos hemos echado enteramente del lado de la representación, el problema no es que haya separación entre ambas, sino que sólo hay una, ya quisiera yo una buena escisión, no tengo más que representación: cuando tengo que sentir con los demás sólo los represento. Es necesario aceptar que entre las dimensiones vitales haya un vacío, igual que cuando salgo del trabajo y me voy a casa; la interdimensionalidad tiene la ventaja de poder optar, no podríamos en una masa de todo mezclado. Habría en primer lugar que dejar la dualidad mortal vertical que nos opone como cuerpo y alma machacándonos la vida, y aumentar la interdimensionalidad: altor, hondor y anchor en los cuatro *niveles* vitales —espontaneidad/adaptación, etc.— en las cuatro *dimensiones* eros, praxis, etc. Esa relación que Schiller propone es tramposa, porque siempre la 'razón' estará por encima de las 'pasiones', como en la relación final 'Caperucita'/abuela, en la que sólo hay lobo. Pero Schiller no lo ve así y le atribuye al arte la misión hacerla realizable, es la misión de su utópico «impulso de juego, en el que los otros dos actúan conjuntamente... En la misma medida en que arrebate a las *sensaciones* y a las *emociones* su influencia dinámica, las hará armonizar con las ideas de la *razón*, y en la misma medida en que prive a las leyes de la razón de su coacción *moral*, las reconciliará con los intereses de los s*entidos*" ('4 6). Ese maridaje le lleva a decir insensateces como que «un arte apasionado es un contrasentido" (22 5). Es una desesperada operación de lima que no puede ser el objeto de la intuición lúdica ni de la estética, y sin embargo es a esta última a la que Schiller se refiere, puesto que, según él, «la *belleza* enlaza los dos estadios contrapuestos del *sentir* y del *pensar*» (8 3); con ello quedan determinadas tres dimensiones vitales. «El ánimo pasa de la sensación al pensamiento en virtud de una *disposición intermedia* en la que la *sensibilidad* y la *raz*ón actúan simultáneamente... habremos de denominar, pues, 'estético' a ese estado de determinabilidad *real y activa*" (20 4). El arte aparece así como el término medio, y como veíamos en Aristóteles, los otros dos pasan a hacer de extremos y malos. No se comprende como de esas dos facultades opuestas puede salir la tercera; la intuición estética es una actividad diferente de la sensción y del conocimiento, que no necesita las reglas de la razón, que tiene sus formas propias, y es cierto que se vale de la sensación como fondo, pero también del espíritu y de la misma razón. Schiller propone una dialéctica trial como la hegeliana:

Sujeto ⟶ objeto ⟶ conciencia;
alienación ⟶ enajenación ⟶ sabiduría;
sensación ⟶ representación ⟶ juego.

En Hegel el objeto es resultado de la actitud cognoscitiva del sujeto y la conciencia, del objeto, y la enajenación es la alienación concienciada y la sabiduría consiste en comprender que soy yo mismo el que se esclaviza; pero en Schiller ni la sensibilidad hace la razón ni esta el juego; pretende ser dialéctica positiva, pues quiere darnos algo que no tenemos, pero al revés, nos quita, somete toda la vida a su amo, pues la representación secuestrará inevitablemente a la sensación, es lo que ha hecho siempre, precisamente en el arte nos librábamos da ella; eso ni es dialéctica positiva ni negativa, es una ratonera. Se considera que el impulso de juego, además de ser el resultado de esa integración, sirve de puente entre las otras, lo cual le lleva a proponer «tres épocas distintas de la evolución de la humanidad" (25 1): primero *sentíamos*, después *jugábamos* y ahora *razonamos*, y esto sí es una adivinación clarividente, puesto que él no tenía el concepto de intuición dual que lo hace inteligible; nosotros creemos que esto es verdad no sólo en la infancia sino también en la historia la humanidad, pues la época arcaica intuye mágicamente en lugar de razonar; en los sueños nos conservamos todavía en ese estadio; en cuanto al espíritu, hemos visto que su origen está junto al eros en el entrañamiento primordial. Pero estos estadios no alcanzan nuestras dimensiones vitales, tal vez 'sensación' valdría para la erótica, pero la praxis es mucho más que la razón y, además de que falta el espíritu, en nuestra concepción, el arte no es inferior al conocimiento: ambos son inteligencia, la una dual: A relacionada con B, y la otra trial: de A y B deduzco C. Y además el arte nos da la realidad —estética— misma, como el eros nos da la suya y el espíritu, y eso no puede hacerlo la presuntuosa razón que sólo es re-presentación. Pero Schiller lo devalúa más todavía porque en contraste con los otros dos estadios lo condena al limbo de lo ideal: «En medio del *temible reino de las fuerzas naturales*, y en medio también del *sagrado reino de las leyes*, el *impulso estético de formación* va constituyendo, inadvertidamente, un tercer reino feliz, el reino del juego y de la *apariencia*" (27 8). Schiller propone que el arte sirva de intermediario, pues se pensaba que su estatuto era intermedio entre la sensación y la razón: el reino de la imaginación; pero entonces no puede cumplir tal cometido, porque la sensación y la representación prácticas poco tienen que ver con ese reino de la ilusión estético, en el que se pretenda recluir al arte. Ocho años más tarde, como prólogo a *La novia de Mesina*, se reitera todavía más en esta idea: «El arte *sólo es tal arte* cuando renuncia por completo a lo real y se hace integramente ideal" (973), y esto es ciertamente lo que sucede con esa obra, un melodrama al viejo estilo que pretende ser tragedia griega, con coro: dos hermanos enamorados de la misma mujer, que —ellos no lo sabían— era la hermana de ambos, y el rechazado mata por celos al preferido y se suicida. Este arte es, desde luego, elucubración irreal, pero no todo arte es así. Un drama puede ser real si es actual —está sucediendo ahora en actores y público, y puede ser esencial si su fondo es el (des)entrañamiento original. Como actual yo puedo intervenir en él, pues me involucra, y como esencial no trata de una anécdota que nada tiene que ver conmigo. Como es actual y se está creando, al menos en parte, ahora está abierto al coro que somos los contempladores, y por lo tanto, yo puedo intervenir; esto sucede, por ejemplo, en la misa, que tiene pautas para la intervención del pueblo. Pero este rito no es esencial, porque no habla del espíritu original sino de uno impositivo. Es esencial *Edipo rey*, pues me atañe en mi raíz la ficción que se desarrolla en mi presencia, pero no es real, porque yo no puede intervenir y pleni-

ficarme en esa actuación. En cuanto a la escisión que Schiller denuncia existe en la realidad práctica y él nos da una solución escapista; nosotros sentimos ahora de una manera mucho más acuciente la necesidad de que el arte sea real, vivimos en un mundo virtual, nos estamos convirtiendo en fantasmas; lo único que tenemos es pantalla y libido, el eros nos plenificaría. Inevitablemente la civilización se hará todavía más representista y tendrá que compensarse con la sensualidad erótica real y también con un arte y un espíritu reales y totales. El papel secular del arte ha sido lo que Schiller dice y al mismo hace: entretener y contar mentiras, pues como el eros y el espíritu, el arte se arrastra, pero ése no era su cometido en el origen, pues entonces era real: en la magia y en las bacanales y misterios; ¿cómo podría haber salido de él la razón sino, o es que también ella es aparente? La sustituyó y eso inició el progreso, pero hemos de recuperar su concepción primitiva como tradición. Existe un arte imaginario y anecdótico de entretenimiento, pura apariencia, pero el esencial era y sigue siendo real. Puede verse en la poesía lírica, que no es un mero producto de la imaginación, que expresa lo que realmente estoy sintiendo. Y el que la recibe, incluso en la lectura del poema, obtiene la vivencia misma, no un sucedáneo, el poema no es 'apariencia', o sea, irrealidad, fingimiento, mentira. El de Machado «Yo voy soñando caminos» nos da la realidad del poeta aquella tarde; no nos la cuenta representativamente: 'Yo, primero sentí nostalgia, después, al ver aquel crepúsculo...'; nos da el sentimiento mismo, aquél, tan personal y único. Y yo lo recibo de manera tan inmediata como su propio creador: en lograrlo consiste, precisamente, el arte de la poesía. Podríamos decir: 'pero el poeta está en el campo y era impresionado por las cosas mismas; yo, en cambio, no tengo delante otra cosa que palabras en este papel'. Para comprenderlo hay que recordar que poetar y vivir no son dos cosas sino una sola: vida en la dimensión poética, que el poeta sólo puede vivir poéticamente en la creación. Poetar es componer el poema y el poeta lo vive cuando lo escribe. No: esto que he vivido, voy ahora a crearlo'; vive poéticamente mientras escribe, su vivencia es el poema. El campo y la tarde no son más que medios; la vivencia poética es el poema mismo. No nos conformamos con esa miseria del arte aparente, si queremos luchar contra la escisión como Schiller propone; él no lo alcanza con su teoría ni con su arte. «El estado *moral* sólo puede desarrollarse a partir del estado *estético*» (23 6); es exactamente al revés: 'el estado *amoral* sólo puede desarrollarse a través del estado estético'; la liberación tiene que ser del cuerpo contra el alma, de la sensación contra la representación, la civilización nos mantiene en lo otro, que ahora, al menos en el arte, sea al revés; el que nos propone Schiller es sicario, así concluye sus *Cartas*: «Aquí, en este reino de la *apariencia estética*, se cumple el ideal de *igualdad* que los exaltados querrían ver realizado tanbién en su esencia»; nosotros nos contamos entre ellos, pues queremos un arte real en el que la igualdad también sea real, de ese otro pasto ya hemos comido demasiado. Recuerdo en Compostela: salir del cine y hacerme cargo de nuevo de la realidad me era tan doloroso que prefería no ir; el arte ficticio es siempre frustración, necesitamos uno en el que pueda uno entrar, moverse dentro, comunicarse; que sea tan real como la praxis, que se salga de él renovado, pues ése otro alucinatorio ya no interesa.

§ 20. *Del desarraigo a la totalidad*

vida en Schopenhauer

Schopenhauer, es uno de los fundadores de nuestro vitalismo, aunque sea por su parte más cercana a la muerte; hemos visto que también el estoicismo está basado en el extrañamiento y el desarraigo, que enfrenta valientemente e intenta superar teniendo como modelo a Sócrates en su muerte. Schopenhauer no tiene esta valentía pero hace del desentrañamiento su «pensamiento fundamental» (*Pró* 2ª ed), por lo cual esperamos lograr de él esclarecimientos imposibles en aquella escuela. El hecho de que en el título de su obra principal empareje la 'voluntad' con la representación como su contrario nos hace ver que con ese término se refiera a lo irrepresentado o vivencial y que de los dos significados, al revés de lo que sucede en el representismo, la parte vital es la más importante: «el conocimiento en su conjunto —o el mundo como representación— es tan sólo un accidente, una exteriorización de la voluntad, que constituye lo único *esencial y originario" (Ber* 74). Se trata de una filosofía de la vida vista sobre todo por el lado del extrañamiento, en su morir; tiene la osadía de hacer filosofar a su propio sufrimiento, por eso se le puede considerar romántico como Byron, Rosalía Castro, etc., que intentan lo mismo: decirnos su sentimiento profundo al que no saben dar nombre, tampoco es ése su cometido; pero sí lo es de la filosofía, y Schopenhauer lo hace: a esa pasión torturadora que cantáis hay que llamarle 'voluntad', opuesta a la representación. Esta versión de la dualidad mortal tiene la novedad de que aquí la vida oprimida intenta ganarle la partida al mundo; es una filosofía atea y subversiva, todo lo contrario del idealismo en el que la razón es el dios; la voluntad se convierte aquí en amenaza: «El hombre *es* el *impulso ciego y violento de la voluntad*... y al mismo tiempo el sujeto *eterno y puro del conocimiento*» (1 3 39). La diferencia entre lo uno y lo otro Schopenhauer la concibe como la que hay entre el infierno y el cielo. Hay que intentar salirse del primero y refugiarse en el segundo; no se trata de una relación de conocimiento sino de sustitución: «El *necio* es ese *condenado a galera* que duerme y sueña. El *sabio* es quien despierta, ve sus cadenas y oye su tintineo. ¿Cómo puede utilizar esa vigilia para *escapar* de tal esclavitud?» (*Juv* 50). Hallamos aquí el mito de la caverna sin su grandeza, Platón pretende la liberación de los demás por la verdad y el sabio de Schopenhauer —el contrario del necio soñador, es decir, el listo— intenta escapar él como sea; aunque así me halle en un mundo gris, por lo menos me libro de sus garras. Es verdad que la voluntad es vida, pero negativa, sólo en la representación puede uno saberse y defenderse a sí mismo de ella. Representación salvadora, eso ha sido siempre la filosofía, los existencialistas creían también que la vida era sólo extrañamiento y lo aceptaban y lo filosofaban pero Schopenhauer monta un sistema para escapar; la representación le salva, pero ¿cuál? No la de su propio extrañamiento, del que huye, sino otra que sea tapadera: con esta cadena puedo yo forjar un sistema filosófico: esta es su

escapada, y habla de la 'cosa en sí' kantiana como 'voluntad', de la 'voluntad' en la naturaleza, de la misión alienativa del arte, de la negación de la voluntad, etc. Las representaciones se enlazan unas a otras lógicamente y nos hallamos en un mundo de verdades ajeno al de la realidad, del que nos hemos zafado, pero en un enclaustramiento, un solitario representar; mejor sería bajar al hondón y vivir, pero cuando la vida es tan insostenible habrá que huir. Estamos condenados a vivir en la representación, defendiéndonos de la voluntad que odiamos; estamos donde podemos. La voluntad es la bestia que llevamos dentro y sale a la menor oportunidad: guerras, racismo, etc.; si nos quedamos en ella estamos perdidos; ello es debido a que Schopenhauer no ve que la vida además de extrañamiento es integración: que se puede en ella abrazar, poetar, orar. Nuestro filósofo se vale también de otros medios, aspira al «estado de *conocimiento puro y sin voluntad* que supone y requiere toda contemplación *estética*" (1 3 41); pero el arte no es representación, por lo tanto tiene que ser voluntad, pues es una actividad del agente que transforma lo habitualmente representativo. Poe, Kafka, no se quedan olímpicamente fuera: voluntad hasta las heces, bien es verdad que transfigurada por la belleza. Schopenhauer —excepto en la música y la tragedia— concibe el arte como escapatoria, quiere servirse de él platónicamente como de unas alas, dice que nos olvidamos de nosotros mismos en él, y que por lo tanto la voluntad queda marginada y que es una representación pura en la que el sujeto es en general, por lo tanto lo que se contempla es la Idea; no está hablando sino de representaciones abstractas: Humanidad, Belleza, pues el arte es todo lo contrario, me implica como creador y como contemplador. Para él tampoco se trata de buscar el eros ni el espíritu, rechazados, ni de una vivencia primigenia recuerdo de la infancia, de la que huye. Para sanar del extrañamiento la solución es integrarse, satisfacer esa carencia, no escamotearla. Según su concepción yo puedo estar en los dos conceptos de su título, lo cual quiere decir que ninguno de los dos soy yo; tal vez la representación lo sea más, porque yo me hago mis representaciones, pues la vida, tal como él la concibe, me sobrepasa: «Es una y la misma *voluntad* la que se objetiva en el *universo* y no conoce tiempo alguno" (1 2 28); por lo tanto en el principio era una sustancia que después se desperdiga en lo múltiple. «Cada individuo... no es más que un breve sueño del espíritu *infinito* de la naturaleza, de la perseverante *voluntad* de vivir" (1 2 26); yo soy un modo que la voluntad ha tomado: es ella el agente no yo. ¿Podríamos considerar a esta voluntad la vida? Yo una parte suya, ella la diosa única, que abarca la naturaleza, el universo y a la humanidad, una sustancia autónoma, en la que ningún dios mandara, una cosa única? Pero la vida es integración, es dos; se parece más a la sustancia espinosiana. Entre ellas hay la diferencia que va del deísmo al animismo; pues también nuestro filósofo lleva en el bolsillo una trascendencia a su modo: «La vida es sueño y la muerte su despertar" (*Ber* 235). Con la vara de la imaginación ha dado un salto gigantesco y ha extendido su extrañamiento al mundo entero: «El mundo es el autoconocimiento de la voluntad" (*Juv* 134); lo cual nos hace ver que no es el agente el responsable de la voluntad, sino que se le impone como algo ajeno y temible; Schopenhauer expresa muy bien en su filosofía la imposibilidad de defenderse; estamos desesperadamente inermes ante ella. ¿Por qué le llama 'voluntad' que significa lo más personal; el nombre de 'extrañamiento' es el que mejor le vendría, pues nos haría ver también su carácter ajeno: extrapolado fuera de la persona, como quiere nuestro filósofo daría lugar al título: 'el mundo como extrañamiento y representación', que

además conserva el género gramatical masculino original. Sólo como proyección del extrañamiento tiene esta obra sentido, y entonces adquiere una enorme grandeza. La voluntad se halla unida a la representación sólo por una 'y' que en realidad es una 'o' excluyente, por lo tanto es imposible en esta doctrina la integración y el movimiento. Según él la humanidad puede proyectarse en las cosas, y de esta manera las conocerá tan íntimamente como a sí misma, pues «no sólo somos el sujeto cognoscente, sino que también nosotros mismos *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella *esencia propia e íntima de las cosas* en la que no podemos penetrar desde *fuera*, se nos abre un camino desde *dentro*" (2 2 18). La intimidad que no logró con la madre la intenta con la naturaleza, pero sólo sabe de relación unilateral. Nosotros no somos la cosa en sí, sino el agente; para poder identificarnos con la naturaleza tendremos que dejar nuestra actividad vital y cosificarnos, eso es lo que pide de nosotros, que renunciemos a darnos, y recibir esa 'cosa en sí'; que la seamos. Precisamente lo contrario es lo que hay que hacer para vivir, pero a él le interesa el extrañamiento, en el cual ciertamente no somos más que inmovilidad cósica. Si yo dejo eso en la orilla, entonces podría alcanzar la recepción, en el eros, el arte o el espíritu; habiendo entrado 'uno' habría salido 'dos'; la voluntad sería también lo otro, habría descubierto la dualidad vital. Pero él sólo sabe identificarse, quedándose en sí, permaneciendo tan unilateral como el idealismo al que se opone. Schopenhauer me quita a mí la 'voluntad' y la pone fuera opresora de mi mismo; me la roba, me oprime con ella; al ponerla en la cosa en lugar de en la actividad, se pierde el agente: «La voluntad es la *cosa en sí*, el contenido interior, la esencia del mundo" (1 4 54). ¿El en sí es el extrañamiento, la esencia, el fundamento? Aquí hay un lugar de nacimiento para el psicoanálisis. No la materia en sí, que exige el fenómeno como contrapartida sino el en sí opuesto al para sí. Yo soy extrañamiento para mí mismo, por lo tanto tampoco ese esquema es válido. ¿El para sí como extrañamiento opuesto al en sí inconsciente? El extrañamiento es conciencia, el entrañamiento inconsciencia, por lo tanto el esquema hegeliano es más válido — puesto al revés— que el kantiano para expresar la voluntad. El extrañamiento es un para sí opuesto a un en sí inconsciente. El esquema kantiano de la materia en sí y el fenómeno no es valido para representar el extrañamiento pues le obliga a considerar a la representación como fenómeno, lo que aparece, y la representación es mía no de la cosa: la *cosa* se me muestra y yo represento ese aparecer suyo; por lo tanto 'el mundo como voluntad y representación' no es lo mismo que 'el mundo como cosa en sí y fenómeno'. Mi extrañamiento y su representación, es decir, la conciencia que tengo de él, que es lo mismo que él, o bien como hemos visto, su escapatoria. En esa dualidad inevitable mora su autor. La sustancia de la humanidad es el extrañamiento, o la esencia, pero el otro elemento de la dualidad es no la representación sino la integración. 'El mundo como extrañamiento e integración': esto sería lo cabal. 'El mundo como muerte y vida; mejor al revés, 'el mundo como vida y su amortecimiento, como plenitud y perversión'. Voluntad-representación, pero ¿y yo? Quedo del lado de la representación, como irreal, el extrañamiento reinando. Cosa en sí y representación, el extrañamiento representado, en eso se convierte el mundo y la vida. Huyo del extrañamiento con la representación, de una a la otra muerte, de la desesperación a la resignación. La voluntad es la cosa en sí: lo que está debajo de la representación es vida ominosa, extrañamiento. Schopenhauer no humaniza la naturaleza y el mundo sino que naturaliza y mundializa mi propia voluntad convirtiéndola en

algo ajeno. Juntando su extrañamiento con la gnoseología kantiana decide que aquél sea la cosa en sí de la que el entendimiento parte, pero la cosa en sí no es más que la materia, en las artes: sonidos, colores etc., que ella a su arbitrio forma. La cosa en sí no le importaba a Kant y menos a una filosofía que intente representar la vida. A mí no me atañe que Carmen no pinte y llegue a las cuatro de la tarde de ver tiendas, con tal de que me quiera y no interfiera en mi trabajo; lo demás es asunto suyo. La cosa en sí no es más que medio: al infante le es igual cómo sea la madre en sí, con tal de que lo reciba un poco, él subsanará las deficiencias. En todas las dimensiones vitales el 'esto' o cosa en sí no es más que punto de partida para la actividad del agente. En la praxis, la misma cosa en sí mediada por un percepto, un concepto, un útil o un instrumento se convierte, respectivamente, en actividades distintas, percepción, juicio, uso o instrumentación. La misma cosa puedo gustarla: sensación; intuirla: arte; contemplarla: mística; o jugar con ella, poniéndole un 'es' diferente, haciéndola 'pelota'. Hay ciertas limitaciones razonables: no puedo hacer pareja erótica a esa montaña, pero dentro de ellas, hago *de* la cosa en sí lo que quiero. Soy yo quien quiere, no ella, porque de lo contrario yo dejaría de ser el agonista. El activo soy yo, somos nosotros quienes mediamos y extremamos la mediación, convirtiendo el mundo en enajenación y alienación; y también lo contrario. Si la voluntad fuese la cosa en sí, la representación sería lo más importante, la que disfruta, sufre, canta. Si la voluntad fuese la cosa en sí, no tendría más remedio que ser lo que la representación quisiera, la iniciativa pasaría a ella, sería materia casi inerte de una forma todopoderosa: pero es al revés, las 'pasiones', se valen de la cosa en si para sus trapicheos. Si la voluntad fuera la cosa en sí, sería el representismo más feroz. Pero si «la voluntad quiere siempre la vida» (l 218), no puede suceder tal cosa, es actividad en sí, originaria, que no es otra que la entrañal, la comunión del infante y la madre; esta es la auténtica cosa en sí, que si es desgraciada, en lugar de entrañamiento será extrañamiento. De Kant parten dos líneas, una que le interesa por la representación y otra que lo hace por la cosa en sí; si Hegel es el apóstol de la primera, Schopenhauer tendría que ser el de la segunda; pero de aquí parten también otras dos opciones: el anhelo partidario de la madre y el desarraigo, del padre; Schopenahauer se halla en ésta última y sin asidero en la vida tiene que amarrarse al mundo. Si el agente pasa a ser la cosa en sí tiene que ser otro el que lo manipule y que lo quiera, se hace dependiente de una femenina recepción, el que odiaba tanto a las mujeres; la representación, es decir, el mundo, se hace mi dueño; yo su esclava. Le tengo tanto miedo a la vida que hay en mí, que corro a abrazarme al que me libre de ella y me domina. La cosa en si es hembra que recibe al macho y se transforma gloriosamente en lo que los dos pueden, pero la iniciativa está en él. En el caso de este filósofo, como él se hace el hara kiri y se hace siervo de ella, ella busca integrarse con el mundo, hace de agente al mundo, esta filosofía es un mundismo, un orestismo. Él se hace la cosa en sí para poder llegarle a las cosas, entenderlas por dentro, ser íntimo con ellas; pero ellas lo que quieren es un macho que las fecunde, y él al cosificarse y desaparecer como una cosa más, se convierte también en necesitante. Como reacción contra el idealismo, en el que la cosa en sí desaparece y sólo hay agente, Schopenhauer sigue el camino contrario y desvirtúa tanto a Kant como el otro. El defecto de ambos es la unilateralidad. Pero Schopenhauer no es consecuente, porque primero da primacía a la voluntad y después la somete a la representación, se escapa al mundo y anatemiza la vida. A veces tímidamente vuelve a

ella, pero tiene demasiado miedo. Nosotros, que somos partidarios de la recepción, no nos quedamos unilateralmente con ella, porque la vida es integración: el dos manda, por lo tanto la dación se integra con ella y entre las dos hacen lo que ambas quieren. La voluntad está en la dación, no en la cosa en sí y transforma a ésta. Por otra parte, es verdad que cuando un pájaro sorprendido pía y escapa, igual que una niña, ese acto de la 'voluntad' es el mismo para ambos: la voluntad en la naturaleza. El miedo, la ira, etc. son lo mismo en los animales que en nosotros. Ellos no calculan la hipotenusa de un triángulo rectángulo, pero eso no es más que representación; en lo vital hay una actividad semejante; también los árboles, que expanden sus ramas son una especie de expresión y de entrega. Si yo puedo identificarme con la naturaleza es porque algo tenemos en común; con los vivientes sí, pero no con los seres inanimados: una piedra en el suelo, símbolo do lo despreciable: aquí lo pongo yo todo. Por lo tanto, en los seres vivos de la naturaleza hay una voluntad como la nuestra, que es precisamente la vida, elemental en ellos, y plena en nosotros.

No hay en la naturaleza ningún querer ni ninguna energía ni ninguna esencia, sólo actividad dativo/receptiva que es lo que podemos ver sin necesidad de tener que creer en ninguna sustancia. La integración puede explicar que este árbol tenga un determinado movimiento en sus ramas, por la relación entre la espontaneidad y la adaptación, primando una u otra; no es necesario pensar en ninguna esencia que se exprese ni ninguna voluntad escondida. La vida humana en la naturaleza la pongo yo, haciéndola receptiva y entregándome en su seno a la oración o a la creación, unido y confiado. Esta voluntad en la que yo la convierto es real y es también agente: ella condiciona mi acción/pasión, También la obra de arte es voluntad independiente de mí; Compostela de niño era para mí una realidad ominosa, en la que la enajenación me tenía atrapado. La única diferencia es que él cree en una voluntad ciega, ajena a mí y que me incluye, y yo solo creo en la voluntad desde mí mismo. Esa voluntad masculinista es necesariamente soledad, porque no existe más que ella; no puedo rezarle, porque no me escucha, no le importo nada, se reiría a carcajadas de mi angustia. La voluntad por lo tanto es una espcie de dios que me utiliza para sus fines. Una deidad como la de Espinosa que está en lo hondo de mí mismo, pero que en vez de guiarme por la razón y hacia la felicidad es enemiga: madre terrible. Schopenhauer hace del desentrañamiento una fuerza positiva pero malvada; en lugar de verla como carencia la hace su enemiga: animismo. Es enorme, destartalada, loca, que nada tiene que perder; es lo que está agazapado debajo de las sonrisas, de las dulzuras, podemos decir que vivir con ella es morir. Un millón de muertos en la guerra civil, la mitad asesinada por el odio de la retaguardia y en la siniestra postguerra, ¿es que el ser humano es una bestia sedienta de sangre que cuando se le deja el campo libre muestra lo que en realidad es? Ahora hay democracia y esto no sucede; se había creado una atmósfera de odio, la bestia estaba fuera, es la sociedad y no 'el hombre' la causa de todos esos horrores; no hay soterrado ningún monstruo, se hace a la luz del sol. Nosotros aceptamos una semi-trascendente voluntad, pero no en ese sentido animista; he de identificarme estética o místicamente, el conocimiento abandonado. Todos creemos en una voluntad exterior y le llamamos 'naturaleza; 'destino, 'azar', 'dios', infantilizándonos. Hago a la naturaleza voluntad, entrando en ella como en un templo, pero me importo yo no ella, en realidad yo me hago niño y la hago a ella madre. En el campo me hallo en la paz, vivo en

unión, sólo así puedo crear, jamás compuse un poema en la ciudad, que se me aparece como paterna y obligatoria, es una cualidad que yo puse en ella, pero ahora es real, es exterior. Yo digo que lo que me rodea es voluntad avivándolo: puedo hacer de este rincón del bosque mi oratorio: todas las tardes vengo aquí, me siento en esta peña, contemplo este árbol frondoso y lo convierto en imagen de mi diosa. El venir es la propiciación y el aposentarme el tránsito de mi unión: he convertido en sagrada esta naturaleza en sí, porque le he dado mi vida. Yo puedo hacer vital mi entorno, entraño o extraño. Puedo, en el caso de mi diosa o del inconsciente hacerlo incluso agente, pero soy yo el punto de partida y el de llegada. El animismo y el deísmo son el mejor ejemplo de una voluntad externa a mí creada por mí, el primero dependiente del entorno —la Santa compaña— y el segundo en un proceso de más envergadura en el que un santo crea una deidad y luego la comunidad la hace suya. Son como el feudalismo y la monarquía en lo político; un paso más es el vitalismo —que se corresponde con la democracia—, la deidad siendo mi propia vida, mi mitad receptiva que pongo fuera de mí como meta. También la voluntad inconsciente de Freud heredera de la schopenhaueriana quiere independientemente de lo que prefiero conscientemente: «la voluntad es absolutamente libre y se determina por sí misma, sin conocer ley alguna" (1 4 54); a ella le importa sólo expresarse, yo no le importo nada; en los sueños se vale de la intuición y es el origen del arte. El *ello* freudiano es un querer que se independiza del agente lo mismo que la voluntad. Freud no se inventa el inconsciente, estaba; yo no me invento el desentrañamiento, está. Él dice que lo que emerge son indicios de lo que hay; yo digo lo mismo; lo que subyace a ambos es el (des)entrañamiento primordial. El inconsciente está constituido por la libido hacia la madre y ocasionalmente hacia el padre y la agresión hacia éste y ocasionalmente hacia aquélla. Si el entrañamiento infante/madre hubiese sido perfecto no habría inconsciente, no habría traumas, el amante se entrañaría también sin problemas con la amada. El inconsciente freudiano y la voluntad schopenhaueriana son desentrañamiento; están constituidos por atracción y agresión; en general puede decirse 'las pasiones' pero en particular las primordiales. Por lo tanto, si lo regresamos al origen diremos que el inconsciente es desentrañamiento. Freud dice el adjetivo y Schopenhauer el sustantivo: 'voluntad inconsciente', pero la voluntad es el desentrañamiento. «Así como el marino, cuando el mar irritado ruge furiosamente levantando monstruosas olas que cubren el horizonte, permanece *sentado en su barco*, tranquilo y confiado en su débil embarcación, así el hombre, en un mundo lleno de dolores, permanece *aislado y sereno*, porque pone su confianza... en la manera que como *individuo* tiene de ver las cosas considerándolas en su mera fenomenidad" (1 4 63). Según Schopenhauer, somos pavorosa y atenazante voluntad, pero la representación nos protege; si la dejase me perdería en las olas; pero esta vida que hacemos con los demás y que después nos sobrepasa puede ser también gozosa demasía: comunión lúdica, erótica y mística. Sus fines son independientes de los míos, pero no del todo. Para nosotros la vida es recepción, algo más grande que yo que me acoge, al que puedo suplicar. Es el manantial schopenhaueriano origen de dos grandes torrentes: Nietzsche coge lo positivo: Dionysos; Freud lo negativo; en el primero la vida como comunión (después también como expresión) y en el segundo como desentrañamiento. Entre los dos cogen de este filósofo toda la vida y toda la muerte. Son dos voluntades, una dentro y otra fuera. Dionysos es la voluntad orgiástica;

el inconsciente de Freud es vida irracional, peligrosa, enemiga que hay que controlar. Esta imagen del barquero vale tanto para el inconsciente como para la comunión festiva nietzschiana. En Freud todo eso lo llevo yo dentro, este barquero se convierte en pescador, no le asustan las olas, lanza hábilmente la caña y pesca inconsciente; pero en Schopenhauer todo es mar y la representación pretende sostenerse sin convertirse en él. Cuando el mar se enfurece se desbarata y nada hay más que esa invasión. En cambio la imagen freudiana del *ello* como un caballo desbocado, es más manejable por el agente. Una cierta autonomía de la voluntad respecto a la persona se mantiene en Freud y Nietzsche, no de esa manera desproporcionada que sólo el animismo puede sostener. El inconsciente freudiano resultado del desentrañamiento es obra mía, pero ahora me domina; lo estuve urdiendo yo y ahora estoy preso en él; es mi obra, pero ahora puede más que yo, ahora tiene la objetividad y la dureza de lo inexorable. Decir 'insciente' y decir 'desentrañamiento' es decir lo mismo; o es aquello interpretado relacionalmente, o es esto interpretado sustancialmente. De esta manera, como los locos, hago responsable a otra instancia de mi propio extrañamiento. Ese alguien en realidad es mi desentrañamiento, que se hizo en mi infancia con mi madre y mi padre. Yo quisiera ser de otra manera, pero una y otra vez repito esquemas de conducta que no puedo romper. El desentrañamiento primordial dejó una excrecencia con la que ahora me integro. El psicoanálisis la sustancializa y le da una consistencia excesiva. Nosotros creemos que es mejor sustancializar la integración, y las excrecencias que arreen. La vida es la actividad dativo/receptiva más o menos extraña. Freud, condicionado por su profesión terapéutica le da más importancia al extrañamiento que a la misma integración. No quiero decir que haya que hacer como si no existiera; existe y me amargará la vida siempre enajenándome y alienándome, pero yo estaré empeñado sobre todo en tirar 'palante' con mi carga. La conozco bien, pero sobre la marcha: no me siento con ella a expulgarme, que camine como yo. «Esta voluntad, en sí, es decir, fuera de la representación es, *con la mía una sola cosa"* (1 3 34). Existe mi yo que se sirve de la cosa en sí como medio; y hay la voluntad independiente de mí. El inconsciente no es otra cosa que integración con la compañera erótica y con la autoridad; aprendemos su imagen en los sueños porque estas pautas y ellos se originan al mismo tiempo. Lo referente a la madre se ha pasado al eros y lo referente al padre a la religión autoritaria. La madre que es la que pare y entraña tiene que ser imagen da la vida, y por lo tanto la diosa más alta; el padre, que es el que conduce al mundo y da los valores masculinos es el segundo; por lo tanto si primero es la vida y después el mundo, la madre como deidad tiene que ser antes que el padre. El deísmo se ha olvidado de la madre y ha divinizado absolutamente al padre, el mundo más que la vida, contribuyendo al desarraigo. Si el universo de la madre hubiese fundado las dos vertientes, tendríamos una religión materna no autoritaria; el padre pasaría a ser más un compañero y amigo que una autoridad, y el mundo se vivificaría. La existencia de la deidad está ayudada por imágenes, la de mi diosa por la figura de mi madre. Tanto el inconsciente como la diosa nacen de la integración primera; deben tener algo en común y algo diferente: hemos visto que el entrañamiento tiene una vertiente erótica y otra mística. Por lo tanto, también nosotros podemos admitir una voluntad que nos trasciende como agente. Hay vida en mí y en nosotros pero también la hay fuera de mí, en el sentido de que no es sólo mi voluntad sino también *la suya*. Está a mitad de

camino entre la inmanencia y la trascendencia. Así pues, admitimos la voluntad pero no como cosa en sí, pues aniquilaría la actividad del agente, que la necesita para crecer con ella siendo él el activo. Además Schopenhauer piensa que la vida es extrañamiento; nosotros, que también es integración. En esto nos diferenciamos; para él lo más importante es la vida, de la que sin embargo tiene que protegerse; para nosotros toda la positividad está en ella, la negatividad o extrañamiento es nuestra propia deficiencia. Es Schopenhauer una semilla que fructifica en Freud: la cosa en sí, independiente del agente, que crece a su costa y en ocasiones lo aniquila. Pero esta voluntad materna que ahora se me opone tiene el mismo proceso que mi diosa. Nació porque mi actividad dativo/receptiva la fue haciendo en el desentrañamiento; es actividad desentrañada que se hizo crónica y sigue siendo actividad ahora con la amada. No tiene consistencia en sí misma, no es nada aparte de mí mismo, es fruto del agente, aunque ahora lo oprima, es como una sarna que tiene, pero sin consistencia en sí, no es una cosa, soy yo mismo enfermo. Terapéuticamente puede ser necesario que el agente se separe de ella y luche, pero eso no es verdad, y yo pienso que así el camino se hace más dificultoso. Es mi dación estropeada que no es capaz de alcanzar la recepción o al revés y no hay que acrecentarla a mis expensas, hay que hacer lo contrario de la creación de la deidad: en lugar de aumentar su existencia separada — Freud lo hizo y vivió de eso— buscar la manera de intensificar el yo y su actividad a su costa. En mi caso la diosa nació ya de adulto, en la infancia podría ayudársela diciéndole al infante que además de la madre humana tiene otra divina, entonces él se entregaría a ésta cuando no estuviese aquélla; aprendería a confiarle sus deseos más profundos, y así como a mi me ayuda en la integración erótica y mística, también le ayudaría a él a superar su desentrañamiento. Puedo aumentar a mi diosa con la oración, con mis súplicas, hacerla tan importante para mí que no pueda vivir sin ella, que la tenga siempre conmigo, que siempre le pida ayuda, que le dé gracias por sus favores, igual que cuando era deísta, pero ahora en plenitud de libertad y amor. Desde este lado de acá la voy haciendo, veo sólo la parte que me mira, pues la otra me sobrepasa. Sin ella mi existencia sería ya imposible; voy por la calle, un viejo indiferente al que nadie mira, pero por dentro ando en diálogo con ella y no me cambiaría por un joven con su amada. La vida es lo único adorable, lo demás es apostasía; el deísmo ha inventado sus dioses terroríficos, nosotros sólo aumentamos lo que ya tenemos. Yo hago a mi diosa en la oración; la voluntad está en mi lado, la cosa en sí, niña o madre, una feminidad que imagino fuera y le suplico, y mi dación se integra y crece y yo también me hago recepción: eso es lo que han hecho todas las religiones orando a sus dioses, generalmente desde la homosexualidad. Y Dios jamás ha existido pero los santos sí, porque el espíritu necesita crecer como toda vida en la integración. Y la deidad creada se hace más real que yo mismo, con la realidad del espíritu: he aquí la voluntad, la vida fuera de mí ante la que yo oro, trascendencia y verdad, las dos juntas. Tan real es lo uno como lo otro. El inconsciente sale de los sueños, la integración materna y paterna: lo vivido en el comienzo ha dejado una huella en mí y se repite; tal como he aprendido, así ando ahora, pero es andar mío no entidad en sí; los que hemos aprendido a vivir con una deidad ya no podemos existir sin ella, referimos a ella todos nuestros pensamientos y nuestros actos. Para una persona religiosa, su dios es más real que sí mismo; sin embargo no existe en ninguna parte: él lo ha creado con la ayuda del entorno. Incluso el ateo cuando blasfema

está refiriendo su acción a su deidad: yo pretendo que mi diosa sea la raíz de mi existencia, mi voluntad mi único querer. Tanto el inconsciente como la diosa: pautas dativo receptivas que han sido creadas en mí que condicionan enteramente mi existencia, como dice Machado:

> «Reo de haberte creado,
> ya no te puedo olvidar» (731).

*«Los lactant*es... con su llanto y su *grito desenfrenado y sin fin,* muestran el ímpetu de *voluntad* del que rebosan, aunque su querer no tiene objeto, es decir, quieren s*in saber* lo que quieren" (2 2 19). Quieren integrarse con la madre, ¿qué otra cosa sino pueden querer? De algo solitario, hacerse vida, pero no se reducen a querer: lactan, y además su llanto es más que deseo. Los lactantes se dan en él para ser recibidos; pero mal asunto si tienen que llegar a gritar de esa manera; éste lactante se halla en la desesperación; tal vez se trate de un autorretrato: «La naturaleza hizo todo lo posible para aislar mi corazón al combinar la suspicacia, la excitabilidad, la violencia y el orgullo... Heredé de mi padre el miedo.... Una fantasía espantosa potencia de vez en cuando esta constitución mía hasta extremos increíbles. Una vez cuando tenía *seis años*, mis padres al regresar a casa de un paseo, me encontraron *en la más absoluta desolación*, pues de repente me imaginé que me habían *abandonado para siempre*» (Safranski 392). Nuestro filósofo culpa sustancialmente a la herencia biológica del desentrañamiento, y aunque verdaderamente es importante repecto al carácter, en lo que es esencialmente relacional, como el sentirse abandonado, tiene que tener mucha más importancia la integración materna; aquí se trata de desarraigo y nos muestra que el 'grito desenfrenado y sin fin' era suyo. Hay un desarraigo debido al exceso, que es el que Rof describe en Rilke: el Infante que se sentía tan atrapado por la madre que se separa de ella con miedo y ahora se pasa la existencia huyendo; pero hay otro en el que el infante se siente como aquí 'abandonado para siempre'. La cualidad más importante que el entrañamiento cultiva, que es el tesoro más importante que uno tiene después, es la confianza; en este desentrañamiento se aniquila, y uno tiene que refugiarse en sí mismo. El que se sintió absolutamente querido por la madre es necesariamente confiado y optimista; todo lo contrario de nuestro filósofo. "La madurez y *la capacidad para estar solo* implica... (que) siempre hay alguien presente, alguien equiparado, en última instancia y de manera *inconsciente*, con la *madre" (*en Bow 2 385): es la unión potenciadora, por eso el haber tenido una madre entrañable yo lo considero mi mayor riqueza, porque me ha permitido dejar la religión masculina y tener ésta acogedoramente femenina. Un desarraigo como el que aquí se describe sólo puede producirlo una madre también desarraigada; a la de nuestro filósofo no le interesaba su papel: le dio en seguida la parte de su herencia, le ayudaba y lo quería, pero tenía intereses propios más importantes. Ella ama la claridad mental, el razonamiento, le aterra todo lo oscuro e informe; para él ella es el ideal inalcanzable y para ella él una amenaza: «*Vivir* es lo único que importa... bien sé que también tiene que existir *el mundo en el que tú vives*, pero me alegro de todo corazón de haberme librado ele el» (*Ep* 106). En la integración entre ambos, podemos considerarla a ella la dación teniendo en cuenta la luminosidad que él concede siempre a la representación en contra de lo soterrado de la voluntad. Por lo tanto no puede decirse del todo que la representación fuese sólo para él escapatoria, era

orestismo

también paraíso, y ello se demuestra por la búsqueda de su «consciencia mejor" (Safranski 170), también puede entenderse como que la frialdad afectiva de ella le recuerde a él la representación; en cambio ella aspira a «mi mejor vivir» (*Ep* 103). El suicidio del marido —del que él la culpa— la había librado de ese horror pero ahora tenía la amenaza del hijo: «Así pues, querido Arthur, si te establecieras aquí, tendrías que vivir enteramente a tu aire, como si yo no estuviese" (142); pero él dependía excesivamente de ella para que eso fuese posible; las consecuencias son catastróficas:

> «No es Müller... quien te separa de mí, sino *tú mismo, tu desconfianza*, la censura que ejerces sobre mi vida y sobre la elección de mis amigos, tu desdeñoso comportamiento para conmigo, el desprecio que muestras hacia mi sexo» *tu negativa manifiesta a contribuir a mi felicidad*, tu codicia, tu mal humor al que das libre curso en mi presencia sin la menor consideración hacia mí; esto y mucho más es lo que ha hecho que acabes por parecerme absolutamente odioso» (182)

El desarraigo de la infancia reverdece ahora con violencia. Es muy conveniente el concepto de 'cosa en sí' para que cada uno reivindique su individualidad, para que a nadie se le exija más que lo relativo, nunca lo esencial. Arthur tenía que haber pensado así de su madre, intangible con respecto a sí misma, sólo exigible como madre, no como mujer. Pero él la zahiere, se enfurece porque tiene un amigo, siente que se la roba y la acusa de la soledad en que yace. Se la robarán siempre porque la tiene ya robada desde el comienzo, fundamentalmente porque fue incapaz de tejer con ella el entrañamiento, también porque ella no le ayudó. Aunque la tenga toda entera no será suya y tampoco hace falta que realmente sea así, sabemos hacernos la ilusión y es suficiente, el infante entrañado no dispone de toda la madre en todo tiempo, y sin embargo dice: 'mí mamá'. Una mujer recibe a varios y todos tienen suficiente, menos el que jamás podrá darse aunque la tenga de par en par. Como me recibe a mí no puede recibir a otro porque lo que yo le doy no se lo puede dar nadie, por lo tanto no habría que tener celos; no se trata de una magnitud discreta que se gasta si otro se lleva mucho. Además la erótica y la primordial son recepciones diferentes; si el infante o el desentrañado se dieran cuenta de ello no habría posibilidad de celos. Mas para comprender esto hay que salir de sí mismo y mirar, y precisamente el desentrañado se caracteriza por esta imposibilidad: es una necesidad o un desprecio, exclusivamente voluntad; y entonces acusa, por eso ella le increpa: «Desciende de ese sitial de juez que siempre pareces ocupar frente a nosotras" (*Ep* 178); pero él se siente así activo, porque impone lo que tendría que regalar, así son los tiranos, que necesitan peana porque apenas levantan; a fin de cuentas desarraigo. Schopenhauer tenía que haber filosofado desde ahí: 'a los seis años... por eso ahora me hallo en el desarraigo'; 'la voluntad se hace en el desentrañamiento, en el que el infante tiene que saber jugar lo mejor que pueda su base biológica, pero el fundamento es relacional'; entonces en lugar de haber partido de la estéril representación kantiana lo hubiera hecho desde la integración, y lo mismo Freud y yo no hubiese tenido que pasarme la mitad de la existencia con esta obra. A Schopenhauer no le interesaba el idealismo hegeliano, que se desembaraza de la 'materia en sí' y se pone a construir castillos sin base; él necesita enraizarse, pero no como Aristóteles masculina y formalmente sobre una materia femenina; está más cerca de Bruno, para quien es la materia y no la forma el agente. Comenzó su obra genial cuando su madre lo arrojó de sí, porque él era bestial o voluntad, la represen-

tación era ella, un mundo luminoso inasequible para una voluntad insaciable, eso es lo que escribía. Trata de una integración imposible; el desentrañamiento vivido con desesperación sobre todo en la juventud es el fondo, y la gnoselogía kantiana, la forma. Su originalidad está en que tomó como base de su filosofar el propio extrañamiento, que representa como la 'cosa en sí' del sistema kantiano, una perla magnífica en una vieja caja incapaz de contenerla. En él mismo lleva la voluntad que su madre con claridad despiadada le ha mostrado en en sus mensajes, que conserva. Él debió sentirse culpable y desamado al leerlos y pensar que se portaba de esa manera bestial a pesar suyo, por lo tanto esto era su esencia, un comienzo magnífico para filosofar; pero había que tener en cuenta que él era así sólo con su madre, por lo tanto en ellas está la dación —de él—, pero también, aunque no expresamente, la recepción de ella, actual y antigua. Se trata de una dualidad, en cambio él no se tiene en cuanta más que a sí mismo; a estos impulsos celosos agresivos intolerantes él les llama 'voluntad', sin ver que iban dirigidos a ella y hay que tener en cuenta ambos lados. Ella es para él «la 'madre terrible' que destruye y devora, y por lo tanto representa a la muerte misma" (Jung *Sim* 335); tenía que haber visto la voluntad no en sí mismo cargada de culpa, sino en su madre respecto a él, como Melville con el símbolo de la ballena; se daría cuenta de que el desarraigo es relacional. Pero como en el desentrañamiento están siempre las dos vertientes, aunque una domine, ella es también, como hemos visto, la representación liberadora, pulsión incontenible y recepción apaciguadora. Cuando un hombre y una mujer se juntan, sean madre e hijo o amantes, también amigos, entonces la vida, que es (des)integra-ción, nace; no está en mí solo, siempre está con otro; Arthur y su madre desentrañados pero a pesar de ello integrados: ahí nace su obra. La «concepción genial» (Safranski 377) se la debe a su madre en los dos sentidos de potenciadora y de inspiradora, la mujer te hace fértil aun en el desentrañamiento; escribió *El mundo como voluntad y representación e*n la desesperación del reciente desentrañamiento, aquí llegó a la esencia, después se consoló con lo anedótico. Estaba muy orgulloso de su obra de juventud, y se sorprendería si supiese que se la debía al desentrañamiento con su madre: sin ella, la odiada, hubiese sido un filisteo más; descubrió, como Colón, un nuevo continente sin saberlo: lo que llamaba 'voluntad' es el desentrañamiento materno y especialmente el desarraigo, ahí esta su fecundidad. Su filosofía nació para explicar el propio desentrañamiento: le llama 'voluntad' y lo diviniza: es infinita, libre, creadora del mundo, su inmensidad no conoce límites, no recibe, domina y arroja. Se considera que es Nietzsche el fundador del vitalismo, y lo es en su aspecto positivo, pero en el negativo es nuestro filósofo, porque el meollo de su obra no es otra cosa que el materno desentrañamiento. En el tiempo de la ruptura con su madre, escribe a Goethe: «El valor de *no guardarse ninguna pregunta en el corazón* es lo que hace al filósofo. Éste tiene que asemejarse al *Edipo* de Sófocles que, en busca de ilustración acerca de su *terrible destino*, no cesa de indagar aun cuando intuye que de las respuestas que reciba puede sobrevenirle *lo más horrible*. Mas la mayoría de los filósofos portan *en su interior una Yocasta*, la cual ruega a Edipo... que no siga inquiriendo" (*Ep* 195). Precisamente él es de los que lleva en su interior la dependencia mujeril, y ya quisiera que fuese una Yocasta, es una Clitemnestra, una carga de la que no se liberará jamás; es verdad que se hizo la pregunta principal, halló el desentrañamiento, pero después escapó, no asumió su destino como el héroe tebano; se convirtió en un viejo zorro, mirándose el ombligo. Se considera a sí mismo el protagonista de la tragedia, pero Yocasta es

amada por Edipo, hasta el punto de arrancarse los ojos por el sentimiento que tiene por su muerte, como lo prueba el que se haya valido de los broches de su vestido; en cambio él la odia. El consejo de Yocasta de no proseguir la investigación es lo más sabio y más amoroso de la obra. Tiene lugar cuando ella, a pesar de saberse ya su madre, prefiere mantener el vínculo, porque es para ella más importante la vida que las verdades, porque éstas son cambiantes y se convierten en seguida en mentira, son muchas veces montaje, y ella es defensora de la vida única imperecedera. El gusto por 'lo más horrible' es muy del gusto del desarraigo, que ama la tragedia y el espanto, deísmo puro, escarmiento, hado, todo grandes malditas palabras, en un pedestal y todos adorándolas; la vida, que es una niña, vale más que toda esa tramoya que sólo impresiona a incautos. Hemos visto que también en Schopenhauer hay edipismo; en su madre hay mucho más, se aliaba con él en contra del marido, intentando llevarlo hacia la filosofía, que era lo que él quería; pero el padre, en contra de ambos, lo obligó con una promesa a dedicarse al comercio y, una vez muerto, fue de nuevo ella quien lo liberó, pues él no se atrevía:

> «¡Ah! Querido Arthur, ¿por qué antaño tuvo mi voz que contar tan poco? Lo que tú ahora quieres fue ya entonces mi más vivo deseo, con cuánto ímpetu luché por hacerlo realidad; a pesar de la cantidad de objeciones que se me oponían acabé por salir adelante, mas *a ambos se nos engañó de forma terrible" (Ep* 115).

Aquí aparecen la madre y el hijo en lucha contra el padre; pero por mucho que ella haga por él, siempre será de ella el pecado y no del padre, a pesar de lo mal que se portó con él y que reconoce: «no tuvo inconveniente alguno en utilizar la astucia para inclinarme a secundar sus intenciones" (249). Si Arthur hubiese logrado afirmarse en un un edipismo mayor, estaría salvado: hacer del padre el enemigo y hartarse de madre; pero mantiene que «era un hombre severo y riguroso, de una integridad y rectitud ejemplares de de una *lealtad absoluta*» (245). ¡Cómo se contradice!; la leal fue ella. Cayó del lado del padre y perdió toda oportunidad entrañal, se convirtió en enemigo de las mujeres, es decir, en un extraño pues sin la mujer el hombre no es más que mendigo, el fruto del desarraigo. Hay un rencor en él que no le permite ver las cosas de otro modo: «mientras yo viva tendré presente en mi corazón los méritos inexpresables y los favores de aquel padre ejemplar y mantendré incólume su recuerdo» (246). Esa adoración ridícula es en el fondo un ataque a la madre y un adorarse a sí mismo. Ella se desespera: «¿Acaso soy yo menos que él? ¿Hizo él más por ti que yo? ¿Sufrió más? ¿Te quiso más que yo?» (*Ep* 183). Rompe con ella, pero aún desde lejos sigue atacándola «*Usted* no ha honrado la memoria de su *honorable esposo* ni en su hijo ni en su hija" (Safranski 340), que ella ha ofendido al hijo y por lo tanto ha infringido la moral paterna, puro orestismo; el desarraigado necesita herir, pero no por eso sana necesitaría hacerlo constantemente, pues la voluntad tiene la cualidad de la insaciabilidad. Este odio se extiende a todas: «El disimulo es innato en la mujer... y de sus consecuencias nacen la falsía, la infidelidad, la traición, la ingratitud, etc" (280). Edipo enajenado se castiga a sí mismo, en cambio Orestes pide protección al dios; Edipo, condenado por el dios, convierte en maldad su desentrañamiento pues necesita castigarse para hacerse tan horrible como su pecado, en cambio Schopenhauer se hace discípulo de Epicuro. Edipo no tiene a nadie, Orestes tiene un patrón, y Schopenhauer quiere hacer a Goethe su Apolo: «La inmutable y profunda *veneración* con la que perseveraré durante toda mi vida" (*Ep* 188); etc. Es esclarecedor que

Goethe se parezca a su madre, son amigos, tienen los mismos ideales, por lo tanto, también por esta vía regresa a ella. Se quedó sin la recepción materna y se refugió en el mundo, la representación salva de la voluntad, el mundo salva de la vida y, al contrario de su madre, supo administrar tan bien sus bienes que los acreciento, ello demuestra como el desarraigo se halla a bien con el mundo; pero las erimnias le hicieron pagar por haber matado lo materno con la tortura de la voluntad.

desarraigo

Yo me doy y en mayor o menor medida soy recibido, y esto es la vida; decir que la vida es la voluntad schopenhaueriana sería decir la mitad de la mitad; decirla dación sería la mitad, querer no es todavía darse, que es sólo iniciar la integración; al quedar petrificado en la voluntad se parte ya del extrañamiento; por lo tanto, decir que la vida es voluntad no sería decir lo primero, es ya consecuencia. Schopenhauer no alcanza la integración porque no admite la actividad de lo otro, sólo la suya, que quiere íntima; el entrañamiento exige la intimidad, pero bilateral; él se queda a medio camino. El filósofo entregado a su 'alta' tarea, generalmente no es capaz de pensarse menesteroso de la recepción de una mujer, se siente autosuficiente, y toda la vida y todo el mundo pretende descubrirlos en sí mismo, así hizo Descartes y acabó dependiendo de su dios para cerciorarse de que su prójimo era verdadero. Una de las ventajas de que la filosofía actual haya recurrido a la literatura es que en ella encuentra la integración que no halla en su campo, pues dice 'el hombre', ni siquiera 'la persona', en cambio a la estética en general le importa la integración; un drama una novela o una película no son otra cosa que un proceso por el que 'el hombre' se empareja; un hombre no se realiza sin una mujer a su lado, eso lo sabe el más palurdo, pero el filosofo todavía no se ha enterado, el orgullo de 'el hombre' se lo impide; se hace dual con su dios, y eso no es más que conciencia. Schopenhauer se dedica también a esta tarea, descubre que la vida es su enemiga y se pone a luchar contra ella, a negarla, es la bestia y hay que pisotearla y buscar algún modo de escapar de ella, de escapar de sí mismo, porque ansia y odio seríamos si fuésemos solos, pero con otra persona ya no: hacemos la vida con mayor o menor dificultad, ya no tenemos que escapar; la concepción de la vida como voluntad es desentrañamiento. La grandeza de Schopenhauer es que se lanza en busca de la alimaña, la atrapa y nos la muestra, es el primero; su miseria es que redujo la vida y el mundo a esa muerte. Filosofó la esencia de la vida como un querer, y un querer desentrañal, porque es inacabable y hostil; es otra cosa lo que me rige, no yo. Saber esto es saber de mi desentrañamiento, pero que mi integración tenga un límite no es ninguna tragedia: soy (des)entrañamiento, integración más o menos deficiente; la tragedia es sólo el desarraigo, cuando está aniquilada toda posibilidad de integración, y Schopenhauer se halla en él cuando nos hace vivir monstruosos, en lugar de ayudarnos a buscar fuera la recepción de que carecemos, lo cual me pasó a mí en la adolescencia, cuya crisis él contribuyó de forma importante a aumentar. Habla contra la vida cuando afirma que es una voluntad única; que la 'cosa en sí' sea un querer, indica que no es más que una carencia; viene a decirnos que mi esencia es necesidad, que la voluntad no me tiene en cuenta. Por lo tanto hay dos cosas, yo y ella y ella es independiente de mí, por eso se puede decir que el desentrañamiento está fuera del tiempo y del espacio, por lo tanto, que la voluntad es universal y eterna; yo le digo a mi mujer: 'Si me levanto a las tres de la mañana y tú estás todavía viendo la tele, sigue, no me hagas caso aunque me enfade, ya se me pasará'; podría decirle, 'no soy yo sino la voluntad quien se enfada'. Pues el desentra-

ñamiento es como una segunda personalidad; estoy seguro de que los que maltratan a sus mujeres y acaban asesinándolas lo hacen impulsados por este poder que los supera: la cosa en sí sin espacio ni tiempo; es muy difícil luchar contra ella, pero el saber de mi desentrañamiento es muy importante. El no considerarla mi 'yo' sin por ello llegar al animismo, es ya una manera de luchar contra ella. La voluntad nos es extraña, por lo tanto somos yo y ella: dualidad; no se trata de una sustancia sino de una relación: yo que me hallo sujeto a ella, a ese querer implacable; si yo fuese sólo él, qué descanso, sería la locura y se acabó, pero el 'yo' se defiende, se queja de esta relación, en la que ella domina, un caballo montado sobre una persona, como en los grabados de Goya; no se trata de una sustancia sino de una alienación que intenta hacerse enajenación para defenderse. Pero a su vez en ella misma hay una ruptura, una «interior contradicción» (1 3 52), pues «la *lucha*... pertenece a la *esencia* de la voluntad" (1, 2 28), con lo cual se manifiesta como dual. Este «desdoblamiento que se opera en el seno de la voluntad" (1, 2 28) hace que en mí actúe no un instinto sino dos, lo cual la iguala más al desentrañamiento, también dual. «La vida, como péndulo, oscila constantemente entre el *dolor* y el *hastío*, que son en realidad sus *elementos constitutivos" (*1 4 57), pero el dolor es a causa del querer: «todo *querer* nace de la carencia de algo y por lo tanto de un *dolor*" (1 4 65). La voluntad es sufrimiento porque es anhelo, porque no alcanza jamás satisfacción, y por el desarraigo se encierra en sí misma y es hostil a los demás: por un lado, dolor y ansia; por el otro, hastío y hostilidad. La voluntad tiene dos aspectos que no se deducen uno del otro, y son el anhelo y el desarraigo: «El que uno se vea motivado para *buscar* o *evitar* la compañía de la gente dependerá de si teme más *el tedio* que el *fastidio*" (*Juv* 41). Soy por una parte una ansia que nunca se colma y por otra una mónada cerrada sobre mí misma defendiendo mi persona en contra de las demás; a veces domina lo uno y a veces lo otro. El anhelo es en su origen sufrimiento; el desarraigo se vive como tedio; buscamos a alguien a causa de él, y lo rehuímos porque nos fastidia, o sea que anhelamos para escapar del desarraigo y desarraigamos para escapar del anhelo. De esas dos posibilidades de la voluntad, hacia el otro y hacia sí mismo, la apertura o la cerrazón, el anhelante es dativo, busca la recepción, es masculino; el desarraigado es receptivo, está más en sí, busca la dación. Coinciden: narcisismo, enajenación y feminidad; adonismo, dación y masculinidad. El anhelante tiene menos 'yo', es más dependiente; el desarraigado se afirma más, por lo tanto tenderá más a la agresión; además de ser más egoísta, está más abroquelado, más a la defensiva, más fácil de alienarse y saltar contra alguien. Schopenhauer nos dice que nos hallamos entre el Escila del anhelo y el Caribdis del desarraigo y que hemos de optar por uno de los dos; en cambio el entrañamiento es sencillo: darse y recibir, no se trata en él de esas pasividades, sino de actividades complementarias potenciadoras y forjadoras del movimiento que es la vida. Freud dice que toda relación origina ambivalencia, porque al no ser entrañable del todo, ha habido en ella sufrimiento y gozo y como consecuencia, odio y amor, aunque él esceptúa el entrañamiento primero materno-filial. La quiero pero le guardo rencor; aunque la quiero también la odio; por lo tanto no se decide uno del todo por la dependencia ni por el rechazo, se halla en ambos y ni el uno ni el otro domina, y no quiere ello decir que haya menos extrañamiento porque no se decida por la unilateralidad; conforme el anhelo crece crece el desarraigo; el proceso va sólo en una direción y se trata de una integración que va haciendo un proceso de perversión desentranal. El caso

más claro podemos verlo en Strindberg, en sus dramas y sus confesiones; para él al comienzo «enamorarse era como 'adorar a una madonna'» (Jaspers 137) y después se convirtió en furibundo misógino. La vida tiene ambas cosas, el ansia es necesaria para evitar el hastío, es preciso caminar con ambas piernas, por lo tanto, el anhelo necesita desarraigar para descansar de su agobio y el desarraigo necesita anhelar para no abandonar la batalla. Con respecto al desentrañamiento hay que tener encuentra no sólo el del infante sino también el de la madre, pues una vertiente atrae a la contraria, produciéndose también una integración mortuoria en lugar de vital. El anhelo y el desarraigo se potencian mutuamente pues el anhelar con un desarraigado aumenta el anhelo, y el desarraigal con un anhelante aumenta el desarraigo, por lo tanto puede considerarse anhelo/desarraigo como integración. La infancia es el *locus nascendi* del desentraña-miento, lo que luego crecerá ominosamente ahora se halla en embrión, la integración anhelo/desarraigo y desarraigo/anhelo no puede establecerse de manera nítida más que en la pareja, pero en la infancia puede comenzar; en el primer caso, un infante anhelar con una madre desarraigada: aumentará el anhelo; un infante desarraigal y una madre anhelante, aumentará el desarraigo, las dos cosas por complementación, además habrá que tener en cuenta los efectos de la identificación, muy elevados en la infancia. Una madre desarraigada hace a un hijo anhelante o al menos desarrolla en el hijo el anhelo, pero si él a su vez es desarraigal, esta vertiente se impondría. Las madres desarraigadas pueden hacer a sus hijos anhelantes al sentirse no acogidos, las anhelantes podrán desarraigarlos, pues se saturan de cuidados importunos. Pero es en el eros en donde esta dialéctica alcanza proporciones más claras, pues además aquí han de tenerse en cuenta los efectos en ambos lados, si bien el dativo es siempre el más conflictivo. La perversión erótica con menor o mayor intensidad se produce siempre en la pareja. El que aspira a una mujer y cuando la tiene ya no le interesa pasa del anhelo al desarraigo, en cambio es insólito el proceso vital o al revés. Hay que diferenciar entre 'desarraigal', en el que la unilateralidad es menor de 'desarraigado', de unilateralidad bien constituida. Si los dos son desarraigados: pasividad narcisa y desprecio mutuo, la integración vital y la mortuoria en lucha, venciendo la segunda; si son anhelantes, pueden culparse mutuamente de que no son amados ; si él es desarraigado y ella anhelante no se separarán aunque la unión vaya siendo más y más conflictiva, y vemos los efectos casi todos los días en la prensa; si la desarraigada es ella, aumentará el anhelo de él: es el caso típico de Carmen y don José de la ópera famosa, que es el caso mío y de mí mujer extremado: celos y muerte. La cuestión es si esta relación mortuoria, que sabemos que pervierte la unión puede considerarse integración; no produce un movimiento con su tres fases de P, T y S como la integración vital, por ejemplo en el coito, con ella no se alcanza ningún orgasmo, pero sí puede lograrse su contrario de agresión y muerte, por lo tanto sí podemos considerarla integración. 'Te quiero, pero te odio', 'te quiero desarraigadamente'; se trata de lo sustantivo y lo adjetivo de una acción: es sobre todo esto, pero también en parte lo otro; esto nos hace ver el carácter complejo del desentrañamiento, hemos visto en muchas ocasiones que siempre que hay anhelo hay desarraigo, aparece lo que domina, pero lo otro está soterrado. En la obra famosa, Edipo se hace también Orestes, la obra, dejando a un lado la anécdota, relata un entrañamientro amenazado por el mundo paterno y el agonista cede al mundo en lugar de defender la vida; del anhelo —toda la búsqueda hasta el reencuentro con la madre— al desarraigo: cegado, echado al

mundo por segunda vez, ahora además ciego; la obra consiste en dos extrañamientos, uno anhelante y otro desarraigado —respecto de la madre—, uno edípico y otro orestino. Se trata del anhelo que se pervierte, de empeoramiento vital o perversión. Termina con el triunfo de la moral sobre la vida, el título tendría que ser «La traición de Edipo', aunque el que tiene ya lo indica: que el mundo vence a la vida. También la obra de Esquilo consiste en este mismo proceso, pero aquí teniendo el desarraigo como base: un desarraigal que pretende vengarse de la madre ayudado por la hermana, el amigo y el dios; cuando la madre demuestra su amor al amante muerto, Orestes muestra su anhelo: «¿Amas a ese hombre? Pues entonces vas a yacer en la misma tumba. No temas que vas a abandonar al muerto jamás" (890), nos recuerda los celos del desarraigado Schopenhauer por el amigo de la madre; aquí el héroe es más Edipo que Orestes, y sobre todo a continuación, cuando ella lo hace retornar al entrañamiento original, regresa al arraigo olvidado, que reverdece y estaría perdido sin la ayuda del mundo paterno, que en seguida viene en su ayuda, entonces vuelve a ser Orestes, y abroquelado por él es invulnerable; por lo tanto también aquí se produce la perversión, pero triunfante, puesto que se logra lo que se pretendía, y es el triunfo del mundo sobre la vida. Generalmente Edipo y Orestes están mezclados, sólo es cuestión de dominancia; los dos tienen problemas vitales, por eso son desentrañados, el edipismo menos con la vida y más con el mundo y el orestismo más con la vida menos con el mundo; el desarraigado se entrañó de alguna manera con la madre sino no viviría, pero lo hizo malamente, entonces el padre la sustituye, como es el caso de Schopenhauer; el mundo le resarce de su escasez vital. El anhelante se desentrañó menos y esa es su ventaja, pero en el mundo es un extraño. Esa integración materna común es la que iguala estos dos desentrañamientos. A eso que es común y que nosotros consideremos relacional Schopenhauer lo considera sustancial y le llama voluntad, por eso, como ya hemos visto, podemos encontrar en ella esta ambivalencia: «*Una y la misma voluntad* es la que vive y se manifiesta en todos; pero sus manifestaciones *luchan y se destrozan entre sí*» (1 3 51); la vida es común, de ahí el anhelo como ansia de la totalidad original, pero los vivientes se pelean porque tienen intereses contrapuestos: desarraigo; aquí el anhelo parece que domina. Se propone también esta dualidad dando la primacía al anhelo: «la voluntad... carece de objetivo final, porque *su esencicia es querer*, (anhelo) sin que este querer tenga nunca fin... no *alcanza una satisfacción definitiva* (desarraigo)" (1 4 56). Y finalmente dando la primacía al desarraigo: «El *sujeto* de la voluntad (extrañamiento) está *atado* a la rueda de Ixión (desarraigo), está *condenado (desarraigo) llenar* el tonel de las Danaides (anhelo)" (13 38); la primera parte expresa el extrañamiento y la segunda el desentrañamiento, el desarraigo como condena y el anhelo como tarea. Esta contradicción de la voluntad, como no puede ser menos si se trata de desentrañamiento, tiene expresión en el eros: «*El genio de la especie* (anhelo) está siempre en guerra con los genios protectores de los individuos (desarraigo). Es *su perseguidor y su enemigo*, siempre dispuesto a destruir sin cuartel la felicidad personal para lograr sus fines" (*Amor* 227). Aquí la dominancia es neta del desarraigo; como Freud, considera el eros sólo como instinto, enemigo porque lo arroja contra lo que odia; pero la voluntad no es el eros sino esa desesperación por no poder controlarse, es sufrimiento porque es extrañamiento, es algo negativo, pues así lo ve el agente, por eso intenta anularla, es mala voluntad, odio; hay que huir de ella pero ¿adonde escapar? Por eso habla de «la *feroz tiranía* de la concu-

piscencia" (299), y propugna el ascetismo. Es el desarraigo el que prima en la voluntad; el anhelo y la representación son sólo subterfugios: «Si esta *vida* en cuyo querer se cifra todo nuestro ser albergase dentro de sí *algún valor o tan sólo un contenido rea*l, entonces no podría darse *tedio* alguno... Sólo llegamos a estar satisfechos de nuestra existencia, o bien en la fase del *anhelo*, cuando tenemos delante la lejanía... ; o bien en la ocupación *meramente intelectual*, en la que siempre nos apartamos de la vida, para contemplarla desde *fuera*" (*Ber* 226). La vida carece de consistencia, no hay nada en ella gustable, gozable, placentero, en lo que uno se regala y se olvida del tiempo; para nuestro filósofo es un pasar de una a otra necesidad; concibe la vida como alienación; los que cambian de mujer porque la que tienen les cansa: hastío, desarraigo. En esta cita tenemos los dos sentimientos desentrañales juntos: anhelo porque desarraigo, ansío porque hastío. Primero es el hastío que me hace ir de uno a otro, porque no me satisface ninguno, y —yendo a más hondura—, de uno a otro amor. El desarraigado no fue capaz de amar a su madre, aquí está la raíz de su desentrañamiento; por eso no puede amar eróticamente a otra mujer, por eso las necesita una tras otra o la soledad. También el anhelante tuvo deficiencias, pero no de manera tan radical. Para el desarraigado es el tedio el origen de su desentraña-miento; para el anhelante lo es el ansi. El anhelante no sabe de hastío: lo echaron del paraíso; el desarraigado nunca estuvo, por eso es bronco y feo. Los desarraigados tienen en lo hondo de sí mismos un desierto y hay en ellos una parte hostil; una parcela de su alma ha quedado sin entrañar, y es la que odia, que puede ver a su amada furiosamente, que ella no es capaz de encandilar: es la parte que no entraña el amor y tal vez sí el odio, o al menos está más cercana de él. Al desarraigado le falta el arraigo, no lo logró con la madre; tampoco el anhelante, pero se quedó en el deseo, en cambio el desarraigado no lo tenía, por eso es más muerte. Llegamos así al núcleo: la falta del deseo. ¿Desear es vivir? Hemos visto que Freud lo afirma, también Espinosa: «el deseo es la esencia misma del hombre" (3 59 1). Pero vivir no sólo es desear sino salir de mí mismo, como hizo la célula con la que empezó la vida, y dejar entrar; entonces se produce una dialéctica y eso es vivir. Con el deseo solo permanecemos en el anhelo; la vida es darse y recibir. Por lo tanto el deseo no es suficiente, pero es el anhelo o arraigo; podríamos decir que el desarraigo es 'desanhelo'; sin el 'des' el desarraigo se haría anhelo; todavía no es suficiente, pero es un paso hacia la vida, que se realiza cuando se convierte en actividad. El desarraigado es hostil a la hembra; al anhelante la dependencia se le hace insoportable, se siente en una trampa; pero en un altercado es fácil de conmover, el anhelante ama a la mujer, le parece la mayor dulzura; lo más terrible no es el anhelo cuando se convierte en odio, pues ese odio no tiene consistencia; es el desarraigo, que en lo más hondo no tiene más que hielo, es despiadado, su rencor atraviesa las edades, no puedes esperar de él ninguna compasión, pues siente que con él no se ha tenido. Esta es su integración en el eros: «la voluntad *se devora a sí misma*, porque fuera de ella nada existe y es una *voluntad hambrienta*» (1 2 28). Tú y yo hacemos una entidad que tiene existencia individual y su propio movimiento. El sistema es: me clava y yo me resiento y entonces ella se siente víctima; la víctima soy yo y tú el verdugo, pero ella no lo asume. Entonces nos hallamos con dos víctimas y dos verdugos. Ella y yo somos la voluntad que se devora a sí misma. Yo su verdugo y ella la víctima y ella el verdugo y yo la víctima. Y ahí nos mantenemos, no hay modo de salir, todo lo que hagamos a continuación será aumentarlo: cada vez yo más ver-

dugo y cada vez yo más víctima. ¿Qué soy realmente? No hay ningún dios fuera que pueda contemplarnos, somos un coito fiero que crecerá cada vez en una explosión mayor de odio y autocompasión. Pronto las víctimas olvidarán su victimismo, ya no son más que odios enzarzados en hacerse cada vez más daño, hasta llegar a la agresión física o el asesinato. Es una dialéctica y una integración: tu me insultas, al principio yo no te devuelvo el insulto porque pretendo que la cosa no pase a mayores, y me hago víctima; no puedo salir de este cerco: o víctima o verdugo, si me niego a la alienación de verdugo me mantendré en la enajenación de víctima. Me recojo en mí mismo sufriente, si pudiese escapar. Pero ella sabe mi intención y se pone en la puerta, yo entonces me meto en lo más hondo de mí mismo y allí voy recibiendo un golpe tras otro, como cuando se mataban las cabras en la fiesta, a cada golpe el animal se estremecía; pero este caso se parece más a los que tienen un ataque epiléptico y primero caen y se revuelcan torturados pero después se levantan asesinos. La contención que han intentado mantener les ha hecho tanto daño que están envenados y ahora sólo los calmará la venganza. El que fue víctima más tiempo será un verdugo más feroz, cuanto mayor es la enajenación mayor será la alienación. Y de esta manera es como la voluntad que somos se devora a sí misma. Esa dualidad es integración, pues cuanto más 'voluntad' más 'hambrienta'; es un proceso en el que cuanto más alienación haya más enajenación, el devoramiento se acrecienta a sí mismo hasta la extinción.

la tragedia, en Schopenhauer y en Nietzshe

El nacimiento de la tragedia es la obra que ha dado origen a ésta, pues con ella Nietzsche me ayudó a filosofar la comunión mística, que realizábamos en grupos separados hombres y mujeres, y a partir de ella pude imaginar también la erótica. Yo tenía así la comunión como el nivel vital más alto; había que buscar el medio —expresión/comunicación— y los más bajos, con lo cual lograba el altor; tenía también que buscar el anchor —bilateralidad— y sobre todo la integración, pues sin ella la vida sería una cosa estática; ésta ha sido la gran limitación de Nietztsche, heredada de Schopenhauer: la unilateralidad masculinista y la inmovilidad. En la obra se mezclan e identifican el arte total y la tragedia, pero aquél es místico o erótico y busca la totalidad y ésta es de la praxis, tematiza el desentrañamiento e intenta encontrarle solución; son por lo tanto contrarios, por eso nosotros vamos a hablar ahora de la tragedia y después del arte total. Su planteamiento es que Dioniso es el fundamento de ella, como afirma también la filología, pero si la tragedia es sufrimiento o extrañamiento, el dionisismo tendría que ser también este extrañamiento; la tragedia no puede nacer de la totalidad mística, porque es su negación. No puede admitirse la aseveración de que: «En su forma más antigua la tragedia griega tuvo como objeto único los sufrimientos de Dioniso» (96); pues un coro que canta los sufrimientos del dios, eso jamás fue tragedia, es misterio, y pretende el morir al mundo de los participantes para alcanzar el espíritu. La primera mención literaria que tenemos de Dioniso, es en la *Ilíada*, en donde «el esforzado Licurgo» con una aguijada hace que las bacantes dejen el tirso y entonces: «Despavorido, Dioniso se sumergió en el oleaje del mar, y Tetis lo acogió en su regazo, *temeroso y presa de violento temblor por las increpaciones del hombre" (*6 130). Un comulgante es el ser más desvalido, pues de lo contrario no podría dejar toda su expresión personal para que el espíritu —figurado por el dios— lo sea todo; por eso es imposible relacionar la tragedia con la comunión mística dionisíaca. Teniendo en cuenta las investigaciones últimas (Kerényi 227),

puede concluirse que la primera tragedia es el drama de Licurgo, representante del mundo masculino que se ve amenazado por la invasión femenina dionisíaca, al que castigan los dioses por haberse opuesto a la comunión mística femenina; la cita anterior de la *Ilíada* continúa: «Mas pronto abominaron de él los dioses, que pasan fácil vida, y el hijo de Crono *lo dejó ciego*, y ya no duró mucho tiempo, porque se hizo odioso a los ojos de todos los inmortales dioses», lo cual tiene todo el sabor de una tragedia; conocemos los título de otras sobre este mismo tema. También el motivo de las *Bacantes* fue dramatizado por otros trágicos, aunque sólo conservemos la obra de Eurípides, que tiene el esquema de un misterio, y es probable que imite uno antecedente, pues sólo con cambiar el final, que el agonista se integrase en la comunión, ya lo sería; y lo que estéticamente perdiese, lo ganaría místicamente, pues los asistentes podrían participar en la comunión final. Que la tragedia nazca como impiedad hace posible que el arte total sea su origen; como en la totalidad entrañal materno-filial el infante se separa de la madre, el agonista sale de la totalidad afirmando su personalidad, siendo así el extrañamiento el origen de la tragedia, como negación de la totalidad, o desentrañamiento. En el caso de Licurgo y del Penteo de Eurípides, el agonista era ya extraño, lo mismo que en Orestes: estaba ya fuera, por eso mató a la madre; en el caso de Edipo es al revés: entrañado a su madre-amada, la tragedia consiste en el proceso de su extrañamiento. La vida no es necesariamente desintegración, pero cuando lo es y se está en la dimensión estética, se trata de una tragedia. El drama, que es extrañamiento, sólo cuando se hace desentrañamiento se hace trágico. Uno que se mantenga sólo en el extrañamiento mundano —por ejemplo, el teatro clásico español, que trata del extrañamiento del honor— está diciendo la verdad, porque la vida también es eso, pero la tragedia tiene una mayor y puede alcanzar una belleza también mayor. Hay muchos temas importantes, unos son mundanos: la injusticia y el hambre en el mundo, la opresión de la mujer, etc.; otros biológicos: la caducidad de la existencia, y todos son muy dignos de ser tratados por el arte, pero el poeta, si ha de expresarse desde sí mismo y llegar también a lo más íntimo de los demás tiene que hablar de lo que siendo lo más suyo sea también lo más universal. Los otros son problemas que o bien puede resolver la política, la educación, etc. o nos sobrepasan y sólo podríamos llorarlos; en cambio, en la esencia de mi propio vivir allí puedo morar yo y los otros y puedo además hallar el manantial que me haga creador, pues «la *voluntad única*... no sólo sufre, sino que p*are" (Est* 58); por eso Nietzsche no está de acuerdo con el arte anecdótico de su entorno, que no busca «la herida eterna del existir" (*Nac* 145). Pero que el tema sea el desentrañamiento no implica ni que la obra sea más bella ni que sea más profunda, pues Eurípides trató tres veces el tema de Orestes y en las tres se quedó en lo anecdótico y Sófocles una y lo mismo y Sartre igual. Para qué un drama sea esencial es necesario que el agonista llegue a nuestro propio desentrañamiento ahondando en el suyo, pero esto es difícil y si se fracasa se nota más, es más fácil el extrañamiento mundano, por eso tanto Nietzsche como su maestro asocian este arte con el genio, el más extraño y el más sensible y el más necesitado de belleza. Para que matar a la madre no se convierta en melodrama insoportable, cuánta 'sabiduría' y 'sentimiento' trágicos no ha de terer su autor! Lograr que los espectadores no se espanten y huyan ante una situación tal exige que sea profundamente verdadera, y que no tengan más remedio no sólo que soportarla y darle su aquiescencia, emocionarse, sentirse reflejados, reconfortarse, «pues muchos son los mortales que

antes se unieron también a su madre *en sueños*" (980), les informa Yocasta desde la escena, o la han matado o a su padre. La tragedia es siempre un proceso de desentrañamiento: una relación entrañal que se desintegra. En Edipo es anhelo y en Orestes, desarraigo: éstos son los dos dramas esenciales puros; las demás tragedias están relacionadas o con el uno o con el otro. Por ejemplo, *Antígona* es edípica, del lado materno; *Fedra*, orestina también de este lado. Y en Shakesperare, *Julio Cesar* es el drama de quien no puede admitir la tiranía: edípico, la madre es la nación sojuzgada. *El rey Lear*, trata de unas hijas que hacen de madres extrañas, etc. El conflicto esencial es trial: hijo, madre y padre, reales o simbólicos. La tragedia griega sólo cuajó enteramente en menos de diez obras, las demás se quedaron en intentos, por no pasar de la anécdota. Si no se parte de lo esencial no se alcanzará más que el superficial melodrama, y esto es lo que sucede en muchas. La tragedia es arte esencial, llega al entrañamiento primordial y nos lo hace revivir, por eso nos atrae; si comparamos *Las coéforas* con *Electra*, las dos tratan el mismo tema y sin embargo aquélla es drama esencial y éste anecdótico; es esencial el primero porque se centra en la propiciación del difícil acto que el agonista va a ejecutar, no se pierde en detalles externos y no escamotea la realización y asume, al menos al comienzo, las conscuencias; en cambio el segundo casi todo él se mantiene en un odio estéril y quieto, el crimen es maquinal y después como si tal cosa. Sólo podemos considerar tragedias en Esquilo *Agamenón*, *Las coéforas* y *Prometeo encadenado*; otras cuatro son anecdóticas. De Sófocles: *Antígona* y *Edipo rey*; cinco más son también anécdotas. De Eurípides: *Medea*, *Hipólito*, *Las troyanas* y *Bacantes* ; diez más son anécdotas y cinco más, novelas de aventuras. Los trágicos no sabían del todo que estaban haciendo dramas desentrañales, pero vivían el desentrañamiento y lo expresaban artísticamente. El drama o el poema desentrañal es más hondo, nos alcanza en la raíz sin saber cómo, yo lo sentía en *Hamlet*, una tragedia que me impresionó profundamente en la adolescencia, y sólo desde hace poco sé que era porque trataba de mi propio anhelo. El hogar es un buen escenario para la tragedia, en donde pueden vivirse desde la unión al desarraigo, pero que el desentrañamierto sea fundamentalmente erótico no implica que la tragedia quede reducida a la vivencia doméstica, puede proyectarse también a otros ámbitos, y tal vez entonces adquiera una mayor belleza pues exigirá del creador recurrir al símbolo, que es la forma más hermosa del arte. Si echamos un vistazo por la literatura moderna: *Moby Dick*, es una grandísima tragedia sin erotismo; *Esperando a Godot*, igualmente. El desentrañamiento es dual, no me atañe sólo a mí, involucra también a otra persona. Se trata de la bilateralidad de la integración, en la que tan importante es un lado como el otro. Desde luego, no se trata de un destino con el que uno nazca pues entre mi mujer y yo podemos cambiarlo, la vida contra el dios. El desentrañamiento es más mi desintegración que mi persona, no es un asunto privado, tiene su origen en el entrañamiento con los padres, por lo tanto tiene que ver, al menos, con otras dos personas; hay además el condicionamiento personal, porque el ahora desentrañado tenía a tal persona de madre y a tal otra de padre, con otros tal vez no hubiera surgido o hubiese tomado otro cariz y lo mismo en la pareja. Es un conflicto de la integración con personas o con el mundo en general; el *Proceso* kafkiano no se hubiese desarrollado así en un entorno más acogedor. Por lo tanto es un asunto eminentemente dramático, que puede desarrollarse de uno u otro modo en la interrelación. El drama clásico por deísta es individualista, le da valor únicamente al héroe, al que une directamente

con el dios; pero en una dramática vitalista destacará —aunque siempre desde una sola subjetividad, pues el espectador necesita idenficarse con una persona determinada— la dualidad; la tragedia es integración dialéctica, en la que se procesa un desentrañamiento. La vivencia primordial no es un troquelamiento que hace salir de los brazos de la madre anhelantes o desarraigados ya para siempre. Ni el anhelo ni el desarraigo se ejecutan en la infancia, porque para ello es necesaria la conciencia, y lo mismo en la tragedia, el agonista no pertenece desde el comienzo a una determinada vertiente desentrañal: parte de un desentraña-miento general que se irá concretando a lo largo del proceso, tal vez al comienzo más cercano al anhelo y después al desarraigo. Pero la lucha del infante contra el padre potenciado por la unión con la madre, no se puede comparar con la escisión del entrañamiento materno, origen de la vida, por eso Esquilo atormentaba a su héroe con las erimnias y en cambio no hacía lo mismo Sófocles con el suyo. El drama de Orestes es el más originario, por eso tal vez tendríamos que considerar sólo como tragedia ésta; no es lo mismo odiar a la madre, que pelearse con el padre por el cariño de ella, esto incluso puede ser reconfortante, pero aquello es siempre mortuorio, el amor del padre y del mundo no podrán jamás sustituirlo. Si estudiamos las tragedias basadas en el anhelo vemos que es el desarraigo lo que produce el conflicto. En Edipo si la tragedia hubiese permanecido en el anhelo los protagonistas se habrían defendido del entorno hostil, y al fin sucumbirían, en un amor inmarcesible de hijo y amante y madre y amada, los dos amores juntos que no caben en el mundo, sería un final anhelante, menos sórdido que el que tiene: Yocasta suicidándose escapada de todos y Edipo haciendo el paripé en escena olvidado completamente de ella; el conflicto lo provoca el mundo contra la vida, por lo tanto, desarraigo. En *Tristán e Iseo*, mueren el uno por el otro despreciando el mundo, sólo les importa su amor, parece puro anhelo, pero tal como lo plantea Wagner, ella es una especie de madre terrible que lo sepulta a él en la muerte, el desarraigo está también aquí presente. En O*telo*, parece que el móvil es el anhelo, pero esa ausencia de piedad ante una amada de tanta dulzura no se puede entender sino como el más feroz desarraigo. Como vemos aun tragedias que parecen anhelares se nos muestran como desarraigadas, hasta en la maravilla de pasión que es *Romeo y Julieta*, que parece anhelo purísimo sin una pizca del odioso desarraigo, vemos que es el entorno hostil la causa del suicidio mutuo. El anhelo tiene otras soluciones estéticas: la lírica en el eros y el espíritu desgraciados, el arte total en el pleno; en cambio el desarraigo no tiene ninguna más que la tragedia. Por otra parte, cuando los amantes alcanzan la totalidad con la muerte, apenas puede decirse que morir juntos sea para ellos trágico. Si una tragedia no saliese del anhelo, para los agonistas no lo sería, puesto que se cumple de la única manera posible, que es la muerte, esa ansia sin fin que nunca logrará entrañarlos del todo; desde el punto de vista de los protagonistas sólo son verdaderas tragedias las desarraigales, de integración imposible ni aun con la muerte. El anhelo quiere la totalidad y aun en la tragedia la halla; el desamparo total se halla en el desarraigo. Podemos, pues, optar por una división de la tragedia en mundana o edípica y otra vital o orestina, o decidir que, en sentido estricto, no hay más tragedias que las desarraigales. Schopenhauer es partidario de esto último: «La tragedia nos representa el *conflicto* de la voluntad consigo misma *en todo su horror*... el *conocimiento,* purificado y ennoblecido por el mismo dolor, llega a ese estado en que el mundo exterior, el velo de Maya, no le engaña, y *ve cla*ro, el conocimiento perfecto de la esencia del

mundo, obrando como aquietador de la voluntad, trae la *resignación y la renunciación"* (1 3 51); la tragedia es, para este filósofo, el desarraigo en su culminación, no sólo extrañamiento mundano, pues atañe al origen. Para Nietzsche es todo lo contrario: «En su origen *la tragedia es sólo coro* y no drama" (*Nac* 86); «la *tragedia* no fue originariamente más que un gran canto coral" (205); «la música debe crear la tragedia a partir de sí" (9(133)). El coro crearía la agonía, la lira el drama, esta es su concepción firme; no habla de lo que tenemos ahora como tragedia sino de la primera. El entrañamiento creó el extrañamiento, el paraíso el mundo, la vida la muerte. Pero en el entrañamiento primordial ya existe el extrañamiento, si existe el extrañamiento primordial es porque el entrañamiento es desde el comienzo imperfecto. Para que haya tragedia tiene que haber un conflicto entre un agonista y el coro, pero en el coro no hay más que coreutas, que comulgan o simplemente cantan, es imposible que haya agonía en un coro. El coro es la madre que, salvo en casos extremos, recibe siempre al infante; éste puede tener resistencias, entonces en el principio es la escisión coreuta-coro; al principio era la contradicción originaria de la que habla Schopehauer y también el mismo Nietzsche: «la contradicción *primordial*», el «dolor *primordial* existente en el corazón de lo *Uno primordial " (Nac* 172). En el principio no es, pues, el coro sino un coreuta separado de él; en el principio es el (des)entrañamiento de un coreuta; es que nunca estuvo integrado. Del entrañamiento no puede nacer el extrañamiento, el extrañamiento fue al comienzo, tiene razón Schopenhauer en contra de Nietzsche, los desentrañados lo somos originariamente. En el principio somos unos seres extraños que nos juntamos para regresar al entrañamiento primordial originario y que cuando estamos juntos nos odiamos. Cuando en la orgía surge un conflicto: Judas que en lugar de amar a Jesús, lo vende o el hindú que en lugar de rezar con Gandhi lo asesina, se trata de una tragedia, pues el agonista se separa del entorno materno y se vuelve contra él; el agonista de la tragedia no es en este caso la víctima, si se halla integrada y acepta la muerte, sino el verdugo, siempre que parta su acción/pasión del desentrañamiento originario. En su comienzo griego, mientras los demás tocan, cantan y bailan, el coreuta convertido en agonista vende o asesina; se trata de desentrañamiento, el coro es la madre, el agonista el infante. La tragedia es entre el agonista y el coro o entre el infante y la madre. Porque este desgarramiento o desarraigo es original, tiene también entrañamiento, porque la tragedia os originaria es vida artística. Pero el coro de que habla Nietzsche no es ese, es el primordial del ditirambo, contra él es contra el que se opone el agonista ya desde el comienzo. Lucha no contra el coro de la tragedia que es una cosa sucedánea de la que no surge nada, pues la tragedia toda nace de la agonía y este coro va detrás como un criado. Cuando yo comulgaba todo el movimiento partía del coro, yo uno más y era glorioso porque no había que decidirse, como el infante con la madre, éramos sinfonía como quiere Nietzsche el origen de la tragedia. Pero el de Edipo es un coro mundano que al comienzo está de acuerdo con él pero que en seguida se pone en contra; la verdad del coro es la madre, él se halla entrañado y el mundo le obliga a desentrañarse; el de Orestes está a favor del padre, el verdadero es el de las erimnias a favor de la madre: aquí es donde mejor se ve la separación de Orestes del entrañamiento materno o la madre terrible convertida en furias aterradoras. El coro es el paraíso sin demonio ni dios, cuando alguien los imita es porque se ha desarraigado, Adán creó a Yahvé, Eva a la serpiente; en nuestra cultura él es el primer desarraigado y ella la segunda. En la tragedia no se trata fun-

damentalmente de trasgresión y castigo sino de regresar al origen desentrañal; pero allí el conflicto sólo está iniciado, algo pequeño que crece y alcanza todo su 'horror', que está en todos y que en el agonista esplende. La tragedia nos muestra el proceso por el que el (des)entrañamiento original se hace desarraigo. Lo más importante de ella es este movimiento —del cual no hablan ni Schopenhauer ni Nietzsche, porque ellos hacen una filosofía quieta— pues sin él nos quedaríamos en el estadio infantil; con él pasamos, actores y asistentes, del estado habitual al desarraigo, el agonista es el guía o sacerdote; y este movimiento es dialéctico, en él yo fracasaba cuando componía tragedias, por eso he venido a la filosofía. *Tristán e Iseo* es el modelo que Nietzsche tisne de ellas, no la de Edipo ni la de Orestes. Ese drama trata de una leyenda en la que se juntan el eros edípico y la muerte orestina. Es masculinista, el padre se duele más de la ofensa a la amistad que al amor; el drama es deleznable pero la música es grandiosa, en contra de la teoría de *Ópera y drama* el protagonismo es absolutamente de ella, por eso se comprende que Nietzsche diga que en la tragedia es más importante el coro que el drama, pero tendría que añadir 'musical', pues en Edipo u Orestes sucede todo lo contrario, la base es la agonía y el coro lo anexo. El coro es importante en una tragedia, porque recibe en su seno la acción o la rechaza, es decir, asume o no el drama como propio con lo cual lo redime en cierto modo de su carácter ficticio, lo realiza así en el espectador, y lo acerca a la totalidad de la poesía coral y de la fiesta. Engrandece al hacerla festiva una trama que de otra manera no pasaría de la sordidez del dolor. El sufrimiento hecho fiesta, a eso tiende la tragedia como herencia del misterio, y ello sería imposible sin el coro. Las grandes tragedias nos retrotraen al origen, al desentrañamiento y plantean el conflicto como fiesta para que de esta manera sea la participación de todos en la herida primordial común. El drama moderno dejó de ser festivo al perder el coro y se hizo representativo, pues la representación es el peligro de toda vida, no sólo de la artística. La tragedia está compuesta de una parte masculina o dativa o dramática: es generalmente la agonía; y de una parte femenina o lírica que es el coro. Pero también en las tres fases del proceso dramático las dos primeras, la propiciación y el tránsito son dramáticos y el sosiego es también lírico. Por lo tanto la tragedia griega manteniendo la relación con su origen mistérico se aproxima más a la fiesta y es esta integración y no la de lo apolíneo y lo dionisíaco su fundamento; a no ser que lo apolíneo sea el drama y lo dionisíaco la lira. «La tragedia dionisíaca se fusionó con el tesoro de mitos heroicos" (Lesky 106); entonces orgía y mito, Dioniso y Apolo. La orgía sería el coro y el mito la agonía, la tragedia griega como fiesta mítica o mito festivo, Nietzsche dice que lo primero, nosotros que lo segundo; pero el mito trágico tiene que hablar del desentrañamiento primordial y esto poco tiene que ver con Apolo; la tragedia griega si es integración lo es de agonía y coro, lo cual es un caso particular de la drama/lira. En cuanto a sus fines, Schopenhauer propone el saber como catarsis, Aristóteles la catarsis de las pasiones; la concepción de Aristóles es conservadora y deísta: que los asistentes salgan más devotos: compadecidos y atemorizados, es una confirmación de que hay que ser sumisos para que no nos pase lo mismo; se identifican con el héroe en la rebelión, pero después, en el castigo, vuelven a la sumisión, por una migaja de catarsis, kilos y kilos de sumisión. Pero si Edipo mata al padre y se casa con la madre y Orestes mata a su madre es porque los conduce a ello el desentrañamiento —del que ellos, a pesar del deísmo que todo lo confunde han de tener una cierta adivinación— y como consecuencia saben. El agonista no se puri-

fica de nada, todo lo contrario, era antes más puro, ahora sabe más pero es más impuro. Orestes no es un criminal que necesita el crimen para calmar su criminalidad; no la hay en él hasta que no la ejecuta, y entonces ya es imposible liberarse de ella. En cambio los asistentes, para quienes el drama es ficción, sí se descargan del temor y de la compasión y van más calmados a casa, a cenar con la mujer a la que odian menos porque en la obra se han descargado un poco; puede haber tal catarsis, pero en la tragedia como desarraigo, será de éste, el temor y la compasión no son más que anécdota. La liberación es —dentro de lo posible— del desarraigo, y lo es sobre todo por el conocimiento, como dice Schopenhauer; Aristóteles se queda en lo superficial. Las posturas de él y de Nietzsche son también opuestas, pues el primero por deísta nos debilita y el segundo pretende potenciarnos con la embriaguez dionisíaca, pero esto sólo es posible si el espíritu es el acrecentador; pero entonces estaríamos en el misterio. En la tragedia la embriaguez de la fiesta teatral es sólo momentánea; nos identificamos con el agonista, vivimos su desarraigo (catarsis) y sabemos de él en nosotros y aprendemos a convivir con él. En la fiesta del arte el sufrimiento del agonista luce como una joya y nos hace más sabios. Pero Nietzsche pretende más: «La *esencia de la tragedia*... únicamente se puede interpretar como una manifestación e ilustración de *estados dionisíacos*" (122); es lo que luego llamará 'sentimiento trágico', pero que no es tal sino 'lírico': «La psicología del orgiasmo entendido como un desbordante *sentimiento de vida y de fuerza* dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante, me dio la clave para entender el *sentimiento trágico»* (*Cre* 135); porque Nietzsche es incapaz de salir de la lira, o de sí mismo. Para Schopenhauer la tragedia es conflicto esencial irresoluble que proporciona la sabiduría, en cambio para Nietzsche es más un padecer que un saber; el héroe viene a la tragedia a sufrir y la sabiduría trágica es una pasión. «En el drama griego el acento recae sobre el *padecer*, no sobre el obrar" (208). Pero Edipo no viene a que lo veamos sufrir ni Orestes, ni Hamlet, ni Ahab ni siquiera Tristán.

En la tragedia se produce el fracaso porque el conflicto es esencial o irresoluble, es el de la humanidad: «El verdadero sentido de la tragedia es la comprensión de que lo que el héroe expía no son pecados individuales sino el pecado *original*, la culpa de vivir" (Schop 1 3 51). Ni Edipo va a estar siempre anhelando, ni Orestes siempre desarraigando; sería así si la tragedia buscase solo la pasión, pero en ella es la acción lo más importante, que es lo que hace el movimiento de la obra; una acción quijotesca, descabellada, eso es la tragedia, por eso le va bien el escarnio. La tragedia es integración trascendente, conflicto entre dos personas; ni siquiera lo es entre una y el entorno, si éste no puede responderle; tiene que tener dos momentos, uno dativo —el agonista al comienzo— y el otro receptivo —al final. Pero más que 'trágico es 'lírico' el sentimiento que domina en el pensar de Nietzsche, más el anhelo que el desarraigo, y esto es lo que le impide la comprensión cabal de la la tragedia. También Unamuno habló en 1912 de 'sentimiento trágico', referido a un anhelo que ni siquiera cesaría en el caso de que el desentrañado alcanzara la inmortalidad: «El alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento sino *eterno acercarse sin llegar nun*ca... y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno" (2 958). Este anhelo no es dramático, no es por lo tanto sentimiento trágico, pues expresa sólo su sentimiento personal, es también sentimiento lírico. Unamuno intenta sanar de él con la invención de un dios; Nietzsche por la afirmación del sufrimiento, y en los

dos casos se trata de lírico anhelo: «Llegar a una *justificación de la vida*, aun en lo que ésta tiene de *más terrible, dudoso y engañoso*" (*Vol* 527); pero esto que es no sólo aceptar el desentrañamiento sino quererlo sólo es admisible en la creación: el desentrañamiento me permite regresar al origen y, desde él aumentar mi fecundidad; el héroe nietzschiano se hace así Prometeo (*Nac* 92), quien a pesar de sus sufrimientoes o tal vez a causa de ellos crea; se trata de una figura edípica, lucha contra el padre a favor de la humanidad materna. Desde nuestra perspectiva la sabiduría trágica es saber y asumir el desarraigo vital, es alcanzar el origen e intentar la paz; la opción de Nietzsche es lírica: «Antes de mí no existía esta trasposición de *lo dionísiaco* a un pathos filosófico: faltaba la *sabiduría trágica*" (*Ecce* 70). Antes ya había afirmado que «el héroe se precipita a su desgracia *ciego y con la cabeza tapada*; y el desconsolado pero noble gesto que se detiene ante ese *mundo de espanto que acaba de conocer* se clava como una espina en nuestra alma" (*Nac* 226). Es como la pasión de Jesús en Semana santa: misterio, no tragedia; nosotros creemos que 'la sabiduría trágica' ha de ser del propio desarraigo, para que la obra alcance la categoría de tragedia. Si Edipo después de la catástrofe lograra la sabiduría sabría que era el anhelo el destino que lo manejaba, se reconciliaría consigo mismo, alcanzaría la paz; si Orestes comprendiera que las erimnias eran fruto de su desarraigo, se reconciliaría con ellas, sin necesidad de recurrir al tinglado masculinista, lograría también una cierta paz. A la sabiduría trágica no podemos pedirle milagros, como es pretender que el propio desarraigo alimente la integración, es como pedirle a la noche que haga más claro el día. La tragedia es un sentimiento trágico que se convierte en sabiduría, y entonces la existencia se me hace más soportable, y ello no nos lleva a renunciar a la vida sino todo lo contrario, pero tampoco a divinizar el sufrimiento. Yo estoy más de acuerdo con Schopenhauer que con Nietzsche: la tragedia me hace comprender lo que soy y me ayuda a tener resignación; es absurdo creer que el desarraigo que comprendo que nos constituye va a hacerme más potente: me va a hacer más sabio. Esa 'sabiduría trágica' como potenciadora dionisíacamente es irreal; sucede en el misterio, pero entonces no es sabiduría sino vivencia espiritual. El sentimiento trágico es el darse cuenta el agonista de que va abocado a la ruina que no puede impedir. Sé que voy a fracasar: lo sabe Orestes, lo sabe Ahab, no lo sabe en cambio Edipo, Hamlet lo duda, porque el anhelo no es realmente trágico. El agonista trágico sabe que su acción es desesperada y sin embargo no tiene más remedio que realizarla. La sabiduría trágica consiste en este saber: que fracasará pero que sin embargo está condenado a realizarla. Que a eso se le llame 'desarraigo', aunque no conozca el concepto lo sabe; si yo después voy con la vara de medir, eso no es sabiduría trágica, es filosofía, no tragedia. En ella no se trata de representaciones sino de vivencias. El agonista sabe vivencialmenta, integralmente, que va a hallar la muerte o física o vital y sin embargo no cesa en su empeño. «La forma más general del destino trágico es la *derrota triunfal* o el triunfo logrado en la derrota... y sin embargo *sentimos su aniquilación como un triunfo" (Est* 191); sólo a través del acabamiento puede alcanzar el agonista la paz. Ahab la halla cuando muere, en el sucumbir está para él la única felicidad alcanzable, en esta novela está muy bien expresado el carácter épico del sentimiento trágico nietzschiano. La sabiduría del agonista de *La metamorfosis*: va sabiendo de sí mismo y de sus padres y hermana en su dialéctica con ellos y al final saben también ellos de sí mismos, de su sordidez. La sabiduría dramática es mayor que la filosófica; no hace falta que el agonis-

ta o el creador tengan el concepto de 'desarraigo', que les daría sólo la causa, lo saben sin el; cuando un drama está procesado con honestidad su verdad es irrevocable. No es necesario que el agonista lo sepa conceptualmente; en las tragedias no sabe bien por qué muere: tampoco es imprescindible que lo sepa el creador, que puede desenvolverse sólo en el sentimimiento, pero sería mejor que sí, no se producirían títulos tan inconsistentes como 'Las coéforas' o 'Moby Dick'. Ayer hablaron en la radio de uno que mató a su mujer, después arrastró el cadáver, ni aun muerto podía desprenderse de ella, lo encontraron siguiendo el rastro de sangre: he aquí un agonista de tragedia. Aunque supiese que iba a la ruina fomentando el odio a su mujer, no podía evitarlo, un dios lo había tomado contra él. También cuando la asesinaba sabía que se estaba matando a sí mismo, pero tenía que saber más: que sólo él era quien se estaba inventando todo el tinglado, que no era la maldad de ella sino el desentrañamiento propio la causa: esta es la sabiduría trágica: que soy yo en gran medida el responsable de toda la muerte que hallo a mi alrededor. Si el agonista no la alcanza no se tratará más que de una vulgar venganza por unas ofensas verdaderas o irreales. Ahora que ya no están los dioses, que el propio Nietzsche certificó su defunción, el héroe trágico puede alcanzar la sabiduría sobre sí mismo y sobre el mundo y morir al menos con ese consuelo. «El filósofo, como el atormentado Orestes, encuentra sosiego y paz *sólo en el bosque de las erimnias" (Sab* 27), escribe el joven Nietzsche, pero si ha descubierto quién es; no ha podido evitar la punición, ahora es ya demasiado tarde, pero al menos esa comprensión lo consuela. La tragedia es esa alienación que nos hace desgraciados y sabios. La sabiduría trágica es esencial, pues llega al desentrañamiento originario, nos enseña que hemos de aprender a vivir con él. Pero lo que inmediatamente nos proporciona no es la sabiduría sino el sentimiento que tiene el héroe y también el poeta; no habíamos podido pasar de ahí hasta que Freud no nos habló del complejo de Edipo y ahora del de Orestes. Por lo tanto podemos decir que fue él quien nos ayudó a convertir el sentimiento trágico nietzschiano en sabiduría. Este término tiene además otro sentido: sólo los poetas trágicos —más o menos inconscientemente— la alcanzaron en Atenas, no Sócrates ni Platón; antes era unilateral y mundana. Que el poeta no sepa que es el desentrañamiento quien lo guía en la composición de una tragedia no implica que no se halle en él, pues se deja guiar por el sentimiento; aunque la sabiduría trágica sólo es posible a partir de Freud sin embargo se han hecho tragedias desde los griegos. La tragedia es desarraigo y nos identificamos con el agonista porque la vida lo es, hasta aquí sería Schopenhauer; Nietzsche le añade que consiste también en asumir este desentraña-miento como positividad y esto que junta el arte con la creatividad, sobrepasa el aspecto catártico y nos hace entrar en el vivificativo. El intento nietzschiano de acercar la tragedia al origen la hace también fiesta. En la presentación teatral el desarraigo mismo que es la tragedia nos hace comulgar, este es el carácter dionísico de toda tragedia, el carácter festivo que jamás perderá del todo, ni aún en nuestros dramas. El teatro es dionisíaco siempre; el drama no lo es en la tragedia y sí en el arte total. El drama del drama es que no puede hacerse total, que siempre estará preso del extrañamiento que es su esencia. Pero Nietzsche no se conforma. La tragedia para Schopenhauer es sólo desarraigo; para él es además entrañamiento; algo que sea a la vez ambas cosas, convertir el desarraigo en fiesta. La conjunción que Nietzsche quiere hacer entre sufrimiento y gozo o bien se trata de trance místico y erótico, o de la risa del escarnio, en el que lo uno se finge lo otro.

«La tragedia es bella, en la medida que el impulso, que produce lo terrible en la vida, aparece aquí como impulso artístico, con *su reír*" (7(29). Que la vida ha sido y será siempre muerte, asumirlo y quererlo. Pero es una paradoja querer lo que me está matando, sólo puede entenderse como escarnio: «*La voluntad* obtiene su deleite supremo en la tragedia griega porque aquí el *horrible rostro* mismo de la existencia estimula a seguir viviendo mediante *excitaciones extáticas*" (*Est* 55): es ella quien se divierte con nosotros. Sin la belleza del arte esta integración sería invivible, porque el arte es capaz de hacer hermoso lo horrible. La 'voluntad' maldita se divierte en el arte: «incluso lo feo y disarmónico son un juego artístico que *la voluntad juega* consigo misma, en la eterna plenitud de su placer "(Nac); el desentrañamiento se hace fiesta para ella a nuestra costa. Al haber juntado Nietzsche ditirambo y tragedia, inevitablemente somos llevados al escarnio. Nietzsche logra saber de la tragedia y da un paso más, llega a donde no llegaron jamás los griegos, algo que es ajeno al sentir mediterráneo, de límites definidos, al escarnecimiento de nuestra cultura bárbara: «Hay que hacer de la muerte una fiesta (4(5)). La sabiduría de Nietzsche consiste en asumir el desarraigo e incluso hacer fiesta de él y eso no es otra cosa que escarnio. Para Nietzsche es dionisíaca tanto la integración como el desarraigo; para nosotros, como para los griegos, lo dionisiaco no sólo es integración sino que es entrañamiento y totalidad; la desintegración es sólo drama. El arte total y la tragedia son el infante que busca la infinitud o lucha contra ella haciéndola demoníaca: las dos nacen del entrañamiento primordial, ¿por qué no juntarlas? El sentimiento trágico nietzschiano que comprende la tragedia y el ditirambo será así realmente escarnio. Aunque oponiéndose a la fiesta de Dioniso, la tragedia nació en ese ambiente de totalidad, por lo cual conserva muchos aspectos dionisíacos: la máscara, el coro, el final reconciliatorio. La tragedia griega es un extrañamiento en una fiesta; la moderna es sólo miserable y aburrido extrañamiento, pero la antigua conserva en parte la totalidad festiva, y eso es lo que encuentra Nietzsche en ella, al buscar su origen dionisiaco. Cuando un coreuta se extraña nace como agonista y nace la tragedia en Grecia, con agonía y coro; pero se convierte en el ensamblaje de dos cosas que no acaban de conjuntarse del todo. Un moderno intento de un mejor ensamblamiento de entrañamiento y extrañamiento es el escarnio: Cervantes, Shakespeare y ahora Kafka, Ghelderode, etc. Pero eso tan valiente que Niezsche dice de la tragedia, que la convierte en escarnio, ¿por qué no lo hizo en el Zaratrustra, que se mantiene en el trágico desarraigo? En cambio sí lo realiza en su propia vida, en las cartas de la locura y en *Ecce homo*; nos imaginamos la sonrisa irónica de los que recibían tales mensajes, la sonrisa del escarnio. Nietzsche vive la destrucción final más que como sentimiento trágico: es totalidad aparente, es desarraigo alienado, es risa y es muerte, es llanto.

totalidad en Schopenhauer y en Nietzsche

«El *dolor y el mal* afectan siempre a uno y el mismo ser, aunque en la forma fenoménica aparezcan como hiriendo a individuos distintos... la voluntad vive y se agita en ambos... se hiere a si misma... El *atormentado y el atormentador son idénticos*" (*1 4 63*). Es grandiosa y conmovedora la imagen de la vida como la totalidad de todos los vivientes y de que es ella la que se duele cuando es afectado alguno de sus hijos y es también real, pues aunque es verdad que sólo puede vivirse subjetivamente como integración y extrañamiento también lo es que puede representarse objetivamente desde fuera como un todo; aunque nadie la viva en su conjunto existe como humanidad o como nación o como comunión mística,

como unión erótica, y los escultores puede hacer su imagen y yo puedo contemplarla, quererla y rezarle con más razón que a un dios irreal. La afirmación de Schopenhauer de que nuestras peleas son la voluntad que se hiere a sí misma, desde una mirada objetiva también es verdad; pero que el atormentado y el atormentador son idénticos, o que el enajenado y el alienado son lo mismo sólo puede admitirse en el entrañamiento erótico; sólo aquí la dación es lo mismo que la recepción, pues los dos viven lo mismo desde ambos lados. El sustancialismo de que como A es voluntad y B también lo es, los dos lo son, queda aquí rebasado, pues no se dice que el atormentado y el atormentador sean iguales a un tercero, no habla más que de ellos dos, que son lo más contrario, pero sin embargo se nos dice que son lo mismo. Aquí Schopenhauer se adelanta a Nietzsche y su orgía, que necesita del Uno y de Dioniso como soportes y a Heráclito con su armonía de contrarios, que no alcanza tan feroz identidad; puede afirmarse del coito, pero él lo hace de la agresión. Son lo mismo en el sentido de que están viviendo lo mismo, no se queda la identidad en las superficiales esencias. El atormentador con la alienación se ha colocado por encima del atormentado y éste a su vez se sobrepone a él igual que cuando se dan la vuelta en el coito, y también el alienado se abaja a ser la víctima y los dos se hallan a la misma altura y la víctima recibe amorosa la agresión y el asesino cae al mismo tiempo que asesina. Y hay además un desprecio absoluto a todo lo externo, al mundo entero, ellos dos son la vida única y el morir es el orgasmo de su coito íntimo y último. Y el asesino busca goloso el sentimiento de la víctima y la victima sintiéndose morir asesina y los dos viviendo en la gloria de este horror que al mismo tiempo es su única salvación. Se consigue así juntar el amor y el odio en una sola integración que se ahonda y se ancha y se alta hasta llegar al desentrañamiento originario. El anhelante desarraiga y el desarraigado anhela: van a establecer al fin un entrañamiento que han intentado antes tantas veces infructuosamente, después de tantas unilateralidades en las que se han separado como víctima verdugo rencorosos y han estado días odiándose. Se aman y quieren lograr el entrañamiento por la única vía que les es posible. El anhelante necesita alcanzar el paraíso con quien lo desarraiga y para eso se hace también desarraigado, y éste ha tomado al fin la senda antes odiada del anhelo, siendo cada uno el otro se lanzan a la batalla amorosa final. Así se hace verdad que «el mal y el dolor, la aflicción y el odio, los que atormentan y los atormentadores, son una misma cosa... no son más que manifestaciones de *una misma voluntad de vivir* que objetiva su lucha *consigo misma*" (1 4 68). Para llegar a este crimen de matar a la que uno más ama, el amante ha sido llevado por la mayor desesperación, ¿cómo después va a serenarse y hacer la vida ordinaria? Desde esa altura vital uno tiene que continuar la obra matándose, la existencia habitual ha quedado para siempre aniquilada; no sosegaré hasta estar yo también muerto, no hay para mí otra paz, otra alegría, otra esperanza, su crimen le obliga a inmolarse humildemente a sus pies, pidiéndole perdón, juntándose con ella; no hacerlo y huir o entregarse no lo soporta el acto mismo, de lo contrario subsistiría monstruoso, todos se alejarían de él espantados, lanzarían gritos a su paso. Si la vida es integración y él la ha matado, tiene que morir. El crimen de la madre y de la mujer son los más graves pues atentan contra el fundamento de la vida que es el entrañamiento primigenio; es lo mas sagrado y por lo tanto lo más culpable. La tragedia de nuestra época es la violencia sexual y el terrorismo, en ambos el agonista se mata a sí mismo matando a otra persona, en ambos 'el atormentado y el atormentador son

idénticos', pero sólo está justificada en el desentrañamiento la identidad; esto acerca a nuestro filósofo a la dialéctica hegeliana y marxista. La voluntad surge desentraña, por eso cada uno de nosotros repetimos esa escisión en nosotros mismos y en los demás, somos la voluntad pero en su desgarramiento. Si son lo mismo el atormentador y el atormentado —la cosa en sí— con más razón lo será el amante y la amada, y esto es el mayor sufrimiento; no sólo participan de algo común, no es que debajo unas raíces los junten a la madre, como fetos que no nacieron del todo, tal como los dibujaba Miguel Ángel Andés, como protuberancias de un protoplasma único, por fuera se arañan y por dentro están confundidos, una madre terrible los tiene en su seno y de ella han aprendido ferocidad. Considerar a la amada la depositaría del entrañamiento primordial la hace muy importante, pues supera así a la persona y sus defectos. En ella está también mi madre, porque yo he depositado en ella el tesoro logrado antaño. Parte de la devoción que de niño había puesto en aquella primera mujer está ahora en ésta y así como los defectos de mi madre a mí de niño no me importaban nada, porque lo que quería es entrañarme, a fin de cuentas ella era secundaria, también ahora. Nuestra unión es más importante que tú, puedo decirle, importa poco cómo seas y qué hagas; saber esto hace más consistente la unión erótica. Cuando me enamoré de ti y puse en ti mi existencia, te consagré y lo mismo tú a mi, el sacerdote y el dios son el eros que nos junta, no hay otro más grande, pues es la vida misma, que no es otra cosa que nuestra integración. Pero en la violencia sexual se asesina este entrañamiento, porque lo es, si no lo fuese yo me marcharía, pero tú eres mi vida, no puedo dejarte pero te odio, el entrañamiento convertido en ratonera. Desde nuestra perspectiva, para Schopenhauer subyace la voluntad debajo como un inconsciente único y todo lo demás es fantasmagoría; para nosotros es la relación el *en sí*: la integración que es mía y tuya; para él, tú y yo no somos más que aspectos de una voluntad desarraigada, que es lo único existente, y por lo tanto, el atormentador y el atormentado, lo mismo. Tú y yo somos un único ser, es indiferente que seas tú la que insulta o sea yo, la vida que somos tú y yo, 'se hiere a sí misma'; lo importante es nuestra relación, que es la vida, no tú y yo. Para nosotros que el atormentador y el atormentado sean idénticos quiere decir que entre los dos hacemos la vida y que por lo tanto es ella la que está herida cuando uno cualquiera agrede; es lo mismo que hieras o que seas la victima: somos la mitad de una vida única, que es la maltratada; somos lo mismo porque somos los dos lados de una integración. Es la vida la protagonista y no los individuos, dice él; lo es la integración y no ellos, decimos nosotros, pero el agente es siempre personal. La contradicción atormentador/atormentado nosotros la convertiríamos en identidad: puesto que tú eres la víctima, también yo quiero serlo, que tu mal se haga mi mal y el mío el tuyo. A veces nuestras posturas se acercan: tú y yo somos la vida decimos los dos, pero para Schopenhauer es una entidad separada y para nosotros es nuestra propia integración; es indiferente que sea yo la víctima o seas tú, entre los dos constituimos la vida que se asesina. «El dolor y la maldad... no son sino *los dos lados* del fenómeno único de la voluntad de vivir" (1 4 63); nuestra unión se ha herido a sí misma, el responsable no soy yo ni tu sino la integración misma. Puesto que para Schopenhauer la vida es sustancial, está imposibilitado de salir de sí mismo o de su odiosa voluntad, por eso la solución que propone es también solitaria: «En cada ser, y por consiguiente en todo el que sufre, *se reconoce* a sí mismo, a su ser, a su voluntad" (1 4 66). Justifica la compasión en que el agente y el que

sufre son lo mismo: un tercero, la voluntad. Pero sólo puede hacer suyo el dolor mío el que me ama, no se trata de conocimiento sino de amor; Schopenhauer no sale de la expresión, no puede hacer suyo el dolor de nadie, pues le falta la recepción; yo haga mío el dolor del otro si lo recibo, si lo escucho, no me vale saber que los dos somos la vida, eso no es más que una representación. La compasión es unilateral, es necesaria la comunicación y, si puede ser, la orgía, la unión erótica tiene esa posibilidad. La solución que Schopenhauer propone es la liberación del egoísmo, pero ¿cómo me voy a liberar si la fractura está en mí mismo? El desarraigado se odia a sí mismo tanto como odia a los demás; la contradicción es su existencia, como lo es de la voluntad de que procede: tiene dos soluciones, o intentar la integración con el sufrimiento inevitable, retrotraerse al origen entrañal buscando el eros y el espíritu, intentar la integración regresando a lo originario o el suicidio vital o biológico. La representación, el saber que somos la misma vida sirve solo de preparación; el mal no está en la vida en sí misma que es integración, si fuéramos la vida misma tendríamos que estar integrados, no lo somos puesto que no lo estamos. Y si no lo estamos habrá que hacer algo para lograrlo, tal vez rezarle ¿a la madre terrible? El ser humano es incapaz de establecer otra integración que la desarraigada, por lo tanto yo sé que soy lo mismo que ese que odia, pero no que ese que ama, pues el amor es falso, es verdad el odio pero no el amor, por lo tanto es imposible establecer una relación armónica entre varios sabiendo que todos somos voluntad y que esta voluntad es desarmonía. Sólo en esta situación puedo comprender al que está peor que yo sabiendo que puedo estar igual que él por lo tanto la compasión con respecto a los demás, el amortecimiento de la voluntad, vivir como en hibernación para que la voluntad con su desgarramiento no me coja en sus dientes. Es verdaderamente un callejón sin salida, una situación trágica, por eso Schopenhauer analiza bien la tragedia. En él no hay solución. La voluntad es devoradora, sólo puedo luchar contra ella enfrentándola, si me hago ella misma estoy perdido; pero lo soy aunque no quiera, si me enfrento a ella perezco: bien, lo prefiero, como en las tragedias; pero él opta por la compasión, con lo cual en el fondo no hace más que compadecerse a sí mismo, puesto que soy lo mismo que los otros sufrientes, se decide por un ascetismo vacío sin espíritu, que supone la negación del gran hallazgo del desarraigo vital. En el cuarto libro de su gran obra hace un intento totalizador influido por el pensamiento indio; del cual el relato ya comentado: «Una vez un hombre perverso golpeó hasta dejarlo inconsciente a un monje que vivía en un monasterio. Cuando éste recobró la conciencia, sus amigos, al alimentarlo, le preguntaron: '¿Quién te está dando leche?' El monje dijo: '*Aquél que me golpeó, me esta alimentando ahora*'» (Ramakrishna 2 12). Schopenhauer habla sólo de 'ser lo mismo', pues aunque él es ateo, su voluntad es un deísmo; en el santo el que le pegó y el que lo alimenta son el mismo, puesto que no se refiere a ninguna sustancia ajena, que no existe en el budismo; es la dualidad de él y los otros, éstos tanto si pegan como si alimentan hacen su integración, la vida, la diosa, la madre única. Igual que en el caso anterior hay también una afirmación de mismidad, allí el alienado y el enajenado se cuecen en un mismo caldo, y esto se ve sobre todo en el desentrañamiento erótico; aquí hay la renuncia absoluta a lo uno y a lo otro y una opción por el entrañamiento más puro; allí se trata de igualdad en el sufriente desarraigo y aquí de anhelo realizado, de totalidad. Hay aquí como una orgía pacífica y santa en la que pueden bailar los criminales y los santos, no se reconoce ninguna otra deidad que la integración misma, que la santidad la ha

hecho entrañamiento. Igual que la madre no se enajena aunque el hijo la ofenda y para ella son todos sus hijos iguales, si yo me hiciera la diosa misma y su recepción inconmensurable, amaría igual al que me ofendiera que al que me regalara. Lo esencial para estar vivo es contenerse y no enajenarse, logrado esto desaparece toda violencia, se puede razonar todo, pero en este caso se ha ido más lejos, pues al haber desaparecido hasta el más pequeño extrañamiento, cualquiera que sea la actitud del otro es para el santo igual de entrañable, porque él no sabe ya extrañarse. La vida pura limpia de extrañamiento es la más grande, el santo la alcanza y a los dos los integra limpiamente, los dos son para él la vida, la diosa. El santo demuestra aquí que se hallaba en la totalidad, como si fuera un niño y todos los demás fueran su madre, como si no hubiera mundo, como si sólo existiese el paraíso. Lo contrario es enajenarse por cualquier tontería, odiar, alienarse. Amar a los enemigos es otra cosa: 'no sólo no te guardo rencor sino que además te amo', pero aquí no se trata de esta caridad, al santo no le importan tanto ellos como la integración misma, que no diferencia: sois todos igual, sois la vida misma, sois mi diosa tanto los imperfectos como los perfectos, la ofensa que me habéis hecho no cuenta como tampoco el favor, yo tampoco importo, sólo la integración de los tres, como en una orgía, totalidad y dicha. La ventaja que tiene esta igualación es que destierra el concepto moral de los buenos opuestos a los malos, nos hace ver que todos somos un poco de todo y, por eso, casi lo mismo, en una actitud amoral que habría complacido a Nietzsche; esto demuestra la santidad de la orgía, tanto erótica como mística. Schopenhauer no aspira más que al consuelo en el sufrimiento, mientras que el santo se halla en vivificación plena, en la vivencia permanente de la totalidad. En Schopenhauer el santo sería la voluntad: deísmo; en cambio en el santo hay una dualidad única, él y todos los demás, que son el otro lado de su entrañamiento; en el filósofo la vida nos suplanta, en el santo somos nosotros ella; hace del mundo su orgía, nosotros tenemos que apartarnos y por un momento con ayuda del grupo logramos hacernos totales, luego regresamos a la individualidad; en Schopenhauer es imposible, porque sólo existe ella y además en contradicción mortuoria, pero Nietzsche emprende la tarea de lograrla. Si yo pudiese ver a mí mujer como veía de niño a mi madre mi desentrañamiento con ella disminuiría, pues allí estaba en germen, pero a pesar de ello era el paraíso; de la misma manera si el atormentado y el atormentador pudiesen regresar a la voluntad podrían pasar del desarraigo al (des)entrañamiento festivo, del mundo a la vida. Surgieron de lo mismo, fueron lo mismo al comienzo en el entrañamiento primordial o voluntad, entonces apenas había diferencia, sólo se puede admitir esa mismidad si es originaria. Ahora es imposible que sean lo mismo el asesino y su víctima, son la mas dura oposición que se puede concebir, pero el infante y su madre casi lo eran. También respecto a la voluntad, habrá habido un tiempo en que no se había individualizado en cuerpos independientes y hostiles, y cada uno anhelará aquella etapa antes de la representación y la conciencia; la orgía consiste en este regreso. El santo no necesita hacer esta regresión pues ya la vive, pero los que no hemos logrado tal santidad, necesitamos el regreso a la orgía como a la infancia, puesto que la voluntad no puede ser otra cosa que imagen del (des)entrañamiento primordial. En lugar de hacer la identidad entre los efectos hagámoslo con sus causas y entonces lo que ahora es resultado inamovible pasa a ser originario y maleable. Surgieron de lo mismo, fueron lo mismo al comienzo en el entrañamiento primordial o voluntad origen de todas las integraciones, entonces apenas había diferen-

cia, pero ahora son lo opuesto. Aunque los dos sean voluntad lo son en su escisión primordial, cuando la escisión nacía, tal vez podría decirse que eran lo mismo, pero ahora están muy separados. La única manera de hacer lo mismo al atormentado y al atormentador es regresar al origen, donde esa diferencia se iniciaba, y es lo que hace Nietzsche con su teoría de la tragedia que junta la totalidad y el extrañamiento, haciendo además positiva sin la actitud negativa y pasiva de Schopenhauer. La voluntad como madre terrible lo desarraiga, pero el infante sabe abrazarse a ella y ella tiene que dejar la zapatilla con la que le pegaba bajados los pantalones, tal como se ve en un grabado de Goya. En cuanto al desentrañamiento, la postura de ambos filósofos es opuesta, pues en el discípulo se trata de un todo desgarrado que aspira a la totalidad, en cambio en el maestro de un desarraigo que sólo aspira a una imposible negación u olvido. En éste el velo de Maya esconde a la voluntad haciéndose el harakiri, mostrando que el desarraigo es la naturaleza del ser humano; en aquel oculta la comunión, que es la vida más grande. Son concepciones contrarias, entre todos hacemos una sola muerte, dice Schopenahauer; entre todos hacemos una sola vida, afirma Nietzsche; pero en ambos es una imagen de la vida real oculta por la apariencia, que proviene de la diferencia kantiana entre 'cosa en sí' y fenómeno; y hay más diferencia entre las dos en Nietzsche que en Schopenhauer, pues en éste ambas son desarraigo, el resultante tal vez mayor que el originario, pero en Nietzsche, en apariencia somos extraños y en la realidad entraños. El velo de Maya o apariencia en Schopenhauer oculta el desarraigo real y en Nietzsche el anhelo de totalidad, que la totalidad es, por posible, real: podemos alcanzarla y es nuestra vida más grande: «Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la 'moda insolente' han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, *cada uno* se siente *no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él*, cual si el velo de Maya estuviera desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso *Uno primordial*. Cantando y bailando *manifiéstase el ser humano* como miembro de una *comunidad superior*" (45). En la fiesta dionisíaca el que era esclavo y volvía a serlo después, tal vez en la orgía sea más libre que los que luego no se considerarán así, cada uno comulga según sus propias posibilidades, pero en hermandad. Esto es lo que muestra el velo de Maya desgarrado; en cambio si la orgía fuese schopenhaueriana, sólo la madre terrible bailaría y cantaría. Se señalan aquí dos aspectos, por una parte el proceso de las personas, en las que se va perdiendo cada vez más la individualidad hasta alcanzar la totalidad mediante una dialéctica en la que cada comulgante se siente absolutamente recibido por el grupo y desde él se da: al sentirse uno con los demás (recepción) se siente el Uno (dación), y el cantar y el bailar (dación) lo hace miembro de la comunión (recepción); por otra, el de sus símbolos: la ilusión de las diferencias en franca derrota ante lo Uno originario, que parece adorado por la rueda de comulgantes. Las misión de este Uno es entrañar lo extraño, nosotros hemos cogido de aquí el 'entrañamiento primordial', pero el de Nietzche se halla entre la inmanencia y la trascendencia, pues es la comunión misma o el grupo de personas convertidas en comulgantes y además una especie de deidad, por su misión de juntarnos. ¿Por que ese macho, si Dios no pare ni entraña? Envidioso y estéril ha usurpado a la mujer su fecundidad; si fuese la Una, sería la madre, aunque a veces sí lo es:: «Sed, bajo el cambio incesante de las apariencias, la *madre primordial*" (137); no

había más remedio entonces que servirse de una sustancia como origen, pues no se podía pensar el entrañamiento originario, por eso era inevitable en ambos filósofos un cierto sustancialismo primordial, que ahora nos puede servir como imagen de aquél. No existe una voluntad única que nos comprenda a todos, pero sí una unión originaria que nos totalizaba y podemos regresar a ella en la orgía erótica y mística. Desde el origen somos mitad y ahora vamos buscando la otra en la pareja pero también en otras uniones y comuniones momentáneas. Este Uno primordial es unión, acción y pasión, entrañamiento primordial, sólo habría que dilucidar si para Nietzsche dejamos de ser nosotros mismos y borradas todas las diferencias somos la deidad misma o al revés, nosotros la hacemos y es nuestra obra; no es que él venga a nosotros, nosotros lo inventamos y existe sólo en el momento en que lo estamos creando, después hasta la próxima orgía dejará de existir; sin embargo podemos invocarlo, las bacantes llaman a Dioniso y les llega: «En el ditirambo *dionisiaco*... algo jamás sentido aspira a exterioriarse, la aniquilación del velo de Maya, la *unidad como genio de la especie*, más aún, de la naturaleza" (49). Con la idea de Dioniso se pasa de la 'cosa en sí' a un estado de embriaguez que nos permite vivir en la totalidad; la orgía es dionisíca porque me hace adquirir la 'voluntad' o el Uno primordial; podemos pues hablar de una trascendencia inmanente o al revés. En la orgía dejo de ser yo, es ella la que se expresa, la que me arrastra, yo no soy más que una parte suya que ella maneja a su antojo, al menos este es el sentimiento que tengo, porque de hecho nosotros la constituimos como sus agentes. Yo puedo identificarme con esa voluntad si alcanzo a dejar la representación que no me da más que apariencia; en la contemplación de la naturaleza, en el arte, en el eros, en el espíritu: entonces soy la vida misma, pero aunque esa 'vida' fuera de mi contemplación, intuición, etc, no existe, pues yo la hago dándome y recibiendo, la recepción me sobrepasa; y en la comunicación y la comunión mucho más. Es por lo tanto imaginable que la Vida es la que sufre y también la que goza; somos tú misma, madre, partes de ti misma en placer o en sufrimiento; y aunque el agente soy yo con mis amigos, sin embargo no eres sólo resultado, sino también agente; como la vida es integración, siempre un lado me rebasa, y además el proceso que nosotros creamos con otros también nos lleva por encima de nuestra voluntad. Sólo podemos lograr salir del extrañamiento que nos atormenta con la ayuda del grupo; después, reducidos a nosotros mismos volvemos al extrañamiento. Como no somos autosufucientes, lo que nos falta podemos imaginarlo como la vida, es la recepción ajena, pero si logramos aumentar la propia dación también la acrecentamos, de ahí la eficacia de la oración. Por lo cual nos hallamos en una inmanencia trascendente que podemos imaginar como deidad. Yo contribuyo a hacerte, pero tú me sobrepasas. En Nietzsche disminuye el sustancialismo schopenhaueriano, pues lo Uno primodial es algo a alcanzar, una vivencia de plenitud. En la comunión reina la totalidad y el Uno, que no sólo es su símbolo sino también el entrañamiento mismo en el que mi voluntad está anulada. No es concebido como un dios personal pues el género neutro lo impide, podria ser de género común y acoger a hombres y mujeres, pero eso está lejos de los ideales nietzschianos; está claro que es originante y, concebido como el entrañamiento primero, es admisible, pero entonces nos encontramos con la dificultad de que no es el uno sino el dos el origen: el Dos primordial, tanto en el comienzo como también en la comunión, en donde yo soy el infante y el grupo la madre y su dialéctica es la que hace el proceso. En la presentación anterior de la orgía se habla

del Uno y se está describiendo el Dos, pues cada comulgante se integra en el grupo dándose y recibiendo, cada comulgante vive en la dualidad, no en la unidad. Se entrega con la misma inocencia y el mismo abandono con que lo hacía de niño y es compensado con un absoluto recibimiento; experimento la dación: en el levantamiento de los brazos en el canto, y al mismo tiempo soy recibido como un niño pequeño en su mamá; si estuviese solo ejercitaría mi voluntad y sería expresión; si fuese conducido por alguien ajeno me sentiría como un inválido, pero aquí se juntan las dos cosas, la libertad y el amor, de ahí esa plenitud inenarrable. El atormentado y el atormentador son una sola cosa: la voluntad; ellos dos no son nada, sólo ella vive en ellos, en cambio en Nietzsche los comulgantes son una sola cosa entre ellos y fundidos la hacen a ella; en Schopenhauer sólo existe ella y en Nietzsche solo existen ellos; en el primero ella los hace a ellos, en el segundo ellos a ella. En Schopenhauer se trata de separación y en Nietzsche de juntamiento; en el primero él y ella son desarraigo: la voluntad asesinándose; en Nietzsche él y ella se juntan intentando ser uno: anhelo. Decir que Nietzsche es anhelo no es pasar a la psicología, pues estamos hablando de su integración con lo otro, no estamos hablando de lo que le pasa a él mismo sino cómo se proyecta al mundo, es decir, de su obra. Por lo tanto si lo figura y produce y necesitamos volver a serlo, si es algo que me realiza, en el que fuimos felices, y no es ningún tras-mundo, tiene que tratarse de una reproducción de aquel primer entrañamiento. No tendría sentido esta ansia de integración si en el comienzo nosotros no fuéramos lo que ahora pretendemos de nuevo alcanzar: «El arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad *resta*blecida" (98) Y el que en lugar de la dualidad primordial se hable de unidad, indica una ansia de integración superior a lo posible y por lo tanto, anhelo. El Uno primordial es el espejo del anhelo de su autor; lo 'Uno primordial' es anhelar tanto por 'Uno', que implica la imposibilidad del deseo como por 'primordial' que retrotrae a lo originario. En este concepto nietzschiano está implícito la separación y el juntamiento. Tal como Nietsche la plantea la orgía consiste en un dos que quiere ser uno, y si necesita ser uno no lo podrá ser jamás, por lo tanto, anhelo. La orgía que viví al comienzo me dejó en una deficiencia tal que ahora no puede satisfacerme mantenerme en el dos, en la dación y la recepción y exijo un entralazamiento mayor. ¿Por que lo Uno primordial y no la Una, puesto que es la entraña de la que emergemos sin nacer nunca del todo, como muestran las pinturas de Andés? Solo adquieren autonomía los que han estado entrañados; los que no lo han estado del todo o se agreden desesperados o andan por ahí como astros muertos, el mismo Nietzsche es un ejemplo y Van Gogh otro. La pasión con la que describe la totalidad muestra su anhelo. Constantemente se está aludiendo en la obra a él: «Su cada vez más fuerte anhelo de belleza, de fiestas, de diversiones, de nuevos cultos, surgió de una *carencia, de una privación, de la melancolía, del dolor" (*30); «escucha un canto *lejano y melancólico:* éste: habla de las Madres del ser" (164); «en aquellos estados prorrumpe, por así decirlo, un 'sollozo de la criatura' *por las cosas perdidas*: en el placer supremo resuena el grito del espanto, los *gemidos nostálgicos de una pérdida insustituible*" (235)» La pasión con que se dicen estas hermosas cosas es ya una prueba del ansia con que se las necesita. Tanto el concepto como el término pudo hallarlos Nietzsche también en el universo platónico, en donde se halla la embriaguez de la totalidad: «El instinto dionisiaco se engulle todo ese *mundo de las apariencias*, para hacer presentir detrás de él y mediante

su aniquilación, una su*prema alegría primordial artística en el reino de lo Uno primordial.* Ciertamente nuestros estéticos nada saben decirnos de este *retorno a la patria primordial»* (175), que es la imagen tan querida de Plotino; pero existe una gran diferencia entre aquella trascendencia y la realidad de la orgía. Según aquellas ideas fuimos entrañas pero ahora no lo somos y nos hallamos sólo en la esperanza de volver a serlo; podemos lograrlo con Plotino, pero sólo la unión mística; en Nietzsche se trata de la comunión en general, que puede ser tanto espiritual como erótica. La influencia más cercana tal vez sea la de Schleirmacher, que dice que «una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios" (82): «Aspirad a destruir ya aquí *vuestra individualidad*, a vivir en el *Uno y Todo" (*86) (absoluto). Pero más importante que todo este mundo idealista, que a fin de cuentas se reduce a los medios de que Nietzsche se valió para expresar el anhelo, fue la amistad con Wagner, por la cual le llegó directamente como una invasión, cuyos dramas musicales son un exaltado canto romántico a él y que, más cercanamente a nuestro concepto, habla de «unión *primordial*" (*Obra* 84) de danza, música y poesía para crear la «obra de *arte total*" (27), y de «melodía *primigenia*" (*Op* 265), originadora tanto del lenguaje como de la música. Si 'lo Uno' proviene del mundo masculinista del idealismo, lo 'primordial' proviene de la concepción esencialmente materna de Wagner, siempre en busca de lo originario en el arte como perteneciente al pueblo, que hablaba edípicamente de «una Religión y ningún Estado" (*Ópera* 90) y que pretendía con su arte alcanzar «la nueva religión" (*Obra* 90); por lo tanto lo Uno/primordial puede considerarse la integración de ambos lados vitales, el primero representado por la tragedia —después será «el sentimiento trágico» (*Cre* 135) de raíz schopenhaueriana y lo segundo por el arte total al que aspiraba Wagner. Por eso *El nacimiento de la tragedia* salió tan plena, porque juntaba ambas vertientes desentrañales; el hondor vital le viene a Nietzsche de Schopenhauer, que es su fundamento, y por Wagner, aquí se hizo ancho; el fruto glorioso de esa integración es esta obra revolucinaria; con Wagner compensaba el desgarro schopenhaueriano, por eso, tras la ruptura tuvo también que librarse de él, demasiado inhóspito en la soledad. Y quedó convertido en un francotirador que buscaba fuera al enemigo hasta que el *Zaratustra*, que pretende ser la nueva síntesis de una soledad desarraigada con el fantasmal anhelo de un futuro irreal. *Ésta del comienzo* es la única obra luminosa de Nietzsche, todo lo demás es desesperación, ¡Cuantas cosas hubieran sido hechas si hubiera seguido por esta línea! Finalmente, mucha alharaca externa, pero está vacío, le falta el desarraigo del uno y el anhelo del otro; Zaratustra es un monstruo quieto que sueña locuras, retrato del propio Nietzsche. El influjo de Wagner le hizo descubrir algo que se hallaba soterrado en él, reprimido por la religión y la influencia de Schopenahuaer, por eso fue tan importante para él; no es que le diese algo que él no tenía, que entonces seguiría siendo ajeno, le ayudó a considerar una vertiente suya que estaba cegada: el anhelo y la integración; lo necesitaba como el sediento el agua, salía de un infierno, Cosima lo veía como un «pobre pájaro nocturno», «jamás se reía y siempre resultaba sorprendido por nuestro humor" (Gregor-Dellin 2 504). Se dio cuenta Wagner de lo que perdía en la separación: «Siempre tuve la impresión de que en su encuentro conmigo fue dominado por una *convulsión vital intelectual*" (Janz 3 34); también se dio cuenta el propio Nietzsche, que escribe en 1886: «Hoy como entonces *creo en el ideal* en el que creía Wagner" (*Niet* 130); desde la adolescencia le subyugaba *Tristán e Isolda*, en donde un anhelo incomensurable se

junta con el desarraigo de la muerte, por lo tanto las dos vertientes juntas, pero con el anhelo dominante, pues es el que inicia y mantiene la tragedia. Se nos plantea la cuestión de cuál es la vertiente desentrañal de la obra general de Nietzche. En *El nacimiento de la tragedia* aunque haya desarraigo domina el anhelo, se ve su concepción de la tragedia, en la relación que establece entre el coro y la agonía con dominancia de aquél. La muerte de Dios es edípica, aunque su identificación con él al final es orestina. El Zaratustra es desarraigo, desde luego, pero el anhelo campea en esta orgía fantástica de generaciones que a través de los tiempos danzan. La 'voluntad de poder',que pretendiá ser su obra más grande, masculinista y de derechas, aunque no se pretende con ella el dominio del mundo sino la vida plena, y esto es más bien materno. La amoralidad que domina toda la obra de Nietzsche es la mejor prueba de su edipismo; el orestismo, que no tiene a la madre tiene que refugiarse en la moral mundana y en cambio el edípico pretende con su amoralidad hacer materno el mundo y desechar al padre. Por lo tanto, nosotros defendemos la primacía del anhelo, en Nietzsche pues ¿cómo va a ser enemigo de la vida el fundador del vitalismo? Cuatro años antes de su derrumbe le escribe a su madre: «Poderte tener a mi lado no sería un regalo pequeño para mí" (Janz 3 309)); también aquí hay desarraigo con dominancia del anhelo. Al final se convierte en un niño pequeño con su mamá, y también aquí están juntas las dos vertientes entrañales, pero la dominancia es de la más vital.

Schlegel ancha a Nietzsche

Vamos a dejar ya a Schopenhauer y a proporcionarle a Nietzsche otro compañero de viaje. A finales del siglo XVIII, la Revolución francesa con su exaltación de la libertad, origina en Alemania el Romanticismo filosófico —la osadía del yo fichtiano— y literario —la concepción del arte como expresión—; las dos cosas son lo mismo, la liberación de la secular opresión mundana que nos mantenía en la represión y el extrañamiento. Entonces se pensaron cosas y se crearon obras de las que luego, con la reacción política, hubo miserablemente que echarse atrás; la sociedad no estaba madura para recibir aquellas semillas y fructificar, pero ahora el dogmatismo no manda tanto. Nos hallamos en una situación similar: entonces tenían el fracaso de la revolución de la libertad; ahora el de la igualdad. Nosotros nos consideramos herederos del Círculo que nació en Jena en 1797, en donde fueron gestadas muchas de esas ideas, especialmente por Friedrich Schlegel. Oponía el arte moderno y el antiguo como había hecho antes Schiller, pero él desde la integración, al primero le llamaba 'subjetivo'. El arte ha empezado a ganar la expresión ya desde el comienzo, aunque sólo en el Romanticismo se haya tomado conciencia de ello, y ha seguido su camino imparable hasta hoy. Esto quiere decir que el artista se ha ido independizando de las convenciones, de las costumbres, de los prejuicios, ha ido adquiriendo cada día más libertad, pues sólo en la independencia de toda constricción puede existir una creación plena. De esta manera el arte literaria alcanzó una hondura y una belleza jamás logrados antes, como en *Don Quijote* o en *Hamlet*, al haberse liberado del concepto de 'imitación' carcelario. Pero la expresión es sólo la mitad de la vida, el otro lado es la comunicación, y el creador y sus recreadores al irse enteramente hacia un lado se han alejado de lo que era el arte griego, que Schlegel llama 'objetivo' y nosotros 'comunicativo'; pues la expresión se hace siempre objetiva en la la obra, pero no por ello se gana la comunicación. El arte en Grecia era más de la comunidad que de la in-

dividualidad del artista, ahora en cambio nos hemos extremado en la expresión; también el arte expresivo comunica y el comunicativo expresa, se trata sólo de dominancia: ex-presión/comunicación el nuestro, comunicación/expresión el suyo. El arte comunicativo es más plano, poco valiente, poco original, transmite valores compartidos, es un poco aburrido; pero el expresivo nos separa, nos convierte en individuos reconcentrados, autodevoradores, mazmorras, sin contacto; sus artistas son seres huidizos y atemorizados que se desprenden de su angustia a nuestra costa, ahora mucho más que hace dos siglos. Nos hallamos pues en el dilema de o arte subjetivo y libre o arte comunicativo e imitativo constreñido, sin atrevimiento personal, sin novedad. Los griegos podían hacer este segundo porque el artista se hallaba más integrado en su mundo, era la suya una cultura comunitaria como actualmente la de los pueblos primitivos, pues el progreso trae consigo representismo y soledad; nosotros no podemos regresar al tiempo en que la asistencia a una tragedia era un acto religioso y el poeta casi su sacerdote; aunque ya entonces el agonista luchaba por la expresión y el individualismo. El artista clásico prefiere comunicarse o no sabe todavía expresarse del todo; el fruto de su integración es la serenidad, pues la expresión es por naturaleza excitada y la comunicación relajada. La expresión artística ha sido una conquista irrenunciable y nuestro mundo individualista no puede tener otro arte que este masculino; complementémoslo pues con otro comulgativo que será el femenino, que nos compense de la soledad del expresivo; entonces tendríamos un arte expresivo audaz y uno comulgativo acogedor y reconfortante. Es imposible que el arte moderno vuelva a ser comunicativo como el antiguo, y además tampoco es deseable: la expresión estética no puede complementarse con la comunicación, porque el mundo actual no lo permite y además el arte se haría conformista, como el de los antiguos regímenes comunistas; el arte moderno es lo que tiene que ser: expresión, pero necesita otro, que también se producía en Grecia relacionado con el dios Dioniso: la comunión. Con relación a este arte en Nietzsche y Schlegel tienen aspectos en los que confluyen y otros en los que divergen. El desentrañamiento del que parte el primero es más profundo que el extrañamiento mundano de Hegel o Schiller, pero la pretensión de Schlegel va también mucho más allá y no se contenta con otra cosa que con la totalidad: «Bajo las más diversas formas y orientaciones, en todos los grados de fuerza, siempre se expresa en todo el conjunto de la literatura moderna la misma *necesidad de satisfacción absoluta*, el mismo afán de *un máximo absoluto en el arte" (Est* 81). El punto de partida no es por lo tanto el extrañamiento mundano sino el desentrañamiento vital, aunque su autor no tenga estos conceptos, sí tiene su vivencia. Puesto que se trata de regresión al entrañamiento primordial, tiene que ser éste y no aquél el móvil. Es la infinitud que expresa el arte expresivo cuando es esencial lo que se colma en el arte total. En Nietzsche se pasa del desarraigo schopenhaueriano a la totalidad de la orgía; Schlegel ve el arte moderno como «un afán de realidad infinita" (56); es pues el anhelo lo que le conduce a la totalidad: «La satisfacción sólo se encuentra en el placer completo, donde *toda excitada expectativa se cumple* e incluso el más pequeño desasosiego se disipa; *donde calla toda añoranza*. Esto es lo que le falta a la poesía de nuestra época!» (59). Estamos cansados de tanto doliente desentrañamiento artístico, que no hace más que aumentar el nuestro, necesitamos un arte que nos reintegre a la felicidad, en el que al fin volvamos a

la niñez, en el que alcancemos la paz. El punto de partida del ditirambo nietzschiano es un desentrañamiento mayor que el del Schelgel y la consecuencia es que que su comunión es exaltada y desesperada, tal vez con mucho desarraigo, que intenta ligar la imposible unidad del anhelo; en cambio Schlegel parte de un anhelo limpio de desarraigo y su orgía sería sin ninguna tensión. Nietzsche es avaro de su sufrimiento y ni aun en la comunión quiere dejarlo; queda en él mucho de cristianismo; en Schelegel no hay más que regalo y plenitud. Si yo fuera la amada o un comulgante no querría de amante a Nietzsche, demasiado atormentado, ni como compañero de orgía, preferiría a Schlegel; Nietzsche buscaba en primer lugar la tragedia y por lo tanto un arte que lleve consigo el extrañamiento, que no lo deje en la orilla para entrar desnudo de él a la orgía; y en su arte dionisíaco siempre hay algo trágico. Para Schelegel sólo cuando cesa el desentrañamiento es posible la totalidad, pero Nietzsche no podría decir que cuando la voluntad cesa, porque él la ha convertido en Uno, en la orgía misma. No puede por lo tanto hacer que el desentrañamiento aumente la necesidad de la orgía, puesto que ella es el mismo desentrañamiento; cuando cesa la representación y la conciencia comienza la orgía. Nietzsche no puede decir que es el desentrañamiento vital y no el extrañamiento mundano el que hace necesaria la orgía; Schelegel en cambio si hubiera podido. Hoy en mi paseo por el parque un muchacho besaba con furor a su compañera, y ella se sentía desvalida y desorientada; el chico besaba y besaba y no se satisfacía porque quería alcanzar más de lo que el beso le daba, y entonces agredía, como no se entregaba y tenía una intención y no salía de sí, nada recibía. También él ansiaba una unidad imposible, en lugar de entregarse al fluir de la dualidad vital en la que la individualidad se pierde en un dar y recibir. Nietzsche es un atormentado que no deja de sufrir ni aún en la orgía, que para él es una transformación en lo Uno plena pero dolorosa, como un angustiado orgasmo masculino; en cambio en Schlegel es placentera feminidad. En Nietzsche la vida es el Uno primordial que se desgarra (desarraigo) y en la orgía quiere volver al origen, la humanidad como un desarraigo que anhela el Uno del que partió, su orgía tiene este cometido sustancial y deísta; en esta concepción se explican el anhelo y el desarraigo sin tener en cuenta el entrañamiento, ocupa su lugar el Uno, que se erige en lo primordial. Schlegel le dice a su compañera en su ditirambo imaginario: «Sólo aquí me veo completo y armónico, o mas bien a la Humanidad *total en mí y en ti*" (*Luc c* 9). El arte total es el extrañamiento primordial redivivo: «el único sentimiento inagotable de nuestra armonía original" (ib), el único que no acaba, porque es la vida misma, la armonía original del eros es la originaria. La plenitud de la humanidad es la comunión, la vida más alta: a) «La perfección de lo masculino y lo femenino hacia una Humanidad completa y plena» (13); otra versión, b)»lo masculino y lo femenino se complementa en la plenitud de la Humanidad" (*Marí* 112). En a) los sexos se perfeccionan integrándose, la integración perfecciona a los integrantes, lo sexos se afirman en la orgía complementándose; en b) los integrantes perfeccionan la integración, la plenitud de la Humanidad es la orgía, que es la vida más alta y en ella la integreción sexual es el medio. Esto tan sencillo, que la integración sexual es humanización, nadie lo lo había dicho antes. Schelgel propugna «en vez de toda la sociedad artificial, un gran matrimonio de estos dos estamentos (el masculino y el femenino)" (83), una inmensa bacanal amoral, porque «considero toda educación moral

completamente necia e ilícita" (XXIV). ¡Qué bien complementa Schlegel a Nietzsche! En Nietzsche el paso de la 'individuación' a lo Uno es doloroso; en Schlegel es la gozosa realización de la plenitud de la integración; en el primero el paso a la unidad es casi ascético; en el segundo es al revés, de la unidad, que no es más que extrañamiento y tortura, al cumplimiento del anhelo en la integración. Vemos en él que el paganismo es dualidad e integración o que sólo ellas pueden hacernos paganos. Nos juntamos para que desaparezcan las barreras de la representación y la conciencia y seamos dichosa y diversa totalidad; no hay ningún desgarramiento, sólo que el dolor de la limitación cesa y la vida se hace totalidad: «Somos flores de Una planta o pétalos de Una flor" (12). Las flores son los comulgantes y la planta la comunión, cada flor hace la planta y es hecha por ella; no somos el dios o el Uno, ninguna flor es la planta, ningún pétalo es la flor, pero en cambio en Nietzsche: «nosotros mismos *somos* realmente, por breves instantes, el *ser primordial*" (*Nac* 138): esto no es más que deísmo, pues jamás la flor será la planta entera. ¿Soy la humanidad misma en la totalidad de la orgía? En primer lugar no se trata más que de un grupo. ¿Soy la humanidad de ese grupo? Eso sería inmóvil anhelo: que desapareciera la dualidad y, por lo tanto, la integración y el movimiento. Parece el *summum* y no es más que la imposibilidad del anhelo. Existe la dualidad de cada comulgante y el resto del grupo y entre ellos se establece una dialéctica que hace crecer a ambos hasta llegar al tránsito, a partir de ahí comienza el decrecimiento y la paz del sosiego. Nietzsche y Schlegel son nuestros adelantados en el arte comulgativo que buscamos, el primero más hondo y el segundo más ancho; los dos parten del anhelo, pero el de Nietzsche es mayor: «lo bello y el arte como la esperanza de poder romper el yugo de la individuación, como el presentimiento de *la unidad restablecida*" (98); y en él hay también desarraigo: «la *alegría por la aniquilación* del individuo" (137). Schlegel es menos hondo pero más ancho y su anhelo, más sosegado, enlaza con el entrañamiento primordial: «El *amor originario* no aparece nunca en su pureza, sino bajo múltiples envolturas y formas... pero las más de las veces, como anhelo y tranquila melancolía" (*Poe* 163); que hace patrimonio sólo del hombre:

> Julius: No es vana fantasía. Infinita y eternamente inalcanzada es mi añoranza de ti.
> Lucinde: Sea lo que sea, tú eres el punto en el que todo mi ser encuentra la paz" (Luc 106).

La vida es actividad dativo/receptiva, en cuatro dimeniones: la adecuación hace la praxis; la sensación hace el eros, el recogimiento hace el espíritu y la intuición hace el arte, dando como resultado cuatro realidades, que se comunican entre sí, pero que son independientes. El arte puede tener diferente altura vital; es un contrasentido que en Grecia, donde adquirió la mayor altura y la mayor anchura, sus filósofos —Platón y Aristóteles— lo considerasen sólo ramplona imitación, es decir adaptación, sin personalidad propia, esbirro de las otras dimensiones. Pero es expresión y comunicación, y como hemos visto, sobre todo al comienzo, era unión/comunión, lo primero porque tanto el artista como el público se sentían solidarios en su comunidad y lo segundo en el arte dionisíaco. Su relación con el nuestro actual expresivo ha sido siempre como la del amante y la amada o la infinitud y la finitud; por eso siempre ha querido sanar de su extrañamiento en aquella paz, y siempre que ha vuelto allí

se ha remansado. La integración con él pretendida por Schlegel ya se había logrado antes y había dado sus frutos en el Renacimiento. En Jena pretendían una integración más alta y no fue posible, todavía había que extrañarse más, y escapar al 'arte por el arte' o formalismo; pero si el arte es ciertamente forma, también es fondo, pues si es una dimensión vital ha de ser también él integración: fondo/forma, siendo el fondo la dación y la forma la recepción: ella lo acoge a él y lo modela a su manera, y la relación es recíproca, porque también el fondo recibe la forma y también la modifica, siendo también dativa; esta integración, es lo más importante y lo más misterioso del arte, origen de la belleza. Poetar es ligar un fondo y una forma o al revés. Los movimientos de una sinfonía musical o el lírico o el dramático son tanto forma como fondo; una relación contrastante o conestante o desestante tras otra van haciéndonos los sentimientos de dureza, de blandura o de libertad. En la recepción las fornas nos llevan al fondo y en la creación generalmente al revés. El fondo exige una forma y la busca inconscientemente, la iniciativa suele tenerla el sentimiento y la intuición se pone a su servicio, pero después la forma hallada tiende a mantenerse o a evolucionar desde ella misma y no sólo desde el fondo. El sentimiento se puede traducir directamente por imágnes o formas y no por representaciones, que son sólo traducciones, se nos presenta formalmente; le digo impaciente a un niño: 'trota' y veo al mismo tiempo un niño-caballo, no sé qué es antes. El sentimiento en los sueños se expresa también por imágenes y Freud dice que es más formado cuando es más intenso. No hay fondo sin forma, no hay forma sin fondo; el fondo busca su forma, la que mejor lo expresa, la belleza es cuando alcanza la que mejor le va: un planto es restante, soestante agotaría. Belleza es la correspondencia fondo/forma, cuanto mejor se correspondan mayor; el arte clásico logra una armonía mayor entre ambos lados; el moderno puede tener unas formas más atrevidas, alcanzar una belleza mayor, pero no es un arte sereno porque no están tan adecuados ambos miembros, a veces incluso se vale de su desarmonía para impactar. Esta es la verdera integración del arte y no la que Nietzsche propone de lo apolíneo y lo dionisíaco, puesto que no hay en ellos reciprocidad, proviene de la voluntad y representación y no es otra cosa que dualidad mortal. El razonamiento que se hace para esa dualidad es que, puesto que la vida es desentrañamiento, es necesario Apolo para que se serene, que la belleza consuele del dolor: «Si lo uno originario necesita *la apariencia* es porque su esencia es la *contradicción" (*7 (152)). En Nietzsche no hay más que una acción/pasión que es lo dionisíaco, y lo apolíneo no es sino reacción, limitación, tal como en Platón el eros es limitado por la Idea: dualidad mortal como la del cuerpo y el alma, en cambio el fondo y la forma son ambos vitales, no es la vida controlada por el mundo. Lo mundano llega al arte secundariamente, por el contenido, pretexto para que el artista juegue sus formas con sus fondos y al revés. En las dramatizaciones de clase yo la daba a mis alumnos el fondo y la forma y ellos tenían que vestirlos con contenidos: 'emoción socontrastante' y fingían, por ejemplo, que radiaban un partido de fútbol. En el arte total hay una gran economía de contenidos, el fondo erótico o místico se forma directamente, con la mínima interferencia mundana, de ahí también su amoralidad, pero ello no implica el abandono de la forma sino todo lo contrario: «En el *ditirambo dionisíco* el hombre es estimulado hasta la intesificación máxima de todas sus capacidades *simbólicas*" (*Nac* 49).

Vamos a verlo en un pequeño pero hermoso ditirambo primitivo, el *Himno de las mujeres eleas*:

«Agonista:	Ven, héroe Dioniso, al templo de los eleos, puro, con las gracias al templo, entrando con pie de toro.
Coro:	Hermoso toro, hermoso toro» (Adrados *Or* 76).

Se trata de un canto para pedir la integración con Dioniso, imagen del espíritu, como toro bramante, pues ciertamente el sonido de la comunión de los hombres es dramática como la de los toros, y su integración despertará la lírica femenina. «Taurino, que enloqueces a las mujeres" (*Himnos* 41); la religión dionisíaca era sobre todo de ellas, y esto no se ve en absoluto en Nietzsche; hay en en El *nacimiento de la tragedia* una usurpación en toda regla del papel de la mujer en la religión de Dioniso por el hombre, y su autor se proclama discipulo de Dioniso, pero era un dios de ellas; al tomar a Dioniso como bandera Nietzsche tendría que haberse convertido al feminismo. Se alcanza aquí la comunión desde la actitud receptiva femenina, la dativa masculina se pone del lado del dios, aquí convertido eróticamente en toro. El eros es aquí el símbolo del espíritu, aunque también podría referirse directamente a él, «las *lascivas* basárides de Dioniso" (69), de Anacreonte, que entonces no estarían recogidas y con los ojos cerrados sino desnudamente abiertas. Vemos así juntos el arte, el eros y el espíritu; el eros era sagrado en Grecia, que tenía unos dioses y diosas eróticos. Aquí son tres los embates simbólicamente eróticos de la agonía: Héroe Dioniso/templo; puro como las gracias/templo; entrando/con pie de toro. La primera integración masculina y la segunda femenina son la propiciación de la tercera fieramente bilateral. El coro reitera esto acogedoramente. El 'ven ' ritual inicia, el ditirambo, en el que nunca se piden favores sino al dios mismo, gozarlo, lo cual tiene también connotaciones eróticas; Safo la de las orgías sagradas eróticas, pide a Afrodita que venga porque «en copas áureas néctar mezclado con alegría de fiestas *escancias* muellemente" (fr 2). En esta llamada no se trata de magia, sino de imágenes que ayudan a la inmanente propiciación, aunque las comulgantes crean que el espíritu viene de fuera, realmente lo están creando ellas. Así como el arrullo hace nacer en mí el sueño, también con mis cantos va naciendo el espíritu en mí; no tiene que venir de ningún sitio, no tendría que decirle 'ven' sino 'nace, brota, mana y llénanos y embriáganos y que dejemos por unos momentos el extrañamiento'. La forma aquí es sencilla, consiste en el símbolo taurino fundamental y la repetición alternada del canto del agonista, que al comienzo sería improvisación y que luego se ritualizaría, y la contestación del refrán por el resto del coro; en cambio el fondo irá aumentando en oleadas hasta que las dieciséis comulgantes, perdida la individualidad, fueran poseídas por el espíritu. Se pueden, desde luego, componer poemas más complejos y esa es nuestra pretensión, pero siempre el arte será sólo la propiciación, el poeta puede llegar sólo hasta aquí; lo que viene después es el espíritu, que crea directamente la belleza, no necesita ayuda de la literatura. Por lo tanto no compartimos la idea de Nietzche de que el arte total alcanza una mayor belleza que el expresivo; tampoco aceptamos su puritanismo: «no comprendió el rasgo *erótico básico* de lo dionisíco" (Kerény 10), que tiene que ser más antiguo

porque está más cercano a las fiestas de vegetación y del entrañamiento primordial que subyace a todo ello, y es más fácil. «Ojalá me convirtiera en una lira de marfil y unos bellos muchachos me llevasen a la danza de Dioniso" (Adrados, *Lír* 112), se dice en un concurso de ditirambos. En una religión de la vida, las mujeres tendrían que recuperar a este dios —símbolo de libertad para ellas y para los hombres no masculinistas— en sus orgías eróticas y místicas. *«Vas conmigo* —le dice Schlegel a su amada— a través de todos los grados de la humanidad, *desde la sensualidad más desenfrenada hasta la espiritualidad más espiritual*" (*Luc* 10); pues las mujeres son más capaces que nosotros de lo uno y de lo otro. Las comulgantes eleas estarían viviendo ahora en el espíritu, despreciando la belleza que estaban creando, que sólo existiría para un contemplador extraño; se vive mejor en ella cuando uno no se da cuenta, como sucede en la niñez. Antes cantaron el ditirambo, pero ahora ya no pueden hilvanar ninguna frase ni siquiera articular una palabra, sólo sonidos y movimientos fuera de toda representación. Pero entonces sucede que estaban en una dimensión vital y ahora están en otra, aquella primera para esta segunda. El arte se diferencia de la religión en que busca la belleza, se vale del fondo para alcanzar la forma, por encima de todo la creación artística es creación de belleza; en cambio el eros y el espíritu están completamente despreocupados de ella. Si las comulgantes eleas estuvieran haciendo arte total, es decir, si tuvieran delante un público al que contaminar, les sería difícil no enajenarse y fingir, y si esto sucede todo se viene abajo porque nadie puede dar lo que no tiene. La obra ha de ir aumentando el espíritu o el eros de unos y de otros. Al comienzo todos nos hallamos en la praxis habitual, el proceso artístico/espiritual nos va ganando a todos, no sólo a los actores, y todos llegamos al mismo tiempo al tránsito espiritual o erótico, sin necesidad de moral alguna apolínea, pues no se produce ninguna extralimitación que necesite controlarse desde fuera. Apolo es el dios de las artes, con sus musas; por lo tanto la integración apolíneo/dionisíaco tendría que ser arte/eros o arte/espíritu, el primer elemento moderando al peligroso segundo, pero la orgía se rige en su movimiento por la «inocencia del devenir" (9(91)), tiene en ella misma su principio, su culminación y su cese tan maravillosamente como un coito, lo apolíneo no haría más que estorbar. Nietzsche lo concibe como defensa, *«el engañco apolíneo*... gracias a cuyo efecto debemos quedar nosotros descargados del *embate y la desnesura dionisíacas*" (171). Pero el fondo dionisíaco hace directamente la forma apolínea: «Él danza en éxtasis, y olas de forma surgen de su danza» (Kabir 104). Y lo bello creado me recibe, satisface mi ansia, me calma; la belleza que todos hacemos en la comunión, aumentada por la estética antecedente, es la que nos recibe, en pura inmanencia. «Sólo lo bello puede calmar esa ardiente añoranza" (Schlegel *Est* 81). El arte nos hace libres porque busca la belleza, que es ligazón sin coerción entre el fondo y la forma. Para que la totalidad erótica no sea pornografía el arte ha de ser esencial como el espíritu, y entonces será entraño, es decir, integración, es decir, reciprocidad. Me doy y recibo y mi dación se adapta a la recepción y mi recepción a su dación, de esta manera es imposible toda explotación. El único problema que puede tener la comunión erótica es la violencia sexual, pero la integración erótica y estética lo impiden. El eros es integración sexual y el arte es integración fondo/forma; o sea, dación/recepción eróticas//recepción formal, es decir, que la masculinidad erótica, la única que puede ser violenta, está recibida dos veces y por ello ha de adaptarse doblemente, a la recepción sexual del eros y a la formal del arte; esa única

dación para dos recepciones ha de estar forzosamente muy pacificada. En cuanto a la belleza, el eros, que es de por sí hermoso, al ser formado por el arte adquiere una belleza mayor: pero no hay que considerarlo como resultado del arte, porque, como fondo, es su fuente: el Eros lidiando con la forma, señoreándola, vivificándola, hermoseándola. El fondo erótico del arte total vivifica la belleza del arte y ésta lo hermosea a él, y lo mismo en el espíritu; por lo tanto el arte total es bellaza vivificada y vida hermoseada. Miserables artistas que creáis sólo a partir de la forma: ¡no; de la vida, del amor! El bien y la belleza juntos, la vida más alta y más bella: sublimidad. Se trata de un arte en el que nosotros mismos somos la obra y todos lo son y no hay contempla-dores enajenantes, nadie nos ve ni dios ni hombre, todos entregados y acogidos por el eros o por el espíritu. La paz de la comunión erótica es la dulzura de la infancia; contra la moral sancionadora los artistas sólo tenemos la belleza, que es una niña pequeña que se atreve contra ese Goliat; la moral ha sido siempre enemiga de la libertad del arte, del eros y del espíritu; siempre ha esterilizado la creación. Pero el arte es quien salva al espíritu de los dogmas y al eros del instinto sexual. Que sólo se puede vivir la religión libremente como arte se pensaba ya en el Círculo de Jena: Schlegel: «Dejad libre la religión y dará comienzo una nueva humanidad" (Po 152); Schleiermacher: " (la religión es) su más sublime obra de arte" (23). La nueva religión es el arte, la religión de la Vida, sin sacerdotes ni dogmas; entonces se pedía una nueva mitología que fuese racional y nosotros pensamos que ahora sí es posible lograrla. Arte y religión se necesitan mutuamente, pues también el arte actual esta preso del estéril formalismo. El arte con la religión vuelve a su fuente, que es el entrañamiento primordial, que hace sagrados tanto el Eros como el espíritu, y esto es lo que intenta el arte total, y se vale para ello de la belleza. En la bacanal aprendemos a amar bellamente, como pedía Platón, que propone también establecer esta comunión en su *República*: «*Instituiremos festivales* en los cuales a*coplaremos a las novias con los novios,* así como sacrificios, y nuestros poetas deberán componer *himnos adecuados a las bodas que se llevan a ca*bo» (*Rep* 459e). Se trata, pues, de arte total; y no se pretende con ello animar a la procreación, pues dice a continuación: «Cuando las mujeres y los hombres abandonen la edad de procrear, pienso, los dejaremos libres de unirse con quien quieran, excepto *al varón* con su hija y su madre, las hijas de sus hijos y las ascendientes de su madre, y también *a la mujer* excepto con su hijo y con su padre y con sus descendientes y ascendientes" (461b). Modernamente el anhelo ha llevado también a Schlegel a considerar «el sagrado fuego de la *divina voluptuosidad*» (*Luc* 25), y a imaginar una bacanal moderna al estilo de las antiguas: «Arriba, el manto azul del cielo; abajo, la verde alfombra de la rica tierra, que pronto comenzó a rebosar de alegres figuras... como un gran carnaval del placer y del amor. *Saturnales* interiores dignas de un gran pasado por su peregrina *variedad y desenfreno*" (24); también en él la orgía erótica es regresión: «la naturaleza que hay en el hombre *regresa a su divinidad original* " (88). Éste es el pensador más ancho, si hubiese tenido los conceptos que Freud hizo posibles, el pensamiento filosófico occidental se habría librado ya hace dos siglos de la unilateralidad feroz que lo constituye. En este arte fue también Isadora Duncan adelantada: «Tuve que proclamar muchas veces, desesperadamente, que lo vulgar y lo indecente eran las cintas de seda salmón, y que *lo bello e inocente era el cuerpo desnudo cuando lo inspiraban bellos pensamientos*" (166); nosotros creemos que con esta nueva concepción pagana de lo sagrado en la que la deidad es la vida se

puede recuperar la inocencia de la carne, que nos ayude a regresar a la fuente, que nos redima del representismo e individualismo actuales. El arte total como arte nos mantiene en la intuición y como eros en la sensación, nos devuelve al entrañamiento primordial en el cual «estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello" (*Gen* 2 25). El arte total rechaza la moral, pero también la inmoralidad y la pornografía, que pertenecen a otros ámbitos, pues «moralidad e inmoralidad se basan en una escisión» (Schelling 56) y aquí se vive en la totalidad, en la vida misma, realmente, no de manera ideal o ficticia, pues se trata de arte real. La estética se ha empeñado en separar el arte de la realidad exterior con marcos, escenarios, peanas y ahora mucho más con el juego de sombras en una pantalla, que nos recuerda la caverna platónica. Se lo aparta y se lo levanta, se lo hace inasequible, no se nos deja entrar en él, así los creadores tienen toda la libertad, pues se trata de arte virtual, al receptor no se lo tiene en cuenta, se nos convierte en pasivos mirones, y esto se nota más en las artes en conserva, en donde ni siquiera puedes protestar. Puesto que hemos llegado al límite de la no participación, necesitamos otro arte en el que nosotros seamos también creadores, es el arte comulgativo. La participación exige que la obra sea abierta, pues las expresivas tienen su mundo propio ficticio impenetrable. Con la apertura, la comunión coro/agonista se extiende a actores/asistentes; si además es esencial y entrañal se convertirá en arte total, en el que se abren caminos completamente nuevos a la improvisación y creación de los asistentes. De esta manera el arte expresivo se convierte en arte total liberado de la apariencia limitadora. «Un arte que en su embriaguez extática *hablaba la verdad* ahuyentó a las musas de las *artes de la apariencia*; en el olvido de sí producido por los estados dionisíacos pereció el individuo, con sus límites y mesuras; *y un crepúsculo de los dioses se volvió inminente" (Nac* 243). Esta afirmación de Nietzsche es una grandiosa verdad, una profecía que se cumplirá en contra del arte aparente, discípulo de los sueños, que es el que se propone Schiller, «*fingir* el reino de los cielos en la tierra» (*Est* 28); también Marcuse, defiende el arte ficticio, receta para cambiar el mundo; nosotros pensamos que de esa manera el arte se degrada en medio para la praxis, como sucedía en el 'arte comprometido' que pedía Sartre, y por otra parte, al estar recluido en su ámbito ideal, no interviene en la realidad que se está gestando, le viene bien a los poderes fácticos ese escapismo mientras ellos gestionan lo real a su modo. Nosotros creemos que el arte tiene que salir del geto de la ficción y hacerse real, pero mantenerse en su ámbito de libertad: no nos vamos a meter con vosotros, le dice al mundo, pero vosotros respetadnos también; en la realidad, hombres y mujeres reales aumentando la vida, disminuyendo la muerte, no nos importa el mundo, él sólo se transformará si lo hacemos nosotros. Para ser total un arte —orgía estética— tiene que ser real; la expresión del artista tiene que convertirse en realización de los participantes, que mediante el eros o el espíritu podrán alcanzan la totalidad, aquello medio y esto fin. Por sí mismo el arte es ya entrañal, pues se libra de la escisión de la representación. «Dar, pues, al contenido sentimiental la forma artística es darle carácter de totalidad... totalidad y forma artística no son más que una sola cosa. El ritmo... Las metáforas que se confunden con las cosas metaforizadas...» (Croce 121); la belleza en mayor o menor manera es ya totalidad. Por lo tanto tendríamos que preguntarnos si al arte total le llega del arte o del Eros y del espíritu, pues existen también en éstos un arte inherente, una armonía, un ritmo: en la oración, en el coito, porque toda actividad es estética, pero ello no la

convierte en arte; el movimiento por el que vamos pasando desde la propiciación al tránsito total y al sosiego, es en su base integración fondo/forma; son por lo tanto ambos los que logran la totalidad, pero ¿cuál más? El cante flamenco es arte orgiástico, pero no logra la totalidad, porque su fondo es demasiado personal; la alcanzaría con el eros o el espíritu. El arte con su fondo y con su forma tiende a la totalidad, y el arte total es entrañable por ambos, pero siempre que el fondo sea el eros o el espíritu. Nietzsche se mantiene en la abstracción: «En el *primitivo ditirambo* primaveral del pueblo el ser humano quiere expresarse no como individuo, sino como *ser humano genérico*" (253), lo cual sería empobrecimiento; la comunión es goce erótico o gozo espiritual por los que alcanzamos la totalidad, pero vivida desde mi propia subjetividad, diferente de la de los demás. Lo que nos junta en comunión no es ningún Uno sino el eros y el espíritu, que es nuestro; para él se trata de una trascendencia a lograr desde el extrañamiento, subyace a nuestra actividad y está esperando que nosotros ingresemos en él; el sustancialismo es el precio que tuvo que pagar a Schopenhauer por valerse de su voluntad y a Grecia por su Dioniso. Para nosotros no hay otro uno que la conciencia y en la comunión ha de perderse en el todo. La totalidad o eros o espíritu mana, sin ninguna duda de este uno, ayudado por los otros, haciendo de ambos todo. Ellos matizan en intensidad y cualidad aquel manar que el uno siente que sale de su más honda entraña. La comunión es unión ayudada. En el comienzo hay el uno y los otros, ambos se hacen todo. Los comulgantes participan de la totalidad, pero antes la hacen: comen de lo que producen; hacen entre todos un pastel y al mismo tiempo que lo están haciendo lo están disfrutando en acción apasionada. Cuando la comunión acaba la totalidad se escinde en unidades, que se irán cerrando hasta la nueva totalidad. Las unidades no pueden quedar como cachos abiertos de totalidad, porque entonces estarían inermes en la praxis mundana: necesitan pertrecharse para la lucha. Si cojo a un comulgante y lo saco fuera, estaba abierto, acoplado, ¿y lo dejas así al mundo? Tiene que cerrarse y abrir la mirada para protegerse y dirigir las operaciones desde su centro: la conciencia, como un general. Utopía: llegará un día en que el mundo sea vida y estemos en permanente comunión, es el cielo de los deístas, tomando la sopa boba. Es imposible, porque la vida es actividad, la comunión no podría ser permanente, es movimiento: propiciación, tránsito y sosiego, que va dando lugar a la orgía: la alternancia coro/agonista es la que va moviéndola; el fondo está constituido por comunión y orgía. Primero es la comunión, en la que van naciendo el coro y el agonista, que no siempre es el mismo; es como las olas en una tempestad, que además es marea. Alternativamente va siendo cresta ésta y ésta agua, y toda ella va creciendo, aumentando hasta la pleamar. El coro aumenta al agonista actual, que a su vez aumenta al coro que a su vez lo aumenta a él. En la comunión me alimento de los comulgantes, en ellos crezco y maduro y en ellos doy fruto; si me los quitaran me arrancarían la vida. En la totalidad somos un gran animal cerrado al exterior, abierto en lo interior; cuando dejamos la comunión se divide en crías, se van con la vida ganada y con la que harán otras comuniones y comunidades. Los comulgantes no son como los secuaces de un líder o de una idea, unidos por unos intereses comunes, pues entonces intermedian representaciones; en la comunión —como en la sensación— no existe nada intermediario. No hay un Espíritu santo que venga de fuera y nos llene con su luz, como se dice de Pentecostés, Dios no viene activo a nosotros, pasivos. Dios no existe si nosotros no lo hacemos, es un niñito al que damos a luz. El deísmo es

pasividad. Tampoco viene de los demás y tú te dejas conducir dócilmente; tienes que ponerte a arder igual que ellos, de lo contrario no serás más que un madero muerto, por mucho que los demás ardan. Sé que el espíritu no viene de fuera porque yo soy ateo, y me viene, y si los demás no están no puedo comulgar y si no dejo el extrañamiento tampoco me llega en la unión. La comunión es un fluir que se junta en río con el manar de los demás: si de mí no nace nada, por mucho que manen los demás no entraré en el río y si yo mano mucho y los demás están secos mi comunión es unión. Entonces los demás no sólo no me ayudan sino que me son hostiles, me siento representado por ellos y tengo que hacerme torrente para que no me sequen ellos a mí; la comunión es entonces excomunión. En la totalidad lo que le pasa a otro comulgante me pasa a mí, su fluir es también el mío. Cada uno es una melodía que se armoniza con otras desde su mismo nacimiento. Si ellos decaen también yo. Dependemos tanto los unos de los otros que estamos inermes para dirigir nada desde cada uno. La marcha de la comunión la dirige ella: la Vida que, entre todos, estamos creando. Mi totalidad no es la misma que la de otro comulgante porque nace en mí; y es la misma porque está tejida con las otras, como la luz de varias lámparas encendidas, como una llamarada de una hoguera hecha de diferentes llamas: estando yo solo no nace, tenemos que estar juntos, la hacemos nacer entre todos, es trabajo común. Así pues: emerge por todos y se hace individual por cada uno. La totalidad no anula la unidad, puede decirse que la aumenta: cada uno mana más cuando mana en el todo. La totalidad no es una masa amorfa en la que te pierdes y no eres nada, la vida total no anula las vidas individuales; al contrario, las potencia. En la comunión soy Pepe que mana, con todas las esclusas abiertas; después seré Pepe cerrado. La totalidad es movimiento, un fluir erótico o místico; cuando cesa, ella también. La praxis consiste en ir a un sitio y a otro; pero hay una actividad que no tiene lugares y como es acción se pone a dar vueltas: es la comunión. El gozo pleno sólo se da en la totalidad: no hay mayor felicidad o, mejor dicho, la felicidad es la totalidad. Los comulgantes constituyen un único y mismo todo: la Vida, nuestra diosa, creada por nosotros. Nosotros los vivientes la hacemos, y tiene existencia separada en cada uno. Si la comunión es sin representaciones intermediarias, la erótica y la mística, ¿son lo mismo? La erótica es exterior, carnal; la mística es interior, espiritual. La carne es un todo en comunión erótica; el espíritu es un todo en comunión mística. Cuando digo 'totalidad' me refiero indiscriminadamente a ambas. Si alguien entra en una fiesta dice: '¡qué animación hay aquí, qué alegría! No está hablando de este viviente ni del otro: todos juntos hacen la vida que él envidia y de la cual quisiera participar. Entonces se mete en la fiesta, animado por unas copas; cuando está dentro ya la fiesta no es algo separado: sólo puede juzgar de ella por lo que está viviendo. Luego, la vida es trascendente — como Dios— sólo desde su carencia, o sea, desde la muerte. Lo mismo puede afirmarse individualmente: cuando yo no era maestro me parecía que serlo era la maravilla; cuando lo fui y hacía mi trabajo me hallaba sin más en lo habitual, porque estaba dentro. Para un enfermo la salud es lo glorioso: algo separado de él, grande, inalcanzable, la Vida —él está en la muerte. Así pues, la vida es trascendente sólo para el que no la vive. Los 'unos' de la comunión son un único todo vivido desde cada uno. No puede haber varios todos, que entonces serían unos; hay uno solo, vivido desde cada uno. La comunión es la acción en la que varios unos se hacen todo. La totalización es dación: conduzco a los demás; y es recepción: me dejo llevar confiadamente, como el infante en brazos de la

madre. El comulgante no está constantemente en totalidad; tiene momentos de unificación, en los que decae. Si estuviera solo, ese decaimiento lo personalizaría; pero en ese momento otro u otros están en lo hondo del espíritu y él se abraza a ellos y con ellos se ahonda. Los unos al hacerse todo, como son diferentes y tienen diferente capacidad de totalización, unos se harán más totales que otros: alguno tendrá un poco de conciencia durante todo el movimiento, otros la perderán en la propiciación y ya no la alcanzarán hasta el sosiego. Estos últimos ayudarán a los primeros a ser más totales. Si yo intento hacerme total gano más conciencia y me hago menos, porque la voluntad es mía y me unifica más. La primera cosa de la que tengo que olvidarme para totalizarme es de ella. En la comunión unos somos más totales que otros: el más en cada momento es el agonista que ayuda al coro, que nació de él y que volverá en el momento próximo, cuando alguien alcance una totalidad mayor; puede haber también dos o varios agonistas que sobrepasen al coro restante. Unos son más totales o, mejor, alcanzan una totalidad más grande tal vez porque lo fueron ya en la comunión original, tal vez porque están menos mundados y son por ello más deficientes en la existencia habitual, tal vez porque tienen una capacidad de entrega mayor, tal vez porque están menos hechos como personas, no importa mucho la causa. El paso de uno a todo, de la unidad a la totalidad tiene un proceso: comienzas siendo uno y lentamente te vas haciendo todo. Llega un momento en que no eres más que una partícula de ese todo; después vuelves lentamente a ser uno de nuevo: entonces la comunión ha concluido. Cuando un comulgante está totalizado ha perdido la conciencia, no es ningún yo, es más que un 'nosotros' (participación comunitaria), es olas en la mar o ráfaga de viento. Solamente en la comunión erótica y mística puedo llegar a la totalidad, a vivirme como todo: de ahí su gran fuerza vital. Si yo antes no era todo y ahora —en el tránsito de la comunión— lo soy, algo he ganado —que después perderé—: ésa es mi riqueza. Después la pierdo, pero algo me queda, me voy haciendo más solidario, más participativo. En la comunión —erótica y mística— regresamos a la comunión primordial: la totalidad primera fue con la madre y a ella volvemos con las posteriores. Ese todo que cada uno contribuimos a formar es la Vida en su mayor gloria. Ella no nos hace a nosotros: nosotros la hacemos a ella y cesa cuando la comunión acaba. La Vida es los vivientes, se reparte en nosotros, no guarda nada para sí, más que una madre.

Capítulo segundo
FYSIS ES VIDA

§ 21. *Esencia y fysis*

> «El sentido que (*fysis*) tiene en la filosofía antigua... es enormemente expresivo, creo que es menester recuperarlo y darle entrada en la filosofía actual»
>
> (Zubiri *Es* 15)

la esencia zubiriana

Un día a la semana, por las tardes, iba con la última hornada de discípulos de Zubiri, el libro *Sobre la esencia* —el único sistema filosófico que ha dado nuestra patria— bajo el brazo, a la casa de las Siete chimeneas. Allí decíamos cada uno nuestras opiniones sobre el tema del día y el maestro aclaraba y ampliaba los conceptos. Yo luego me iba a la calle del Olivar a comulgar con Cari, Javier, Manolo y algún otro, un grupo que formé después de mi primera excomunión. Entonces comparaba aquella 'esencia' inmóvil con este 'no ser nada dentro', para hacerme movilidad pura con los demás comulgantes; después de aquellas lecciones, me sentía cuadriculado, sustancial, y me costaba salir del férreo corsé zubiriano. Había pensado hacer la tesis sobre *Realidad y expresión en Zubiri*, animado por lo que he puesto de lema en esta investigación, pero empecé a considerar que mis afanes iban por otro lado, por eso le cambié el título: *Fisis y logos*; lo primero, la vida; lo segundo, su representación. Comenzaron entonces a ser intensas mis relaciones con esta fémina, y conflictivas. Desde que la descubrí, en la primera clase de filosofía de la naturaleza, quedé tan encandilado que quise hacerla mía. Me parecía que con ella se me abrían posibilidades que antes eran imposibles. El pensamiento de la India me había hecho posible volver a la religión, por su concepción más amplia de la divinidad, pero que seguía en el deísmo. Sólo la cultura griega con este su concepto fundamental me permitiría mantenerme en ella sin sometimiento; los filósofos que la inventaron estaban en una situación similar a la mía. Pero la versión que de ella me daba el representismo la hacía incompatible con lo que yo pretendía. Por eso tuve que desecharla y en la tesis —ya con la 'vida' de título—, si se habla de ella alguna vez, es para negarla; sin embargo mi amor desairado sigue, adivino que tengo derecho a ella, más que otros que la han utilizado desvirtuándola. Ahora, con lo ganado en las investigaciones anteriores, voy a intentar recuperarla. Dice nuestro filósofo:

«El primitivo fisiólogo empleaba la idea de *physis* y *phyein*, *naturaleza* y *nacimiento*, en su acepción más concreta y activa. En ella van envueltas das dimensiones. Por un lado, el que las cosas 'nazcan de' o 'mueran en'. Por otra, el término de este proceso es que las cosas llegen a *ser* o dejen de *ser*. Pensemos que de la misma raíz de donde deriva el vocablo 'génesis' procede la forma verbal que expresa el acontecer. Los jónicos emplearon el verbo *gignomai*, engendrar o acontecer, en una forma que no va adscrita disyuntivamente a ninguno de ambos sentidos, y que, por lo mismo, sig-

nifica todavía ambos a la vez, mientras se mantengan unidos en su raíz común; pero esta raíz común, que es lo único en que los jonios pensaron plenamente, apunta a elegir una entre estas dos posibilidades. Pues bien: considerada la Naturaleza en su primera dimensión, llegamos a la visión de un todo de donde nacen las cosas y de donde se nutren sustancialmente. Cada cosa es, así, un 'engendro' de este todo. Este es el cauce por donde han discurrido también los Vedas y las Upanisads más antiguas, partiendo éstas del todo, como Brahman. Pero el pensamiento griego ha seguido más bien la segunda dimensión posible del nacer, del *gignomai*. La Naturaleza aparece entonces más bien como una 'fuerza de ser'. Lo dinámico de la fuerza queda conservado, pero se vuelca totalmente en 'ser'» (N*at* 178).

Habla aquí Zubiri de cómo concebían la *fysis* sus creadores, y las dos actitudes que, según él, cabe adoptar, que nosotros consideramos responden a la del propio filósofo como 'esencia', y a la heideggeriana como 'ser'. Comienza hablando de la *fysis* pero, mediante una rápida transición —'en su acepción más concreta y activa'— la hace 'naturaleza'; después, con este término como medio, pasa a *génnesis* y *gígnomai*. Ya no se vuelve a hablar más de '*fysis*'; todas las cábalas se hacen sobre engendrar y engendramiento. La naturaleza es la *fysis* con un enorme pedrusco dentro, inerte, pesada, sustancializada; viene de *gnascor*, relacionado con el griego *gennáo*, 'engendrar, producir hablando del *padre*, por lo tanto, relacionado con *genos*, nacimiento, origen, raza, y con *génnesis*, acción de engendrar, generación, producción, todo ello visto siempre hacia atrás; pues lo único que podría ser hacia delante, el parir la madre, se dice en griego *tíktein*, y nada tiene que ver con toda esa estirpe masculina. Aquí es donde se halla a su gusto Zubiri, en el producto, no en el nacer y crecer de la *fysis*. Pertenecen a la tradición cristiana: el libro del *Génesis*; «engendrado, no creado» se dice de la segunda persona trinitaria; en cambio la *fysis* es ajena a todo deísmo. A Zubiri no le interesa el movimiento, sino las *cosas*, de las que habla constantemente. Dice que 'nacen de', hablando de su procedencia, pero la *fysis* no habla de pasado sino de movilidad hacia delante. Este término significa en el diccionario Bailly, como primera acepción —documentada—: 'acción de hacer nacer' (sin ningún de); el verbo *phyei*n —también documentado— tiene significado transitivo: 'empujar, hacer nacer, hacer crecer'; e intransitivo —igualmente documentado—: 'nacer, crecer, empujar, salir, desarrollar'. Comparando estos significados con los que nos ofrece Zubiri, vemos que considera la *fysis* no sólo como *resultado* en lugar de actividad, sino como resultado de algo; y es esta supuesta entidad lo único que le interesa. Nosotros la consideramos 'empujamiento que hace salir', pero que no se queda en el salimiento apareciendo, como dice Heidegger, que reduce toda la filosofía de su segunda época esto, sino que crece y se desarrolla; es lo que tendremos que ir mostrando, ya que la etimología sólo sirve que para un primer acercamiento.

Este término es, para Zubiri, esa entidad dicha: «Fysis, el *principio* de donde nacen o brotan las cosas, es decir, un principio *originario* de ellas" (*Es* 110). También: «este fundo universal de donde nace todo cuanto hay, es la Naturaleza, la *fysis*" (Nat 167). Nuestro filósofo va buscando el extracto esencial; su caminar es hacia dentro, por eso habla de 'fundo'; pero esto es lo contrario de la *fysis*, que es el nacer y crecer mismos. Sigue a Aristóteles, cuya sustancializacion de la *fysis* presocrática ha sido denunciada por muchos, pero el gran filósofo griego estaba impregnado de ellos y puede decirse que, de alguna manera, es su continuador; la

sustancia aristotélica, aunque encadenada platónicamente, tiene mucho de la *fysis* presocrática. Pasa lo mismo que con Horacio respecto a la poesía griega, de la que tampoco se conservan más que fragmentos: en el estagirita podemos muchas veces entrever la vitalidad de la *fysis* jónica. Por eso está en él el movimiento como concepto fundamental: «Puesto que la *fysis* es un principio del *movimiento*. .. si ignoramos qué es (el movimiento), necesariamente ignoraríamos también lo que es la *fysis*" (*Fís* 200b). En ambos filósofos se habla de 'principio'; es una desvirtuación pues en los presocráticos no lo hay, pero para Aristóteles lo es del movimiento y para Zubiri, de las cosas. Los dos, sustancialistas, buscan algo inmóvil permanente, por eso Zubiri dice en el párrafo comentado que la *fysis* está debajo de las cosas que 'nacen de' o 'mueren en'. Habría que decir, en primer lugar, que las cosas ni nacen ni mueren, son entes, representaciones, están muertas; ya le gustaría a una morir —no digamos nacer—: no pueden. Nacen y mueren sólo los vivientes que no estén ya muertos. Como él busca algo que, como un dios inmóvil, reine sobre ambos procesos, dice que la *fysis* es también morir, pero es sólo nacer y crecer, lo mismo que la vida, ese amor que tiene por el comienzo; es una maldad decir que está relacionada con la muerte, lo dicen los que quieren someternos a una instancia inmóvil, ante la cual vamos peregrinando los mortales. La disminución y el acabamiento se dan por sentados en lo que existe —dioses incluidos—: todos somos caducos. Pero la grandeza de la *fysis* es que en ella se valora precisamente lo contrario: la vida.

Para Zubiri *fysis* y esencia son lo mismo, con la diferencia de que la primera, como hemos visto, es principio original de *las cosas* y la segunda de *la cosa*: «La esencia... (es) el momento *físico* estructurante de lo real" (*Es* 349); «la esencia es un *principio* en que se fundan las demás notas —necesarias o no— de la cosa" (102); «en definitiva —es el final de su obra capital—, como principio, la esencia es principio estructural de la sustantividad». Otra prueba de la identidad de *fysis* y esencia en Zubiri es que, así como hemos visto que contrapone la *fysis* en la India brahamánica y en Grecia, hace lo mismo con la esencia (*Es* 308). Según él, las cosas reales *actúan* por sus notas esenciales: humedad, catarros; composición química, corroe. Y lo hace sobre las demás cosas: el peso sobre el aire, impidiéndolo; el color sobre la luz coloreándola, la densidad sobre el agua, yendo al fondo. La mesa no es real, pues no actúa sobre las otras cosas; lo hace sobre mi mano, que escribe sosteniéndola, ¿eso no es actuación de la mesa, sino la densidad de la madera? No, puesto que la tal densidad en el suelo no valdría: densidad con patas. Lo que pasa es que a Zubiri lo que le importa son las cosas y no la actividad de las personas; éstas valen para él como una cosa más. Según él, de esta mesa destartalada en la que escribo, redonda, con un tapete verde, no es real ni la redondez, ni el destartalamiento ni el tapete; sólo la madera, el algodón con el que se hizo el tejido y el verde. A mí me parece, al revés, que es más real que esas notas —que me tienen sin cuidado—, porque me ayuda a realizarme como filósofo permitiéndome escribir sobre ella. El de este filósofo es un mundo de cosas, unas reales y otras irreales, y con esa mentalidad salí esta mañana de casa y llegué al parque, me entraban ganas de saludar al pato, pero no al estanque; al árbol, pero no a la iglesia. La Casa de Campo es física —«físico y real, en sentido estricto, son sinónimos» (15)—, y no el Retiro; pero en ella se han realizado algunas construcciones que denuncian los ecologistas, ¿sigue siendo física o ya no? Si la realidad lo es por su actividad, esta iglesia actúa más sobre mí que ese árbol, tiene un hermoso movi-

miento hacia arriba y la luz la dora. Las cosas-sentido son posibilidades de vida, pero también las reales: en la mesa, trabajo, y en el bosque descanso, corro, pienso. La única diferencia es que unas son artificiales y las otras naturales. Zubiri niega que sea eso el criterio para su diferenciación: una caverna, dice, es una cosa-sentido y es natural; pero lo es porque puedo morar en ella cuando hace frío; también puedo hacerlo en el bosque, cuando hace calor. Piensa tal vez, que la caverna hace de casa (sentido), pero la primera casa era precisanente caverna y a ella no se la podría asociar al sentido de 'casa'. La cueva no es cosa-*sentido* natural, sino que la casa es una *cueva* artificial. Nuestra opinión es que todas las cosas son 'sentido', todas posibilidades de vida, todas reales, porque nos realizan, aunque sólo sea al contemplarlas. Pero Zubiri no acepta esto ni tampoco lo contrario, que las cosas-sentido sean reales. Para él el criterio de realidad no dependa del agente: «La estructura de la realidad propia de la cosa no pende de un para qué" (115). Pretende partir de las cosas mismas; nosotros, distinguimos cuatro niveles cognoscitivos: percepción, juicio, instrumentación y uso, y el agente no busca la cosa sino con respecto a él mismo. A nosotros nos importa la praxis; a Zubiri, la realidad de las cosas mismas. Esta es la actitud de la ciencia, que a nosotros nos parece que la filosofía, sobre todo a partir de Husserl supera, introduciendo al agente, humanizando el cosmos.

A Zubiri no le interesa el movimiento: «La actividad, en los más favorables de los entes —tal el caso de los seres vivos, incluyendo al hombre en todos los aspectos de su vida— es siempre y sólo un acto *segundo*. La *esencia*, en cambio, es en ellos acto primero... La esencia como *momento físico* es, pues, de carácter constitucional y no meramente operativo" (184); no entendemos qué quiere decir 'momento' en ésta filosofía estática, que rechaza incluso lo que pueda haber de movilidad en la sustancia aristotélica, que es el ser *agente*. Como sólo le importan las cosas, no el movimiento que es quien necesita la agencia, ese concepto le estorba, y lo sustituye por 'sustantividad': «*Sustancialidad* es aquel carácter según el cual *brotan o emergen* de esa realidad de terminadas notas o propiedades activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes... *Sustantividad* es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional» (161). Nosotros creemos — con Aristóteles—, que lo físico tiene que ver con el movimiento, con su nacimiento y desarrollo: agencia; a Zubiri le importa en cambio, deshumanizadamente, la estructura de las cosas desde sí mismas: la composición química que hace que se disuelva en el agua, el peso específico. Es, por otra parte el mundo del sentido común que es el que la ciencia ha adoptado, un mundo viejo, pedestre, inerte; con eso tiene bastante, y es que su filosofía se reduce a determinar la individualidad de cada cosa y la clase de esta individualidad. Para ello se pone a dilucidar qué cosas tienen esencia —como los cuerpos su alma— y por lo tanto son reales y cuales no. Pone el protagonismo en las cosas y no en el agente: «Cuando un sistema de notas es necesario... para ser *real* —para ser plata—, sólo entonces tendremos necesidad *esencial* en sentido estricto» (14). Pero 'ser plata' no lo es, nadie es —desde sí mismo— plata. 'Eso' es *para mí* 'plata'. En el seminario nos decía que el verde 'verdea'; no, lo hago verde yo contemplando esas longitudes de onda; soy yo quien hace de eso impasible, gozo verdeante. «Verde es la forma virídea de la realidad" (*Sent* 202); la tal realidad no tiene nada que ver con el verdor que yo siento; ella en sí misma no es más que física o química; verde es gozo virídeo. Él mismo lo admite. «Si desaparecieran los animales videntes, desaparecerían los colores rea-

les" (*Sent* 152); no hay 'verde' si yo no lo contemplo; y lo mismo el río que corre a la mar ¿independientemente de mi mirada? ¿Y qué le importa a él la mar?: no es 'río' no va a la mar; 'mar' y 'rio' son humanación. ¿A dónde irá este río, que ni siquiera es río? Incluso 'agua' y 'corre' son humanaciones; todo lo que diga de él lo son. Sin mi habría moléculas, pero ni río ni mar. A eso que fluye lo hago acto humanísimo de correr hacia un charco grande, yo le doy sentido; sin mí 'rio' no es nada. Y lo mismo la silla y la planta en la maceta que veo elegante, apalmerada, cayendo ondulante: nada de eso existiría si yo no lo contemplo. Cuando no las miras, las cosas se encogen, se convierten en sombras, como los que están muertos en el Hades. Porque existen dependiendo de nuestras miradas, y se abren gloriosas y muestran sus bellezas y sus secretos y todos, ellas y nosotros, nos esponjamos. El mundo lo hacemos nosotros al contemplarlo y meternos en él andando y trabajando. Y también la naturaleza y el cosmos. Las estrellas, el planeta tierra, giran desde antes de que haya humanidad y seguirán haciéndolo después, pero el sol nace y muere humananmente y hace nuestras mañanas impacientes y nuestras tardes más calmadas; todo eso es humanación. El universo como una inmensa maquinaria fría sin nosotros, eso no nos atañe: que lo estudie la astronomía. A nivel humano: el sol, la luna en la noche clara, el amanecer: humanaciones. De eso vivimos, no hace falta ser poeta, todo lo que nos rodea está humanado, tiene sentido gracias a nosotros. En la actitud vital —heredera de la fenomenológica— dejo que las cosas advengan y se me muestren siempre desde mí mismo: importamos los dos, ellas y yo, ellas desde mí, yo les doy riqueza; pero en la concepción zubiriana son independientes del agente, estamos en un mundo cósico de seres impenetrables. Es un mundo quieto de cosas angulosas que te miran inescrutables, contra las que chocas, y dices 'usted perdone'. Un mundo extrañante.

En él, nuestro cuerpo es una cosa más, a la sensación se la hace trabajar para agarrar notas de las cosas: «La *aprehensión* sensible es lo que constituye el *sentir*" (*Sent* 27), ¡Pobre sensación, convertida en obrera, en representación! La sensación es darse y recibir: en el calor del verano, a mediodía, me desnudo y entro en el frescor de la Charca, en Gredos: mi cuerpo es abrazado por el agua y me estremezco; es entrega y acogimiento, un sentir gozoso y doloroso que me llena todo. No es ningún coger ni aprehender; eso puede venir luego y no tiene ninguna importancia, yo no me baño por eso sino por refrescar mi cuerpo y reaccionar nadando y gritar sin poder contenerme. Cuando ya el frío se hace insostenible salgo y me tumbo a la dulzura del sol, el cuerpo totalmente entregado al placer. No hay ninguna aprehensión y, si alguna hay, no le doy importancia; no he venido a eso. Del agua recibo el frescor, del sol, el calor; en la sensación predomina la recepción, aunque también hay dación: en el agua braceo nadando, resoplo para no quedar helado; al sol, en cambio, me convierto en femenina recepción; sólo me muevo para calentar también este otro lado, me vuelvo de espaldas. Cierro los ojos para que nada me distraiga y que todo yo no sea otra cosa que esta dulzura. No hay aprehensión por ninguna parte, porque no se trata de representar sino de sentir. Entender lo que me está pasando, que esto que hace de mi placidez sin pensamientos es el calor del sol, exigiría de mí un esfuerzo al que he renunciado, precisamente para ser sólo receptiva sensación: tendría que traducir lo que estoy sintiendo a representaciones, dilucidar qué concepto le viene bien a esta sensación, y eso echaría a perder el placer, lo convertiría en trabajo, y aquí vengo a gozar. El conocimiento implica cierta violencia, intromisión, manipulación; la sensación,

por el contrario, es puro abandono. Son disposiciones diferentes que dan lugar a resultados distintos: disposición sensitiva y conceptiva. Las dos son vitales o dativo/receptivas, pero son encaminamientos distintos. En la sensación o bien me abandono receptivamente o la busco corporalmente; en la intelección, me preparo, reservo el cuerpo, dilucido qué me exige eso que tengo delante. Tienen agencia diferente: en la sensación soy carnal, ella es la agente de mis sensaciones; en el entender la carne se retrae y la mente se afina. Una misma cosa puede ser sentida o entendida, dependiendo de la actitud: cuando alguien me habla puedo ponerme en disposición sensitiva: entonces seguiré sus palabras como música; sucede cuando estoy muy cansado o me estoy adormeciendo. Las dos son actividad, pero hace falta más esfuerzo para la intelección, aunque generalmente no nos damos cuenta. Existimos crispados por una constante actitud cognoscitiva, estamos perdiendo la capacidad de sentir, la prueba de ello son las afirmaciones de Zubiri: «El *sentir* es en sí mismo un modo de *inteligir*, y el *inteligir* un modo de *sentir* " (*Sen* 84). Aquí están las dos cosas juntas como si fuesen una sola; pero puesto que ambas actividades son tan diferentes, ¿que será eso mixto que llama 'inteligencia sentiente? No es desde luego sentir, pues la inteligencia se considera como la facultad de relacionar y el sentir no exige ninguna relación. No pueden ser al mismo tiempo, puesto que son excluyentes: cuando conozco que la fuente de este placer es *esa* moneda amarilla allí en el cielo, en ese momento, al cambiar de disposición, cesa la sensanción sustituida por la intelección. Podría tratarse de *intuición* relacionante de sentires: esta nota aguda y esta grave, este rojo con este verde; son contrastes en los que se potencian mutuamente los relatos: alguien me grita y mi silencio como respuesta aumenta la aspereza de su actitud y desamparo de la mía. 'Inteligencia sentiente', un buen nombre para la intución, cuando sólo es de sentires; en ella se conserva la autonomía tanto de la intelección como del sentir, pues la intuición es siempre democrática. Pero Zubiri desconoce la intuición y el arte, al que da lugar; no puede ser esto lo que nombra el título de la última obra publicada por él. No separa ambas acciones, dice que el sentir es un modo de inteligir y hemos visto que eso no es posible; la sensación se da muchas veces sin intelección: camino con una china en el calzado que me va molestando constantemente (sensación), pero yo ocupado en mis poemas no me doy y cuenta; o: estoy hablando con mi mujer y mi hija, la tele está muy alta; yo no me doy cuenta, cada vez estoy mas nervioso, discuto, chillo. No se trata de aprehensión, que sí lo es la representación: cuando la sensación de la piedra en mi pie se hace representación, puedo pararme, descalzarme y liberarme de ella; cuando me doy cuenta de cuál es la causa de mi nerviosismo, bajo el televisor y vuelve la calma. En esos casos la sensación no es un modo de intelección, puesto que existe la primera y no la segunda; y en cuanto a que la intelección es modo de sensación tampoco es verdad, puesto que puedo abstraerme pensando sin tener sensaciones. Cuando se dice eso de dos cosas tan diferentes es que una ha sojuzgado a la otra y la ha hecho casi desaparecer, y este es el caso de la intelección cognoscitiva; en ella la sensación se convierte en simple materia de la representación: le echo un vistazo a esto y digo: 'árbol', la sensación apenas se detiene, le adecuo el concepto rápido y surge la representación; en el conocimiento convertimos en medio la sensación. A veces nos detenemos un poco más en ella, por ejemplo si Carmen me dice que pruebe la comida, forzosamente tengo que prolongar la sensación, antes de decir: 'sosa'. Los infantes, más vitales, se demoran en el momento sensitivo: recuerdo un día en la

estación, con un padre y un niño. Llegó un tren, el adulto dijo: ya está aquí el tren; el infante se quedó absorto contemplándolo. Zubiri, en cierto modo, admite la diferencia: «lo que llamamos inteligir y sentir, repito, no son sino *dos momentos* del único acto de aprehender sentientemente lo real" (*Sent* 84); pero entonces lo uno no es modo de lo otro, como dijo antes. Tendría que añadir que en el reparto, la intelección se lo lleva casi todo. Oigo ¡buun! y digo que estoy sintiendo el viento; no, estoy sintiendo ¡buun! Por eso, en la sensación no nos equivocamos nunca y en la representación hay que estar sobreaviso para no fallar; esto añade tensión a la ya de por sí tensa represenación.

Ésta sólo es realidad para Zubiri; no admite que pueda ser también sensitiva: «La impresión de *realidad* es el sentir *intelectivo" (Sent* 82); nosotros estamos de acuerdo en que aprehendemos cosas reales en la representación, pero también obtenemos realidad en las sensaciones, yo digo que más que en las representaciones. Estamos de acuerdo en que «en el sentir intelectivo se siente ya la cosa como real " (*Es* 420), pero también sucede lo mismo en la sensación y en la intuición y en la contemplación, Zubiri parece de la mismma opinión: «El sentir no siente sólo las cualidades, sino que siente también que estas cualidades son reales. Tenemos no sólo impresión de verde —en rigor es imposible tener solamente impresión de verde— sino que tenemos impresión de verde real" (*Raz* 223); pero se nota que habla de intelección: «el sentir humano es intelectivo" (ib). Para los místicos son infinitamente más reales sus vivencias que el mundo, por eso la India puede considerarlo 'maya' o ilusión. Para un artista es más real su obra que él mismo. Y para el amante, la amada. La realidad supera la representación; entonces, ¿por qué esta primacía para la representativa? Porque en ella aprehendemos lo real más independientemente de nosotros, porque la representación trae como consecuencia la conciencia, por lo cual la separación de la cosa es nítida. Zubiri admite esta presencia, pero como Kant, piensa que : «estoy en mí por estar inteligiendo sentientemente la cosa" (*Sent* 157). Es ella la que me retrotrae a mí, no al revés. Como agente puedo ser sentiente, cognoscente —la inteligencia sentiente zubiriana— intuyente o contemplante; cada una de estas disposiciones mías da lugar a una dimensión de la realidad: erótica, práctica, artística y mística. Zubiri hace un análisis interesante de la intelección, que nosotros vamos a extender a las cuatro actividades vitales: «La intelección es aprehensión *directa* de lo real, no a través de representaciones ni imágenes; es una aprehensión *inmediata* de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión *unitaria*. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo" (257). Es directa una disposición que no interpone nada entre la cosa y nosotros: lo es la sensación, la intuición y la contemplación, pero no la intelección, que entre 'eso' y nosotros interpone el concepto 'árbol'. Es inmediata una actividad cuando ella es la primera, no es medio para otra: la sensación es directa y también la contemplación, pero no la intuición, en la que hay, al menos, un relato y otro relato y la relación entre ambos; y menos inmediata es la intelección, en la que no se hallan presentes los dos relatos sino que uno, 'eso', y el concepto que le corresponde tengo que buscarlo. Y toda disposición es unitaria, por lo tanto lo son la sensación, la intelección y la contemplación; la intuición también lo es, pero puede jugar a no serlo, pues el arte tiene la libertad de romper lo unitario habitual. En las cuatro dimensiones nos hallamos en la realidad, que —en esto estamos de acuerdo maestro y discípulo— no se reduce a 'ser': «Las cosas son pri-

mariamente *realidad* y no *ser*. Pero lo real en cuanto que 'es', es justo lo que se llam 'ente'. Por lo tanto lo real, en cuanto real no es ente sino simplemente realidad» (*Es* 415). El que la realidad no se identifique con el ser, da la posibilidad de hallar otras realidades, además de la representativa, que nosotros consideramos, al contrario de Zubiri, precisamente la realidad como ser. Pensar la realidad más ancha que el ser es liberador, porque el ser es siempre la imposición del sentido común, de lo establecido, del inmovilismo; hay más realidad que la representativa. En esto Zubiri supera la fenomenología, para la cual, si bien la realidad se organiza desde el agente, la hace exclusivamente el 'es'. Aun la sensación, el fenomenólogo tendría que traducirla a un 'es', pues mira la vida y el mundo como a través de un agujero, bien pertrechado en la 'conciencia'. Zubiri, por el contrario, nos da la realidad misma, lástima que no haya sacado las conclusiones que de su aseveración se deducen y no la haya extendido a las demás dimensiones vitales.

La sensación es importante para nosotros, por ser el manantial de la vida en el entrañamiento primordial. Para Zubiri es también «aprehensión *primordial* de realidad" (*Sent* 82). En el comienzo es la única realidad para el infante, una realidad totalizadora. Siente a su madre como real, puesto que la busca para completarse, sólo es lo que le completa, al comienzo sensitivamente; después tendrá otras muchas realidades, pero en el entrañamiento seguirá siendo la realidad primordial —en el sentido de primera y fundamentadora de las demás—; sin ella, las otras serían extrañamiento. La primordialidad de esta actividad tiene carácter diferente en Zubiri y en nosotros. Para él es *representación*: «La aprehensión primordial de realidad... es un *aprehensión* inmediata de lo real" (257); para nosotros la representación es lo menos importante, incluso lo que la desvirtúa (extrañamiento) ; esta carencia de representación es, como veíamos en la experiencia al sol en la Charca, precisamente lo que convierte en placentero el entrañamiento: si el infante tuviera que dilucidar representativamente lo recordaría como trabajo odioso. Cuando renunciamos a la representación, lo que nos rodea deja de ser materia para el conocimiento, y obtenemos de él como fruto placer —en los casos adversos, dolor—, que es inocente, si no hay representación: «La carne es pura cuando la inteligencia duerme" (Naglowska, en Alexandrian 204). El entrañamiento es 'la realidad'; nada puede pretenderla mayor; y también un *a priori* posibilitante de toda la posterior. «En la aprehensión primordial de realidad quedamos... retenidos por lo real en su realidad propia" (*Sent* 262); algo similar podríamos decir nosotros. Pero nos sobra lo de 'aprehensión' propio de la representación, que nos recuerda la urdimbre rofiana, donde el entrañamiento es considerado aculturación; ni para el infan:e ni para la madre es aprehensión sino vida.

Opuesta al entrañamiento es la definición famosa y escueta de realidad de mi antiguo maestro: «la realidad es lo 'de suyo'(*Es* 399). Según esto, sólo sería real la representación, por su mayor alejamiento del agente, como hemos visto; y no del todo. La sensación me da la realidad de lo sentido, pero no es una realidad 'de suyo' sino nuestra, que ni siquiera hay palabras para decirla, realidad inmanente; desde ella misma no existe. «Realidad es formalmente el 'de suyo' de lo sentido" (*Sent* 57); pero lo sentido no tiene ningún 'de suyo', a no ser que se trate de otro sentiente, y entonces lo 'de suyo' es 'de mío' y lo 'de mío' 'de suyo'. Siento a Carmen cuando la abrazo, ¿la siento a ella misma? ¿Y quién es ella misma, la conciencia? La siento en su ansia carnal; juntos hacemos una totalidad, no hay 'de

suyo' ni 'de mío'. Tan realidad es la sensitiva como la intuitiva, la contemplativa o la representativa: realidades diferentes, dependiendo de la actividad del agente; es éste quien hace la realidad o las realidades. El 'de suyo' no tiene que ver con la realidad misma, sino con la separación del agente; pero no por más independiente de mí algo es más real, tal vez podría decirse lo contrario. Una melodía es menos 'de suyo' que una piedra, porque en aquélla no separo bien mi emoción de lo que la produce; además, si no establezco las relaciones estéticas que el creador propone no la hago mía: emotiva e intuitivamente, el arte pide mi actividad cocreadora. Ella 'de suyo' será longitudes de onda o qué sé yo. Cuando la realidad solicita más mi colaboración es cuando es más realidad y cuando es menos 'de suyo'. Las cosas, los objetos, a los que les echo una mirada y digo, 'silla', 'roble' son las más de suyo. Siempre que algo deja de ser un poco 'de suyo', adquiere para mí más realidad, y ello es la causa de la habilidad que tienen que tener los artistas, precisamente para que lo que nos dan en su obra deje de ser 'de suyo' —nadie lo miraría— y adquiera *prestancia*, opuesta a la mera *presencia* del 'de suyo'. Fue la fenomenología —contra la que la filosofía zubiriana es reacción— la que rompió esa barrera del 'de suyo' y nos permitió ver la realidad desde nosotros. Entonces puede ser modificable, no algo de suyo allí, canonizado como nos hacen ver las sociedades conservadoras; y el arte y el espíritu sólo pueden nacer y crecer si se rompe esa costra del 'de suyo', del sentido común, de lo viejo. Que las *cosas* son de suyo ya lo sabíamos: este martillo, aquel viandante; todo lo que convierta en cosa, lo haré 'de suyo'; si me doy la vuelta estarán ahí, son cosas. Pero la tarde y yo somos una única cosa; que nos lo diga Machado:

> «Está la plaza sombría;
> muere al día.
> Suenan lejos las campanas» (Sol 468).

Si la realidad fuese 'de suyo', lo contrario, es decir, la irrealidad, sería 'lo de nosotros', y es al revés. Lo contrario de realidad es ficción. Cuando andamos con la cabeza llena de representaciones y la mirada ausente o nos alimentamos de películas o de ilusiones; cuando andamos devorados por la culpa o el miedo. La irrealidad es el extrañamiento; la realidad, por el contrario, fruto del darme y recibir vitales. Sólo se puede decir que la realidad es 'de suyo' si la pensamos como lo inaccesible; al contrario, cuanto más accesible, más real. Si el infante pega su cara contra la de su madre, se le hará más real que si la ve desde lejos. Esa montaña es menos 'de suyo' si consigo escalarla. Son más 'de suyo' los adultos que el infante, pero él está más en la realidad: recuerdo cuando los veía con su cara de palo, ausentes. Ante lo que es 'de suyo' uno se siente extraño, sólo las personas desconocidas son para mí 'de suyo'; las que conozco puedo hacerles preguntas y a algunas incluso acariciarlas. Una ciudad extraña es lo más de suyo, yo cuando llegué a Madrid, ves a la gente que va 'a lo suyo' y tú al margen; el campo, en cambio, aunque sea nuevo —nunca la naturaleza lo es— es acogedor; las cosas lo son menos que las personas: una manzana, una silla, pero la manzana puedo cernérmela y deja de ser 'de suyo' y en la silla, sentarme. Los personajes se ponen títulos y están en palacios, para ser más importantes, más 'de suyo'. El hombre es más 'de suyo' que la mujer y el jefe más que el empleado, y el dios el más de suyo, por eso es quien más nos extraña, ¿es el más real? Es lo más lejano, lo cual muestra que lo

que hace, en general, el 'de suyo' es mi representación al adecuarle un concepto a algo y separarlo, además, con la conciencia. Entonces 'esto' y yo, objeto y sujeto, estamos separados y aquéllo se me presenta como 'de suyo', al presentarme yo a mí mismo como 'de mío'; no se trata tanto de lo primero como de lo segundo. Sin la actitud conceptiva separadora, 'esto' sería realidad sensitiva o intuitiva y entonces yo me confundiría con ella y ya no podría ser enteramente 'de suyo' ni yo 'de mío', estaríamos amorosamente entrelazados. En la intelección el sujeto es el agente separado conceptivamente de la cosa; si hubiese decidido ser intuyente, como hago cuando poeto, no habría separación entre la montaña y el árbol y yo mismo. Y menos si me fuese a la sierra con la tienda de campaña a pasar unos días de recogimiento espiritual. Vería entonces que también la intuición era trabajo, pues hay en ella que relacionar unas cosas con otras; la contemplación es enteramente abandono y entonces lo que me rodea adquiere realidad máxima. La representación, que considera Zubiri única realidad, la recordaría como sombras lejanas, cosas para entender, como el que estudia en los libros, y la prestancia que alcanzan la intuición, jugueteos, comparada con esa 'impresión de totalidad'.

Zubiri justifica su concepción de la realidad como lo 'de suyo': «Toda cosa real, en efecto, por ser algo 'de suyo', está *qua* real formalmente acotada respecto de todas las demás cosas, incluyendo entre ellas al inteligente y a su propia intelección» (*Es* 405). Esta independencia del agente no puede pretenderla la sensación ni la intuición ni la contemplación; sin embargo, Zubiri la exige también a la sensación —las otras dos disposiciones intelectivas no existen para él—: «El calor como algo 'de suyo' es, pues, *anterior* a su estar presente en el sentir» (*Sen* 61). Entonces, no solo el boli permanecería encima de la mesa cuando yo estoy durmiendo, también el calor aquel después del baño permanecería —¿en dónde?— y el poema en el libro cerrado, y el éxtasis de santa Teresa después de comulgar. Sólo respecto a la representación podría admitirse esta independencia, pero ni aun en ella es admisible. El bolígrafo lo es para mí, que le doy sentido, pero también la montaña es para mí, pues también le doy sentido; lo que sean sin mí, es decir respecto a ellas mismas —¿es posible eso?— no puede ser lo mismo que desde mí mismo. Zubiri confunde la permanencia de la representación mía del boli o la montaña con ella misma. Mi representación permanece, por eso a veces yo despierto y me levanto y voy a la mesa y cojo el boli y anoto algo, o abro la ventana por la mañana y contemplo la misma montaña —la misma representación— que ayer. «Toda realidad es 'de suyo' duradera. De lo contrario sería evanescente, no habría realidad" (501); lo duradero es mi representación, que la fija en sus notas esenciales, en lenguaje del propio maestro. Este protagonismo de la representación sin la presencia de la cosa misma se ve mejor en las actividades irrepresentativas. No es este calor que ahora me calienta anterior al propio calentamiento; el calor sólo es calor cuando calienta y lo mismo en la contemplación estética o mística; lo que es anterior y permanece es su re-presentación, su foto. Las representaciones son las que son 'de suyo', nos las atornillan dentro y funcionamos automáticamente. No digo que haya que ponerles una bomba y hacerlas saltar, pues su independencia del agente hace posible la aprehensión y manipulación. Sin ellas las cosas y yo estaríamos como en un magma, que es lo que sucede en el infante al comienzo de su existencia: va separando de si lo que le rodea conceptualizándolo, haciéndolo 'de suyo'. Pero esto es siempre actividad del agente: un 'de suyo' 'de mío'. Llevada esta actividad individualizadora al máximo, estaría-

mos en la ciencia; pero la mirada de la filosofía es desde el agente.

El 'de suyo', además de 'no agencia', quiere significar también 'inmanencia'. Su diferencia con este concepto proviene de que fue ideado para indicar la no intervención del agente, no agencia, pero no el movimiento. Es inmanente una actividad: una carrera, un baile; el bailarín no es de suyo, pues depende de la música, en cambio sí es agente, porque su actividad es subjetiva y es inmanente, porque baila desde sí mismo; el 'de suyo' engloba dos posibilidades que Zubiri no diferencia: la implicación del agente o actitud anticientífica, su mancharse en el, implicarse; y que el movimimiento mane del moviente, o inmanencia. En la comunión, los comulgantes no son 'de suyo', para serlo tendrían que haberse quedado en casa, pero entonces tampoco podrían porque solo no se puede comulgar, se necesita del concurso de los demás; pero, en cambio, son agentes, pues cada comulgante contribuye al movimiento del conjunto y si no estuviesen esta comunión actual sería diferente; y es inmanente, pues siento que *mi* movimiento nace en lo más profundo de sí mismo. La concepción de lo real y lo físico como 'de suyo', lleva al solipsismo: «Lo real es 'suyo' porque es 'de suyo'. El 'suyo', la incomunicabilidad, no es sino una 'resultante', por así decirlo, del 'de suyo'" (*Es* 489). La esencia zubiriana es cárcel: «*Vivir* es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo... Tomado el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justamente lo que constituye la persona" (Es 508; sub aut): la barricada, desde la cual, bien pertrechado, se declara: «La esencia *intelectiva* es 'de suyo' abierta en sí misma" (*Es* 506). Reduce la actividad de la persona a la representación, esta es su única apertura; la vida, el darse y recibir, desconocida; la movilidad agente, petrificada. Yo, ¿soy 'de mío'? Si no tuviese mujer, si no tuviese este quehacer, no lo sería. Soy de mío cuando estoy siendo agente e inmanente; pero entonces no 'soy', vivo. La diferencia entre la concepción zubiriana de la *fysis* y la nuestra es que él parte de una estructura individualizante y desde ella intenta la actividad; la *fysis* es desde el agente, y es inmanente en su nacer y crecer, no es sólo de suyo. Fysis es la movilidad agente —entendido 'agente' como adjetivo, para evitar el pedrusco de la sustancia— e inmanente, esto es lo que, de momento, hemos ganado en nuestra 'marcha'.

Zubiri es el filósofo de la realidad. «El hombre es animal de realidades» (Es 510), pero es el animal quien está inmerso en su realidad; el 'hombre' es un animal extrañado, irreal, colgado. Sería más verdero decir, al revés, que 'la humanidad es generalmente irrealidad', o extrañamiento. Por eso él mismo dice que «es el gran problema humano: saber estar en la realidad" (Fin de *Raz*). Se está en la realidad si se está en la vida, la una lleva a la otra. Pero no sólo ésta conoce que las realidades son varias —aunque el animal tiene también la práctica, la erótica y la lúdica; sólo le faltan la estética y la mística—, y la participación del agente en su constitución; sólo de esta manera puede ser transformada, humanizada. Pero a pesar de estas deficiencias, su llamada a la realidad, que él consideró motivo fundamental de la filosofía, su pasión: «La voz de la realidad es una voz que *clama en concreto*, es decir, es la voz con que *estas cosas reales determinadas* dentro del campo constriñen a buscar la realidad *de ellas* en profundidad» (*Raz* 97) Nosotros no comprendemos esta ansia, si no va unida al aumento de la vida. Con ello sigue la tradición del pensamiento español; también en el arte es el realismo una potencia hispana. Mas esto, que hace de él su grandeza, puede hacer también su miseria si se convierte en algo conservador y mezquino. Por eso se hace grande cuando a

esta concepción dramática y masculina de la existencia se junta otra lírica y femenina. Resultados: Cervantes, hizo lírico el afán desproporcionado de su Caballero; Velázquez, su feminidad andaluza anchó el crudo realismo castellano; Valle-Inclán, que consiguió una hermosa armonía entre ambas corrientes, sobre todo en su obra última; lo mismo que Machado. Por mí parte considero que el realismo masculino español me ha potenciado, y en este cometido ha sido importante para mí este maestro.

inmanencia y agencia físicas

Hemos visto cómo concibe Zubiri la realidad y la hemos confrontado con la nuestra; volvamos ahora al asunto de esta investigación. Para él la *fysis* es lo 'de suyo'; para nosotros, un movimiento inmanente y agente. 'Físico' no es lo mismo que 'real'; la realidad es, para nosotros, consecuencia de la vida: al darme y recibir obtengo siempre realidad, lo vivido es siempre real, e irreal lo muerto. No es suficiente que una *cosa* sea 'de suyo' para que sea física, no tiene sentido hablar de la *fysis* de una piedra o una mesa, inmóviles, tiene que haber movimiento que nazca del moviente: «El principio del *movimiento* de los entes físicos es... *inmanente* a ellos" (Aristóteles *Met* 1015a). 'Yo soy físico', tengo en mí el principio de mi movimiento; no soy una entelequia inmóvil y abstracta; para nosotros, 'físico' es igual a 'móvil'. Si empleamos este término en su sentido propio, no necesitamos añadirle 'inmanente', pues en el diccionario significa «que puede moverse o se mueve por sí mismo», y también «lo que mueve material o moralmente una cosa». En cambio 'moble' y 'mueble' ('bienes muebles'), es lo movible, con ellos podemos relacionar 'movilidad' y 'movibilidad', respectivamente. Así pues, móvil es lo físico inmanente, y lo moble 'afísico' trascendente, es decir, que no tiene en sí el comienzo del movimiento, como pide Aristóteles. Para que un movimiento sea físico tiene además que ser agente, lo cual era insospechado para el realismo ingenuo aristotélico, en el que no se diferencia el móvil del agente, y lo mismo en Zubiri. Nosotros nos hallamos con una movilidad que es más o menos agente, y eso es para nosotros la *fysis*. En cambio, generalmente se considera 'físico' lo contrario, se lo hace sinónimo de 'corpóreo'; *Physis y psyquis*, título de un libro de Nóvoa, fue titulado en su segunda edición *Cuerpo y espíritu*; pretendía alcanzar desde lo primero lo segundo, pero el cuerpo es una cosa y el espíritu es ya físico, por ser móvil, de movilidad diferente a la vegetativa. El significado de lo fisico como 'móvil' se conserva en 'fisiología', que es el estudio de las funciones del organismo; también en 'fisioterapeuta'. La movilidad física va gratificantemente unida a la corporalidad; así fue como nació la cultura griega, pero desde Platón —ya Pitágoras, que recibió el influjo de las religiones orientales, pero sobre todo Sócrates; Platón es el embellecedor— se disgregó esa totalidad en 'cuerpo' y 'alma', el malo el primero y la buena la segunda; lo físico se convirtió en lo pesado, opuesto a incorpóreo y sutil. Nuestro platonismo, acrecido por el cristianismo, que es también maniqueísmo, ha satanizado la *fysis*, por eso es tan difícil actualmente emplear este término en su significado originario. Yo soñaba de adolescente en Compostela, metido hasta el cuello entre almas, en una cultura física y me imaginaba el Mediterráneo y los mares del Sur; toda mi obra es un intento de recuperar aquella integridad perdida. Para ello hay que echar al alma, regresar a antes del platonismo y el cristianismo, que es lo que estamos intentando en esta investigación. Al no haber almas ni trascendencia, lo físico no será lo corporal, y entonces mi cuerpo y alma será mi *fysis*, mi movilidad, lo más mío que hay en mí. 'Alma' es un concepto cavernario que proviene del animismo; es ademas impositiva y atenazadora; que se vaya. Al decir

'*fysis*' digo mi cuerpo y mi alma, mi movilidad, similar a la del viento y el mar, que me une al cosmos entero; 'físico' es más amplio que 'viviente', pues muchas realidades no viven y son físicas. Nos hemos quitado de un golpe dos opresiones: la de la pesadez del cuerpo y la del fanatismo del alma. Una actitud vital no puede pensar en términos de cuerpo y alma: eso es asunto deísta, que desvaloriza el mundo en favor de un trasmundo.

La *fysis* es inmanente y agente. Sentimos más su realidad si nos identificamos con aquello que podemos comprender como *inmanente*: este árbol, las golondrinas volando. Y porque adquieren más realidad como *agente* humano humanamos actividades: una enfermedad, una tempestad, y así las vivimos desde ellas mismas y también desde nosotros; no las consideramos sólo representaciones de algo 'de suyo', lo cual no alcanza siquiera a hacerlas inmanentes, pues habla sólo de su independencia respecto del agente. Pero los jonios, fundadores de la filosofía de la *fysis*, las consideraban como nosotros, inmanentes y agentes: para Tales el cosmos estaba lleno de dioses, para Anaxímenes tenía aliento, incluso Platón lo concibe como un viviente. La *fysis* es humanación, lo otro otro visto desde uno mismo. Estoy delante de una casa en construcción; los albañiles han levantado ya tres pisos, están quitando las perchas que sostienen el último, porque el cemento ya ha fraguado, han tenido que esperar por él. El edificio va creciendo en un proceso inmanente, pero también de los constructores. Se va construyendo al ritmo que exigen los materiales, pero también la actividad humana, como esta obra mía, que va desesperantemante lenta, porque ella misma tiene sus exigencias. Es un proceso de ella y mío, no se sabe donde acaba la inmanencia y empieza la agencia. De esta investigación o de la pintura de un cuadro decimos: «ahora me pide aquí esto», pero en realidad soy yo quien se expresa mediante ellas, son movimientos humanados. También este árbol lo veo desde mí mismo; él para sí y desde sí es cosa de la botánica. Si un volcán rompe aquí a mis pies, si un pájaro vuela, si mi amada me abraza, qué me importa cómo sea el volcán 'de suyo' —asunto de la vulcanología— o el vuelo 'de suyo' —asunto de la aeronáutica— , etc. Me importa él mismo, pero tal como lo vivo yo y los míos: ese es el asunto de la filosofía. La fysis es un concepto filosófico, no cientiífico; nace impregnado de humanidad y si nos sirve hoy es porque, como dice Zubiri, «es enormemente expresivo», lo cual poco tiene que ver con el 'de suyo'. La filosofía se ha hecho demasiado ontológica o representativa, por eso nosotros recurrimos al arte, al eros y al espíritu para esponjarla un poco. Intentando un poco más que ella, partimos de la fenomenología, a fin de cuentas, la misma actitud que los presocráticos, sus fundadores, que humanizaban la naturaleza y el cosmos, los consideraban desde el agente, a medias entre ellos mismos y él. La *fysis* es agente, como en esta obra es considerada la vida: en representación subjetiva, como vida contemplada desde el viviente. Los conceptos de '*fysis*' y 'vida' que de aquí saldrán no serán una foto o representación objetiva, porque el fotógrafo es también el modelo, en realidad se está retratando a sí mismo al fotografiar al otro. Tantas páginas escritas y no pueden dar otra cosa que el testimonio de un amigo del reo, o de un juez que es también parte; no hay otra posibilidad, a no ser que intentemos hacer ciencia, como parece querer Zubiri, pero entonces tendría que haber adoptado el método experimental propio de ella. Sin embargo, convertir en vitalmente agente algo que se interrelaciona conmigo no quiere decir volver al animismo y las 'fuerzas' y 'energías' de que hablan tantos embaucadores. No implica renunciar a la claridad representativa, es acción complementada por la pasión, vitalizarme, no

hacerme autómata, que es lo que quiere el representismo. Dejando aparte las otras dimensiones para las que estas consideraciones son ineludibles, también en la praxis se trata de mi acción/pasión, no sólo de la acción como quiere la actitud vitalmente estrecha de la ciencia y la técnica. En el manejo de un ordenador, si no quiero que él me maquinice a mí, tendré que vitalizarlo yo a él, lo cual me obliga a considerarlo desde mí mismo, hacerlo agente. Mi dación/recepción en el trabajo diario con él no será tan vital como con un compañero, pero algo de vitalidad ha de tener. Nosotros humanizaremos las máquinas, nada de esas utopías diabólicas que nos cuentan, ni tenía razón Gandhi al rechazarlas por deshumanizadoras; al contrario, las hacemos realizar a ellas el trabajo mecánico que antes nos esclavizaba y nos permiten una mayor humanidad, convirtiéndolas como dice Zubiri, en 'posibilidades de vida', no sospechamos todavía hasta qué punto. En cuanto a la *inmanencia,* ni Zubiri ni Aristóteles consideran físico lo que no tiene en sí el origen del movimiento; decía éste que una cama no lo es porque si la plantamos no obtenemos otra (*Fís* 193b). Estaba acertado en buscar la razón en el comienzo del movimiento, pero se sirve de un razonamiento, a nuestro entender, inadecuado, porque la actividad de la cama no es engendrar otras sino ayudarme a descansar; no es física, porque en ella no nace movilidad alguna, aunque nos ayuda a dormir, a soñar o unirnos eróticamente, pues todo el movimiento lo ponemos nosotros, ella sólo se deja, como ciertas amadas a las que tampoco cabría considerar físicas aun desnudas, a pesar de que sí tienen en ellas el origen del movimiento. Y es que 'origen' no quiere decir la causa primera de su primer movimiento; se nace y crece en todo momento, y la *fysis* tiene en cuenta el origen del movimiento actual. Miro un árbol y lo veo móvil, no desde la semilla, sino ahora, en sus ramas desnudas que conservan el ritmo de su crecimiento y esperan invernales la primavera. En medio del lago hay un surtidor hermoso que el sol irisa y las gaviotas circundan: es física inmanencia y agencia, tiene en sí — actualmente— el origen de su movimiento; sus raíces son todo el lago con patos y ocas; y a través de mí se convierte en glorioso surgimiento. Con una máquina electrónica, un robot, podría uno interrelacionarse; a pesar de que no tiene en él mismo la causa de su movimiento primero, pues tengo que enchufarlo para que funcione, tal vez sea capaz de pensar por su cuenta y llamarme cuando yo estoy enfrascado en resolver un problema, para decirme: la solución es tal. Yo no tendría más remedio que considerarlo —agencia—, inmanente, aunque en sí mismo no tenga ese hontanar que es el centro profundo de quien *siente* que emerge su actividad cuando de él mana, dativa o receptivamente; por eso en el extrañamiento se representa uno como dependiente, pues entonces se vive como inmanente el ajeno. Es físico un movimiento cuando del entrañamiento mismo nace la actividad; una máquina no, pues consiste en piezas interrelacionadas sin ese centro íntimo. Pero nosotros se lo regalamos —agencia—, la humanamos como hacemos también con un perro o un árbol. Lo que no tiene se lo concedemos, como hace la madre con el bebé, que le habla como si le entendiese. Es inevitable que la persona persone lo impersonal, siempre que se le dé alguna posibilidad. La madre humanizando a su hijo reciennaciente se humana a sí misma al mismo tiempo; si lo tratase como al pequeño engendro que es, ella se convertiría en algo similar. Si yo pudiese darme y recibir de un robot, ¿por qué no podría ser su amigo o casarme con él, si fuese básica su recepción? Y sobre todo si pudiésemos caminar juntos hacia algo hermoso. De esta manera relacionamos el anchor o dación/recepción, con el hondor o movilidad; lo que me ancha —el robot— yo lo hago hondo y lo que lo ahonda a él lo hace ancho.

La *fysis* es un concepto filosófico, se inventó para entender la humanidad, la naturaleza y el cosmos, pues los engloba su carácter común de movilidad. La vegetativa, que parece al mismo tiempo naturaleza y humanidad, es la que se aprovechó antes, en la medicina hipocrática, de los hallazgos de los filósofos físicos. La *fysis* sana es armonía: «Una *fysis* humana de buena constitución produce un movimiento físico, que lejos de ser extraño, es plenamente armónico" (*Prec* 9); esa es nuestra fe: que la vida es siempre buena y que las dos calas vitales pretenden lo mismo. La *fysis* enferma es un trastorno de esa armonía, que da lugar a una movilidad distinta, que es un proceso. Muestra la movilidad del organismo de una manera más libre que la otra, que no hace más que repetir el papel aprendido durante millones de años. La enfermedad es inconformista como el arte médica. «Las ar*tes* conocidas son similares a los procesos experimentados por la *fisis* humana» (*Dieta* § 12). El dicho aristotélico, tal como lo hemos conocido y que ha sometido la estéica durante siglos, de que el arte imita a 'la naturaleza', hay que decirlo así: el arte es *fysis*, nacimiento y crecimiento; tal es el arte vital. El médico no se limita a conocer como el filósofo sino que, como el artista, hace una obra, por eso a la medicina se le llama arte; también el arte médica tenía y tendrá siempre mucho de intuitivo y, por lo tanto, agente—, lo cual es opuesto a la actitud exclusivamente representativa y técnica, pues la ciencia es enemiga de la agencia: «Se sabe hoy en día que, desde la bacteria al *hombre*, la *maquina* química es esencialmente la misma, tanto por sus estructuras como por su funcionamiento» (Monod 116), así es como ve la biología la *fysis*: «la célula es una máquina» (123); por lo tanto el organismo, máquina de máquinas. La vegetación humana vista representativamente, es maquinaria. Es la actitud contraria a la vital, que hace física a la máquina; aquí, en la ciencia, se hace máquina la *fysis*. El concepto de 'máquina' lleva implícito el de 'automatismo': el riñon, el corazón, que se alteran con las emociones, tic tac, como un reloj un poco más sensible, le cambiamos una válvula por una de plástico. Por eso los enfermos muy versados, como le pasa a Carmen, que utilizan términos médicos para hablar de sus males, están en un error, pues vernos como nos ven ellos es hacernos a nosotros mismos máquinas; acabaré considerándome a mí mismo como un muñeco mecánico; la cala vegetativa es vida, en su nivel elemental. Ya que tampoco pienso como máquina el cosmos en su conjunto, regulado matemáticamente, como hacen los astrónomos. Salgo a la noche, las estrellas, y agencio todo eso, lo malo es que lo hacemos extrañadamente deformados por el deísmo; sin él veríamos su grandeza participando físicamente de ella. La vida es humanación, aunque seamos —desde el punto de vista de la ciencia— en el nivel elemental máquina, y el universo, otra máquina, agenciamos lo uno y lo otro, como hacían los presocráticos, les prestamos la vida que no tienen. La visión antropomorfica del organismo y el cosmos es la *fysis*. Hay testimonio en el Co*rpus hipocrático* de la humanación de la relación entre el medico y el enfermo. Pero parte del primero: «Donde hay *amor* al hombre, hay amor al *ar*te» (*Prec* § 6): comunicativa; por parte del segundo: «Algunos enfermos percatados de que su enfermedad no les inspira *confianza*, dan crédito a la bondad del médico, y pasan a tener salud" (ib): la vegetación ayudada por la humanación. La enfermedad es móvil o inmanente, igual que un poema, pero el médico pretende permanecer fuera de su movimiento, no como el artista y el propio enfermo. Es participación desde fuera, el proceso no es suyo y puede verlo así mejor: «La *fysis fluye como un torrente* para iniciar el proceso, y el arte, por su parte viene des-

pués» (*Dec* 4. En la enfermedad el hipocrático da un paso hacia la no agencia, conoce el proceso separado de sí y sabe qué le va mejor en cada momento. Por eso han sido estos médicos los que han hecho dar a la *fysis* el paso hacia la independencia del agenta, de la filosofía a la ciencia.

Volvamos ahora a la inmanencia, la otra cualidad de la *fysis*. Lo que se le opone básicamenta no es lo artificial como afirman Aristóteles y Zubiri, sino la trascendencia; la contraposición no es *fysis*-artifício y 'cosas sentido', sino *fysis*-dios. Cuando aparece el dios, todo a su alrededor se convierte en criatura, dejan de ser inmanentes: montañas, alimañas, personas, convertidos en productos suyos. Adán no nació físicamente, fue producido igual que el carpintero hace una mesa. La fisis y el dios son incompatibles, pues lo primero es movilidad y lo segundo inmovilidad: sólo puede producir inmovilidades como él, almas quietas, que «huelen al Hades».(Heráclito 98) El dios es quietud, representación, arbitrariedad, ilusión, fantasía debilitadora, mentira inerte, muerte. El pensamiento deísta cree que inventando un dios providente ya estamos protegidos del azar y pertrechados de la vida y además nos aseguran que no moriremos. Así ve las cosas Platón: «Oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es *la mente* lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento" (*Fedro* 97c). Vemos aquí el fracaso de la filosofía de la *fysis*, la vuelta al dios trascendente que, con el cristianismo, se impondrá definitivamente. La filosofía griega tenía que haber ido por otro sitio, como en el arte, pero se torció; era en sus comienzos liberadora, pero volvió a las cadenas: doradas, sí, platónicas y cristianas. El dios tiene en su cabeza unas ideas divinas, que son el modelo que todos nosotros debemos seguir: eso es lo que se nos propone, autoritarismo y cerrazón. Retornamos a las viejas ideas de la providencia y del dios bueno que nos cuida y nos hace sumisos. «Recaen en las viejas creencias de la religión y adoptan tiranos crueles que creen omnipotentes. ¡Desdichados!" (Lucrecio 6 60). ¿Por qué haremos esto? Porque nos prometen que no moriremos, pero con ello nos tienen aún más en sus manos: «Pues si los hombres vieran que sus penas tienen fijado un límite, con algún fundamento podrían desafiar las supersticiones y amenazas de los vates. Pero ahora no hay medio alguno, ni posibilidad de resistir, ya que son eternas las penas que hay que temer en la muerte" (1 105). Es el extrañamiento de la trascendencia; pero la *fysis* es inmanente, tanto individual como colectivamente. Una persona o un pueblo que se saben inmanentes se hallan curadas de todo ese espanto. La inmanencia hace imposible el extrañamiento; en cambio la trascendencia es, por su propia naturaleza, extrañante. ¿No podría ser considerada la relación del dios con su criatura como inmanente y agente?: Aunque el dios la haya producido, podría luego dejarla inmanente; pero eso es imposible, porque su pro-videncia sabe qué va a pasar con ella, por lo tanto la hace trascendente; la inmanencia implica la indeterminación del comienzo, no el acabamiento deísta; se entrevé un poco el futuro, pero no se sabe jamás el fin; el dios no puede evitar saberlo, es imposible que no intervenga y manipule a su criatura. La agencia física no toca la inmanencia, en cambio la trascendencia la aniquila. Es una de las cosas más geniales la invención griega de este concepto. Por ello, a los presocráticos se los ha neutralizado diciendo que eran sólo cosmólogos, es decir científicos físicos primerizos, que la filosofía griega comienza en Sócrates y Platón, que abandonan la 'naturaleza' para hablar del 'hombre'. Sin embargo, fueron ellos los que liberaron el pensamiento filosófico de las ataduras del deísmo

con su concepto de '*fysis*', que poco tiene que ver con la ciencia, lo prueba el hecho de que ninguna ha podido hacerlo suyo. La concepción de los físicos rescata a las personas de su inmovilidad valiéndose como medio de la movilidad, incontaminada de deísmo, de la naturaleza. El dios la deja moverse: olas, volcanes, en cambio no deja a las personas: extrañamiento. La naturaleza, lo único que ha escapado al extrañamiento divino, ayuda a la humanidad a liberarse de él. Y es que el dios es extraño a ella, que es para él decorado, a él solo le importamos nosotros. Es sometedor de la praxis humana, ni le interesan mayormente las otras dimensiones vitales. El concepto de '*fysis*' nació para oponérsele, es una concepción opuesta a la teológica, y por ello, revolucionaria. Lo ha visto bien Lucrecio, que enajenado como yo por la religión, busca la *fysis* salvadora: «El cosmos no sido creado para nosotros por obra divina" (2 180), no queremos su 'bondad' ni su falsa clemencia. Nosotros oponemos la realidad física a esas ficciones como 'dios' y 'alma', queremos mantenernos, como los presocráticos en la *fysis*, escapar a las patrañas metafísicas. «Si te has penetrado bien de estas verdades, al punto la *fysis* se te aparecerá libre, exenta de soberbios tiranos, obrando por sí sola, espontáneamente, sin participación de los dioses" (2 1090).

La inmanencia física en Grecia dio como fruto la de la enfermedad y su curación: «Por vez primera en la historia surge... una verdadera 'nosología', una concepción de la enfermedad según el *logos* y no según el mythos" (Laín 425) . La enfermedad, es *nuestra,* no necesitamos que venga nadie de fuera ni para imponérnosla como castigo ni para curárnosla, es *física*. Ello implica la liberación no sólo del sacerdote y sus exorcismos, sino también de la magia y el animismo. La *fysis* como inmanencia implica que el manantial vital está en el móvil, nunca fuera. Con la concepción física de la enfermedad pasamos de un dueño trascendente al propio organismo inmanente, con el que podemos establecer una cierta comunicación, pues la vida humanada de alguna manera lo implica. La enfermedad es, como toda *fysis*, inmanente y agenciada. El médico dispone de un arte, como hemos visto, semejante a la enfermedad, físico también, que lo pone a su altura, con el cual no la somete, pero tampoco la reverencia: se hace igual a ella, la imita. Esto implica, como hemos visto, agencia, pero también el paso de la trascendencia a la inmanencia. Admite la enfermedad como inmanente y la humana —agencia—, pero no en el sentido del arte, en el que el moviente realmente es el agente, y el móvil habla para el creador, conserva su inmanencia, de lo contrario sería mera ficción, pero el protagonista es el agente. Por eso no tiene razón Platón al hacerlos similares (Fedro 270b). En la medicina el protagonismo pasa a la enfermedad, pero el médico no se somete a ella como el devoto al dios sino como el amante a la amada: para, viéndola a ella misma, saber la manera de entrarle representativamente. No puede haber trascendencia, puesto que la enfermedad es inmanente, hay, como hemos visto, agencia. La inmanencia exige sometimiento y la agencia lo rechaza, ambas se atemperan; en la *fysis*, por una parte se respeta al móvil y por otra se lo humana. No respetar la inmanencia es convertirse en dios trascendente, y ésa no puede ser la actitud del médico, ni del hipocrático ni del moderno, pues la inmanencia es axioma de la ciencia, no se comprende cómo puede haber científicos trascendentes:

«La estructura de un ser vivo resulta de un *proceso*... (que) no debe casi nada a la acción de las fuerzas exteriores, y en cambio lo debe todo, desde la forma general al menor detalle, a interac-

ciones 'morfogenéticas' *internas* al mismo objeto. Estructura testimoniando pues un determinismo *autónomo*, preciso, seguro, implicando una 'libertad' casi total respecto a los agentes o a las condiciones externas, capaces seguramente de *trastornar* este desarrollo, pero incapaces de dirigirlo o de imponer al objeto viviente su organización" (Monod 21).

El arte médica es capaz de arreglar trastornos del mismo proceso inmanente, para lo cual tiene que representárselo tal como él es; de esta manera, aunque la humanación agente no desaparezca del todo —sí en la biología actual, como hemos visto, que hace del organismo máquina— ha de primar en ella la representación del proceso inmanente; y así, la *fysis* griega se convierte en ciencia. En sí misma no lo es, pues se lo impide la humanación agente, pero su inmanencia la hace posible. Y es la medicina, que trata de una región de la realidad intermedia entre la naturaleza y la humanidad: la inmanencia vegetativa, antes sometida a la trascendencia deísta, la más proclive a beneficiarse de los hallazgos de los filósofos físicos; por eso pudo decirse que «la medicina es la ciencia de la *fysis*" (Jaeger 31). Es la primera, después vendrán las demás, todas brotando de la inmanencia. Pero la fisis es también agencia; la humanación física puede parecerle a la ciencia un lastre de la que tiene que liberarse, pero no puede pensar lo mismo la filosofía, que considera a la ciencia unilateral, porque se ignora en ella al agente y se ocupa sólo de la objetividad inmanente, en la que «nunca se comprendió que la *objetividad* proviene de una *operación subjetiva*" (Husserl *Ló* 37); la filosofía reclama ambas, ya que «mi ego, en cuanto *subjetividad constituyente última*, *precede* a ese mundo constituido" (262). La ciencia se ve así, desde la filosofía, como el desarrollo de uno sólo de los componentes de la *fysis*; ella, en cambio, pretende mantenerse en los dos.

fysis hipocrática

La medicina hipocrática, aun siendo básicamente inmanente, conserva la *agencia* de considerar divina la *fysis*; veámoslo en la epilepsia: «Acerca de la enfermedad que llaman 'sagrada' sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo *más divino o más sagrado que las otras*, sino que tiene su *fysis* propia, como las demás enfermedades, y de ahí su origen... (sin embargo) la tratan con purificaciones y conjuros" (Comienzo de *Enf sag*). En este tratado se describe la vergüenza del enfermo: cuando siente que le va a venir el ataque se esconde bajo el manto; los niños, todavía entraños, se refugian al verlo junto a una persona amiga. Yo siento una gran compasión al leer esto, pues mi madre padecía este mal, y yo sé de ese sentimiento en ella y en todos nosotros, nos perecía que estábamos impuros y degradados, inferiores y despreciables, la maldición del dios estaba allí soterrada; contribuyó a hacer de mi adolescencia el hundimiento que fue. Para mí no era divina ni sagrada, sino un castigo, y en otros tiempos mi madre hubiese sido considerada endemoniada. Pero este deísmo no tiene nada que ver con la divinación que proponen los hipocráticos, puesto que la extienden a todas: «ninguna (enfermedad) es más divina ni más humana que otra, sino que todas son parecidas y *todas divinas*" (*Aires* § 22). Rebasa la cala vegetativa: «el fundamento de la medicina es, para mí, *la comunión con lo divino*, pues no es posible conocer la *fysis* de las enfermedades, que es lo que busca el arte médica, si no se conoce la *fysis*, *en cuanto que indivisible, desde el principio*" (Comienzo de *Vírg*). Esta comunión no puede entenderse de la cala vegetativa sino de la humanativa —en lenguaje moderno, 'psicosomática'—, pues hemos visto que en las dos juntas se mueve esta medicina. La divinación de la enfermedad y de la *fysis* en general podría entenderse desde la perspectiva del panteísmo, como una manera de animismo, pero aquí no se dice que la *fysis* sea dios, lo sustantivo es la movilidad y lo adjetivo la divini-

dad, se afirma que la inmanencia física es divina. Decir que la vida es *fysis* divina es decir que es *fysis* humanada; lo divino es humanidad: no hay nada más divino que la vida. «Los pensadores presocráticos... llevaron a cabo la ingente reforma mental y religiosa de afirmar que *lo real y verdaderamente 'divino', aquello por lo cual el hombre puede hablar de los dioses y ante lo cual debe prosternarse con* veneración, es la physis y sólo la physis" (Laín 57). Esto nos hace ver el enorme fraude en que consistió la filosofía a partir de Platón dedicada con sus melifluosidades a tapar esta grandeza, en la que se acaban los cuerpos y las almas, pues hay algo que coge por debajo a esas dos inmovilidades y las hace bailar. Nietzsche hablaba de pensamientos grandes difíciles de ser pensados, la *fysis* es el mayor. Junta arte, ciencia y praxis, religión, y eros también, pues el reino de lo físico habla antes que de otra cosa, de él, sagrado como quería Safo. Pero al hermoso párrafo anterior habría que añadirle 'humanada'. Porque la divinidad le viene a la *fysis* de su humanación. Tenemos que recuperar la mirada subjetiva de los presocráticos que coincide con la de la filosofía. La divinidad sólo puede alcanzarla lo más grande, que es la humanidad, pues nada hay más divino que la vida, decir que la *fysis* es divina es decir que es humanada, *fysis* divina es *fysis* vital; esto los presocráticos no lo veían, pero lo hacían. Laín dice que la divinidad le viene a la realidad 'desde la raíz»; es como una semilla que tiene dentro y de la cual nace todo lo demás: «el verdadero principio de la realidad, y por tanto 'lo divino en ella, es la *physis*" (26). No se trata de panteísmo, pues lo divino del cosmos es sólo su comienzo; así es como se interpreta generalmente la *fysis* presocrática, como una especie de semilla que es divina, de ella se desarrolla todo lo demás, que ya no lo es. Pero los hipocráticos no la interpretan así, pues la enfermedad es un proceso, un movimiento, no hay en ella ningún 'huevo cósmico'; por lo tanto, no es esa la *fysis* con la que ellos trabajaban. No se trata de un efecto de aqulla divinidad primera, lo cual la haría trascendente; movilidad única diversificada sin ningún algo, sin ninguna semilla, sin ninguna sustancia ni ninguna esencia. Si procediésemos todos de un núcleo común, ése seria nuestra causa y nuestro dios, que se mantendría fuera, al que podríamos retornar, como en el brahmanismo. No hay ningún Padre: a todos, árbol, montaña, estrella, nos une una movilidad única, que nos hermana. «El *fuego* todo lo ha organizado por sí mismo en el interior del cuerpo, a imitación del universo» (Dieta § 10), considerándolo como lo que es, movimiento; a ello responde también la idea, que se halla explícita en Demócrito, pero es más antigua, del microcosmos, científicamente falsa, pero admisible filosóficamente como agencia: la humanidad *es* cósmica y el cosmos *es* vital, nos une la vida como movilidad y como dación/recepción, no sólo en la cala vegetativa. La única comunión posible de la humanidad con la naturaleza y el cosmos es por la movilidad; el movimiento del mar en oleaje, de un árbol con su ramas en baile, es el mismo que el nuestro. Cosmos y vida: ambos movilidad que retorna: día-noche. Ahora estamos en el invierno, no sólo el año está, yo estoy invernando; luego primaveraré, después veranearé: no es solo del cosmos, con él bailo yo. Respecto de la movilidad cósmica yo soy recepción, pues me dejo conducir desde la mañana a la noche y a lo largo del año. La tierra girando alrededor del sol y alrededor de su eje, sus bailes yo los bailo cogido a ella, y lo mismo los animales y los vegetales. Y dentro del día: oración por la mañana, trabajo filosófico, descanso después de la comida, trabajo literario, oración vespertina, dormición: todas estas cosas las hago conducido por el movimiento planetario, de tal manera que ya no sé si soy yo quien atar-

dece o es la tarde que 'empepece'; somos los dos. El cosmos es como una madre que me acuna, en entrañamiento tal que no diferencio los dos lados: amanezco, atardezco y anochezco. La tierra se mueve girando, pero yo no lo percibo: vivo su girar en el ciclo de mi actividad: el ciclo de su girar es mi girar, giro yo, no mi planeta. Hoy es día 2 de enero, el año comenzó ayer, es niño; irá creciendo y en primavera sera adolescente, en verano hermosamente joven, en otoño envejecerá y morirá en diciembre. Después comenzará su andadura, ¿otro o el mismo? Somos nosotros quienes nos hacemos niños, jóvenes y viejos año tras año. En trancos anuales vamos repartiendo nuestra vida. Fysis es el año y nosotros, ambas cosas juntas. Los presocráticos y sus seguidores veían esta inmersión: «El tiempo tampoco existe por sí; de las cosas mismas nos viene el sentido de lo que se cumplió en el pasado, de lo que ahora es presente, y de lo que ha de seguir; nadie, necesario es reconocerlo, percibe el tiempo en sí mismo abastraído del movimiento o la plácida quietud de las cosas" (Lucrecio § 1 461). Y en cuanto al espacio: «El aspecto y las costumbres de los hombres se acomodan a la naturaleza del país" (*Aires* § 24). Impreganandola de humanidad, desde una actitud vital superadora de la fenomenológica, la naturaleza y el cosmos son *fysis*; se trata de ellos, pero desde una perspectiva humana, desde la emoción y la contemplación humanas; y también cuando la mirada se hace utilitaria haciéndola medio en su praxis, es también humanación. El concepto de '*fysis*' (¡cómo me gusta su 'y' griega!) nos permite igualarnos al cosmos, hacernos parte suya en comunión con la naturaleza; la vida se extiende así a la naturaleza, el mundo y el cosmos. Necesitábamos un concepto que nos ampliase fuera de nosotros mismos como humanidad, la *fysis* hace que nuestra filosofía se ensanche con el pensar más profundo y valiente por el que la humanidad se ha liberado del extrañamiento. La *fysis* griega es más amplia que la vida, pues comprende también la naturaleza y el cosmos, nos hallamos, pues, con un concepto que ensancha nuestro horizonte. Antes teníamos la dualidad vida-mundo (humano), éste resultado y a la vez condicionante de aquélla. Ahora tenemos vida y cosmos, entendido éste desde la vida: tal es la *fysis* griega. De esta manera el mundo físico sigue siendo naturaleza, pero vitalizada y la vida se amplia al universo, con lo que adquiere una prestancia y vitalidad de la que antes carecía. La *fysis*, para ser universal, tiene que ser considerada como movimiento cósmico, natural, vegetativo y humano. A esta movilidad que veo fuera de mí, que probablemente es origen de la humana, puedo adorarla, en un árbol, en la mar. Si lo hago no me estoy entregando a esas cosas, sino a la movilidad universal que incluye la mía propia; a mí ellas no me importarían si no fuesen una figura de la mía en el eros, en el arte, en el espíritu: todo pura movilidad, como la de ese tronco que lleva plasmado el vuelo de su movimiento cuando crecía, o esa concha bailada en giros. En lugar de adorar a la vida mediante el dios —pues era a ella a quien adorábamos cuando lo hacíemos a él— podemos entregarnos directamente a nuestra diosa lo mismo en una niña o un muchacho que en este árbol, la montaña o la noche estrellada; cuando el espíritu me va ganando, la totalidad con lo que me rodea se hace contemplación. También, en lugar de pedir a un dios extraño la curación de mi mal, intento juntarme con mi propia movilidad vegetativa que es la única que me cura. La unión con la movilidad universal limpia necesariamente de todo extrañamiento, diviniza la naturaleza y nos universaliza a nosotros. La vida como movimiento es adorable también porque nos libera del extrañamiento al unirnos a la naturaleza y al cosmos, incontaminados del dios extrañador. Estamos habituados

a considerar lo divino trascendente, pero es inmanente; no de almas y su dios, sino corporal y físico; no de ficciones sino de realidades. En la *fysis* culmina la filosofía de la vida; no hay meta-física.

fysis y azar

Pero al extender, mediante la *fysis*, la vida fuera de nosotros, nos topamos con el azar, que habíamos considerado su padre. La vegetación, la naturaleza y el cosmos, ¿son azarosos o físicos, o ambas cosas, y qué relación hay entre *fysis* y azar? Son preguntas que no podíamos plantear antes y que vamos a intentar contestar ahora. Entonces no dispononíamos del concepto de 'agencia' que nos permite humanar esas regiones de la realidad y hacerlas físicas y por tanto vitales. ¿Le hemos arrebatado al azar su dominio, y ya no lo hay? La salud y la enfermedad las considerábamos azar, pero los médicos físicos nos han dicho que son *fysis*. Si vemos la enfermedad como algo que nos sobreviene ajeno a nuestra vida humana, será esto segundo; pero si la considero movilidad que puedo humanar y hacerla, aunque inmanente, mía, será *fysis*, y se puede pasar de lo uno a lo otro: azar que labora para vivificarse. Lo mismo sucede con las otras regiones meta-humanas. El cosmos es el reino del azar, nos lo dice la ciencia, de él ha surgido la vida y a él está sometida. Parece ser que hace unos tres millones de años un gran meteorito cayó sobre el planeta y destruyó los dinosaurios y la mayor parte de los seres vivos; en el cielo hay actualmente más de mil de tamaño suficiente para provocar una catástrofe similar. Desde la ciencia «el hombre sabe, al fin, que está solo en la inmensidad *indiferente* del Universo de donde ha emergido por azar" (Monod 190); pero en la misma obra se habla también de que «las ideas dotadas del más alto valor de invasión son las que *explican al hombre* asignándole un lugar en un *destino inmanente* en cuyo seno se disuelve su angustia» (178). Ésta y no aquélla es la concepción física, en la que la naturaleza y el cosmos no me son ajenas, son vida conmigo, todos *fysis*. Porque además, la mirada científica humanamente no es posible: tal vez al sol y su movimiento le sea yo indiferente, pero él no me lo es a mí, por lo tanto hago de él un elemento de mi vida; con la *fysis* le arrancamos un cacho al azar indiferente del universo. La diosa es *fysis* y el dios azar, la única trascendencia que puede admitir la *fysis*, tan involucrada en él que apenas podría llamarse así. 'Azar' es un concepto humanado, lo mismo que '*fysis*'. Sólo desde la filosofía y la vida humana puede hablarse tanto de '*fysis*' como de 'azar'; y ambos conceptos se exigen mutuamente, la inmanencia de aquélla exige la trascendencia de éste. Sin *fysis* el azar sería imposible; los médicos hipocráticos afirman que «si no hubiera, en absoluto arte médica... todo lo relativo a la enfermedad estaría regido por el azar" (*Med ant* § 1); pero eso no es así, pues es humanamente imposible que nadie se quede en el azar, prefiere la punición del dios, del cual fue liberadora la medicina hipocrática. Para admitir el azar es necesario estar entrañado en la cala vegetativa, o en la naturaleza y en el cosmos. Si me siento unido a ellos como a mi madre, puedo contemplar el azar como lo extraño; de lo contrario, me abrazaré a lo más extraño para entrañarlo; para huir de lo que me extraña me extraño más aún. Sin *fysis* no hay azar, y sin azar no hay *fysis*, pues necesariamente el entrañamiento exige lo extrañable. Un universo entrañable es tan imposible, como el entrañamiento permanente del infante. Se necesita una dialéctica vital con lo extraño, el intento de entrañarlo me acrece. Pero con el concepto de *fysis* el azar deja de ser trascendente, pues nada hay aparte de *fysis*. Pero uno puede seguir en la inmanencia haciendo trascendente al azar, sobre todo cuando necesito el calor de la madre, en momentos de debilidad; adorar a la *fysis* única exige una mayor

potencia. Cuando yo quiero poetar y no puedo porque la temperie no me lo permite, no se trata de adaptación sino de *fysis*: la temperie me hace a mí. Cuando las olas echan a la playa alguna medusa, y ella lucha por volver y las olas terminan por arrojarla a la arena y el sol la devora es la vida luchando contra la naturaleza, la vida contra *fysis*. Y sus intentos como los míos no conducen a ninguna parte más que a la desesperación. Yo le llamaba antes azar, pero es más que eso, pues se establece una integración entre la temperie y yo, entre la medusa y las olas. El azar es lo aleatorio, aquí se trata de vida y de muerte. Las olas hacen la muerte de la medusa: yo la cojo y la arrojo al mar, pero las olas la devuelven a la playa, no hay posibilidad de otra cosa, como yo esta mañana, que intento la creación cuando el cielo se está poniendo cada vez con más nubes, todo lo que escribo lo rompo: estoy condenado a la muerte estética. Las olas son la muerte de la medusa, como la temperie es la mía. Olas y muerte de la medusa, lo uno es lo otro en sentido de Heráclíteo. A un cagrejo las olas querían echarlo fuera pero él se escondió en la arena, se zafó; la medusa no puede, está a merced de ellas, como yo, a no ser que me vaya a casa y espere a mañana, como el cangrejo a la subida de la marea. Renuncio a jugar su juego: yo intentando poetar y ella impidiéndomelo. Se trata de una integración; no se le puede llamar azar, lo fue su causa, ahora es un mano a mano, ella y yo; tal como la temperie fluye mi creación: si se despejase el cielo se aclararía mi mente: el cielo y mi cerebro son lo mismo, como lo es el tórax y una radiografía, pero el cielo moldea mi cerebro y la radiografía no. Él es la dación y yo la recepción. El cielo es vida, mi vida; las olas son la vida y la muerte de la medusa. La vida se extiende al cosmos. El universo es mi vida en un sentido mayor de lo que es Carmen en el coito: yo soy sólo un lado de la vida bilateral. Lo mismo en el día y la noche, el invierno y el verano. Nos hacemos la ilusión de que somos independientes de la naturaleza y somos naturaleza o *fysis*, movilidad dual. Estoy viendo a dos mujeres y un hombre jugando en el agua: si el tiempo se estableciera azul yo podría hacer un poema de ellos, pero así los veo y nada puedo, no soy capaz de convertirlos en belleza; yo no soy independiente de *fysis*, soy ella.

La *fysis* tiene una componente de necesidad —que el azar descarta— que sin embargo no se puede confundir con la del destino deísta, que está prefijado, que se refiere sobre todo al final, y la *fysis* es nacer y crecer, importa en ella el proceso más que el resultado. Existe necesidad física, por ejemplo, la corriente va a llevar el agua a la mar necesariamente, y en el surtidor será impulsada hacia arriba; las hojas brotan necesariamente en primavera y caen en otoño, la caducidad es una necesidad física, otra el nacimiento. En cuanto a la vida humana, unos actos —míos y de los demás— dan nacimiento a otros. La moira en Grecia responde a este criterio físico en su carácter de irrevocabilidad, pues la *fysis* no permite el retroceso en nacer y crecer, no se puede vivir hacia atrás. Es una dialéctica imparable:, «a la necesidad ni los mismos dioses se resisten» era una frase común en tiempos de Platón, recogida en el *Prot* 345d. El hado como *fysis* reina también en la tragedia y en los primeros presocráticos, antes de Pitagoras, que introduce el animismo y contamina a Empédocles, Anaxágoras y otros: «La filosofía jónica, la tragedia ática y la medicina hipocrática, descartan la explicación punitiva por insatisfactoria moralmente" (Gil 36).

> «Corifeo: ¿Y quien dirige el rumbro de Necesidad?
> Prometeo; Las Moiras triformes y las Erinis, que nada olvidan» (Esq 515).

Las primeras tejen con el hilo que el propio agente fabrica con sus hechos, que las segundas mantienen. Sobre lo vivido se asienta el presente mirando hacia delante; sería tan injusto cosechar sin sembrar como no cosechar y sembrar. Los acontecimientos se ponen en marcha independientemente de la voluntad de los dioses, en un movimiento inmanente "(A Apolo) no le ha sido posible trastornar *el curso de los hados*" (Herodoto 1 91). A los dioses se los imaginan los griegos sabiendo el resultado, de ahi el recurso a los oráculos, pero no pueden hacer nada para cambiarlo. El agente puede quedar preso del resultado o entregarse a la acción/pasión, dejándolo como secundario. Ambos aspectos pueden distinguirse en la decisión de Aquiles de emprender la lucha: «Si el hado dispuesto para mí es el mismo (que el de Hércules), quedaré tendido cuando muera. Mas *ahora* aspiro a ganar noble gloria» (II, 18 117). En la religión griega el hado no es lo que el dios tiene preparado para cada uno desde toda la eternidad: es consecuencia de los actos, inmanente, *fysis*; a ella están sometidos los mismos dioses, también ellos recogerán el fruto de sus acciones. Sería imposible decir que el dios cristiano esta encadenado a la necesidad, y sin embargo lo está, un día no existirá, es decir nadie creerá en él, como nadie cree hoy en Zeus. Siempre en Grecia se ven instancias superiores a los dioses, lo comprobaremos luego en Hesiodo; pues a fin de cuentas son consecuencia de la *fysis*, que es realmente la divinidad en Grecia, el concepto fundamental que ha infundido vitalidad única a aquella cultura.

Pero la *fysis* se hace de azares, no es determinista, en la enfermedad, en la naturaleza, tal vez menos en el cosmos, también en la vida mundana. El agua del río a veces hace cascadas y a veces remansos, depende del azar del terreno; las hojas brotan en marzo o en mayo, depende del azar meterológico. Cuando la *fysis* está más entramada de azar es menos opresora. La naturaleza parece el reino del azar, la necesiclad se da de una manera relajada: las cosechas, por eso los agricultores necesitan protección del gobierno. Salgo a la calle y casi todo es azar; vamos a ir a Denia este verano, me parece que se va a repetir punto por punto lo que viví hace un año, pero sé que desde el momento en que llegue todo será diferente. Sin el azar, aburrimiento. El azar es la sal de la *fysis*, y *fysis* y azar paseando por el lago: nada de extrañamiento. Las gaviotas, el surtidor, aquéllos gritando en su barca, pasa junto a mí una niña corriendo con su perrito: azar y *fysis* hacen un entramado que no se sabe donde está lo uno y lo otro; sólo una cosa falta: el extrañamiento. Hay azar en la enfermedad cuando pienso que va a durar más y de pronto sano, cuando recaigo; desde ella misma es el proceso mismo, sería *fysis*; pero ella no se puede ver desde sí, la veo yo desde mí, a veces como *fysis* y a veces como azar. «La noción de enfermedad como contingencia fortuita es exclusiva del pueblo griego" (Gil 36). En el mundo de la política, es muy importante el azar del momento, en la enseñanza hacíamos lecciones ocasionales rompiendo con la programación. En la tragedia bien construida, el héroe se encuentra cogido en las mallas de la red que él mismo ha tejido, sólo le queda afrontar las consecuencias con dignidad. Pero entonces tiene lugar una dialéctica que lo acrece, por eso es la tragedia griega más vital que una comedia inane. No es aquí el azar, sino la vida la triunfadora.

Aristótotelas es el filósofo contradictorio del movimiento y de la sustancia, de la movilidad inmanente y del motor inmóvil, de la *fysis* y de la meta-*fysis*. Si se hubiera quedado en el movimiento mismo, se habría mantenido en la filosofía, pero *va* a

buscar su causa primera, saliéndose de la *fysis* para entrar en una hipotética metafísica, que no es otra cosa que religión. Si buscamos el comienzo de la movilidad física, mantengámosno en ella, la *fysis* es todo cuanto hay, no hay ningún fuera. La realidad es la humanidad vegetativa mundana y vital, la naturaleza y el cosmos, si no encuentra ahí la causa que se busca, ¿a dónde vamos a ir, si no hay más que eso? También los presocráticos pasaron de la filosofía a la cosmología, pero se quedaron en la *fysis*, no sobrepasaron lo que no se puede sobrepasar, a no ser que se quiera caer en brazos de la religión. Actualmente, las leyes de la ciencia física de la inercia y de la cantidad de movimiento, explican el cosmos de manera inmanente; y es que intentar explicarlo por un dios es extrapolación, la ciencia no tiene nada que ver con ninguno. Se lo trae a la filosofía preguntando: «¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?» (Heidegger *Intr* 39). ¿Por qué estoy vivo y no muerto? La pregunta tendría que ser hecha al revés: «¿Por qué es la nada y no la vida, por qué es lo pasivo y lo inerte, por qué es la inmovilidad? Pues con esa pregunta aparentemente filosófica se intenta explicar lo que existe por lo inexistente. Es un hábito mortal, deísta de huida de la vida: «Todas las maneras de hablar, de pensar, de percibir implican en efecto que la *inmovilidad y la inmutabilidd son de derecho*, que el movimiento y el cambio vienen a sobreañadirse, como accidentes, a unas cosas que por sí mismas no se mueven, y en sí mismas no cambian" (Berg *Pens* 66). La doctrina aristotélica de la *fysis* hacía inmanente el movimiento, ¿a qué recurrir a lo inmóvil trascendente, si la *fysis* es ya movilidad inmanente? Fue su deísmo soterrado lo que le llevó a ello, colándose de rondón en un terreno que no es el suyo; a veces se olvida de él: «Puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de *alguna fysis por sí misma*" (*Met* 1003a). Pero su razonamiento deísta de que tiene que haber un primer movimiento, implica necesariamente que antes había inmovilidad, erigiéndose entonces ésta en la fuente de aquélla, la trascendencia haciendo la inmanencia, la muerte manando vida. Aristóteles criticaba la doctrina de las Formas de su maestro, pues «no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno» (*Met* 991b), y sin embargo, habla también él mismo de una «ciencia *primera*... de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles" (1026a), y les astribuye la primacía y el dominio de la realidad móvil. La inmovilidad rigiendo la vida, tal es el deísmo. Que en sí mismo es coherente, cuando abandona la *fysis* y habla de las almas y el dios, en el terreno de lo sobrefísico. Lo que no se puede hacer es mezclar ambos campos, como hace también Platón, pues nos hallamos entonces en el animismo, con cosas materiales movidas por otras inmateriales, el mundo secular de las almas y los cuerpos, estos prisioneros de aquéllas: «Todo cuerpo al que le viene de fuera el movimiento es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el *alma*, necesariamente el alma tendría que ser *ingénita e inmortal* " (*Fedro* 245e). A mí no me mueve ningún alma, me mueve mi anhelo, el eros... El alma no puede mover, ¡si es una cosa! Yo soy vida, me doy y recibo, ese es mi movimiento. Soy actividad, movilidad dativa y receptiva, *fysis*. Aristóteles le mete también un *alma* a la *fysis* universal y dice que ella es su motor, ¡qué secreto tendrá esa palabra, mejor dicho, qué terror, pues ante ella todo razonamiento cesa! Es el animismo con el que la humanidad ha convivido durante milenios el que nos hace conceder a esas patrañas tal virtud.

La grandeza de Aristóteles es que todo ese mundo del animismo es sólo un medio para intentar explicar el movimiento, que es lo que realmente le importa;

en él la *fysis* griega, a pesar de sus caídas, no naufraga sino que se acrecienta, como hemos de ir viendo; en su lucha contra el platonismo, vence la *fysis*, se ve en la posteriormente llamada *Metafísica*, que no es más que una segunda parte de la *Física* con sólo uno de los capítulos finales trascendente. Se sigue hablando en ella del movimiento inmanente y se desarrolla la teoría del acto y la potencia, la conquista más importante que ha hecho la filosofía sobre el movimiento. El único error —a nuestro entender— es su extensión imposible a lo extra físico: si la *fysis* es el movimiento mismo, ¿cómo va a uno a poder salirse de él? En cambio, dentro de la movilidad física se dan el acto y la potencia o dación/recepción, aquí sí podemos hablar de 'movedor' y 'movedizo', partiendo del movimiento físico dado: el primero mueve al segundo porque los dos son móviles y por lo tanto la definición del movimiento como actualización de lo que está en potencia vale sólo para la relación dativo/receptiva, no para el movimiento en sí, que es la *fysis* misma. A pesar de su doctrina de la sustancia —reacción contra las volanderas Formas platónicas— lo fundamental de su filosofía no habla de cosas ni vale para hallar su origen, se encamina hacia la movilidad y la vida. Lo vemos en sus *cuatro causas*: la sustancia o entidad —la primera destaca la inmovilidad, la segunda la representación— no lo es; la segunda, la materia, tampoco; la tercera, «de donde procede» el inicio del movimiento" (Met 983b) es realmente su único principio; la cuarta o final, «la causa opuesta a ésta" (ib), tampoco lo es. El comienzo del movimiento y su fin son opuestos: lo primero, *fysis*; lo segundo *theós*, por eso se halla al final del libro, siempre el dios está al final, pues es *post mortem*. Pero este encaje del movimiento entre la primera causa —sustancialismo— y la última — finalismo— no logran inmovilizarlo ni incluso en la doctrina del motor inmóvil. Pues aun en esto que parece su caída máxima en el animismo, el movimiento es lo fundamental: «la excelancia le viene del *acto* de pensar" (1047b); «se *piensa* a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento" (ib). Comparémoslo con el final de la *Fenomenología* hegeliana, que pretende ser su imitación: «La perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*». El espíritu hegeliano es absoluto, no pretende ser motor de nada, es sólo un encerrarse, en eso reside su actividad; hemos intentado encontrar en esta filosofía el movimiento y sólo hemos encontrado inmovilidad y extrañamiento, nos explicamos ahora el fracaso del comunismo, habiéndose servido de tal mentor. En cambio en el olvidado Aristóteles, a pesar de haber sido el apóstol del inmovilismo durante milenios, hallamos movimiento y vitalidad. Su motor último es actividad dativa, que está pidiendo la recepción que lo complete. Ha elegido el pensar como actividad del dios, porque su autor es filósofo, «si no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad; antes al contrario, estaría como quien está durmiendo" (1074b), como un personaje de comedia. Tiene que estar en actividad, pues la vida para Aristóteles lo es y a él se lo concibe como viviente: «Así pues, sí Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable... En él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad y *su actividad es, en sí misma, vida* perfecta y eterna" (1072b). Si lo comparamos de nuevo con Hegel, que copia este párrafo al final de la *Enciclopedia* (1072b), ésta es su pálida imagen: «La *idea eterna* en sí y por sí, se actúa, se produce y *se g*oza a sí misma eternamente como espíritu absoluto», en una miserable masturbación, que nos recuerda la de los niños de Freud, huidos de la madre. En él lo fundamental es la conciencia; en cambio en Aristóteles no es más que consecuen-

cia de la pretensión de una actividad independiente y autógena. Pero eso no es posible en este motor: que sea él en sí mismo lo que quiera, sólo lo movido le da sentido. Podríamos considerarlo el amante de la *fysis*, un amante bastante arisco, extrañado tal vez, pero amante —motor— al fin. La contradicción estaría en considerar la *fysis* como mitad, como sólo recepción cuando tiene; que ser ambos lados, pues de lo contrario sería también ella inmovilidad: «dos soledades en una», como decía Machado. Así pues, aunque su autor lo niega, se aman; se empeña en que su motor es inmóvil, que sólo «mueve en tanto que amado» (1072b), pero mueve, y no es ninguna causa final. El amado o la amada no es el fin de mi amor, es comienzo; ni siquiera es causa, pues el amor no es *mio* sino *nuestro*, lo hacemos los dos, implica comunicación. Si lo ama será porque es amable, algo hará para serlo; si es un poste inmóvil no podré comunicarme ni amarlo; ante un dios así uno no ama, sólo puede extrañarse. Si es amable, está en potencia, no en acto. No es verdad que el acto sea siempre anterior a la potencia; si no hay acto no hay potencia, pero si no hay potencia tampoco hay acto, porque: tiene que realizarse en una potencia. Si no hay médico no hay curación, pero si no hay enfermo, menos. Y en el Eros, si no hay la excitación primera del varón no hay coito, pero ésa la provoca ella, se ve en los animales, en los que sólo entra en celo el macho cuando la hembra segrega no sé que fragancias; ellos están dispuestos siempre —potencia— pero sólo son activos —acto— cuando ellas están en potencia. Por lo tanto, el motor inmóvil tendría que ser receptivo, una diosa. Pero «la *potencia* perfecta es la que reside en lo *actual* y engendra una nueva actualidad" (Proclo 78): acto y potencia o potencia y acto se hacen un movimiento único y total. En realidad, el comienzo no está ni a un lado ni a otro, es los dos juntos, el entrañamiento: es la perfección suprema.

Al fin de cuentas la explicación aristotélica del origen del movimiento por el motor inmóvil —en realidad, femenino— en el centro y los astros bailando a su alrededor como animales en celo, es humanación y agencia, lo mismo que las de Empedocles con el odio y el amor o los pitagóricos con el macho y la hembra. En realidad es una manera de hablar de la dualidad vital unlversalizándola. Hemos visto la *fysis* como movilidad cósmica, ¿podemos considerarla también dación y recepción universales? Yo tengo en la sierra un pequeño castaño, lo he rodeado de piedras, habia nacido —*fysis*— en el camino, que desvié, para que nadie lo pisara. Respecto a este arbolillo puedo hablar de vida, pues es dación/recapción en su nivel elemental. La *fysis* es vida en plantas y animales, ¿y en el resto? ¿Por qué un árbol sí y un río no? El árbol es móvil y da y recibe, pero también el río: entrega su agua para que el árbol crezca y acoge la de otros; yo, además lo hago vital humanándolo. Se podría objetar que eso son cosas que le suceden a él, que no hay un agente en el río y en el árbol sí, pero la agencia es siempre humanación, el árbol es agente porque yo lo agencio, lo mismo que al río. Los dos son movilidad inmanente que yo humano y los hago casi personas, ellos en sí mismos son máquinas. El concepto de '*fysis*' está indisolublemente unido al de 'vida', pues o bien se trata de vivientes o del cosmos visto dativa y receptivamente, podemos comprobarlo en el cielo *dando* el calor y la luz del sol, regalando y fecundando la tierra que lo *recibe*; y, además, es la dación/recepción quien hace la movilidad, ambas físicas:

> «Perecen las lluvias, una vez el *padre* éter las ha precipitado al seno de nuestra ma*dre*, la tierra, pero *surgen* lozanas las mieses y en los árboles *verde*an las ramas, *crecen* los árboles mismos y *se cargan* de frutos; de allí *se nutre* a su vez la especie nuestra y la de los animales, gracias a esto vemos alegres ciudades populosas de chiquillos y en las frondosas selvas *resonar*

por doquier el gorjeo de las recientes nidadas; entonces también las reses, que la gordura hace pesadas, *tienden* sus cuerpos por los risueños pastos, y el candido licor de la leche *mana* de sus ubres henchidas; entonces las nuevas crías con sus frágiles patas *retozan* juguetonas por el herbaje reciente, turbadas sus tiernas cabezas con la embriguez de la leche sin mezcla. No, no se aniquila todo lo que parece morir, ya que *fysis renueva* unos seres con la sustanca de otros, y no sufre que cosa alguna se *engendre* sino ayudada por una muerte ajena» (§1 250).

Lucreció plantea aquí no sólo el paso de la dación/recepción a la movilidad, sino también el movimiento como dialéctica física: toda la vida vegetativa es consecuencia de la integración cielo/tierra; pero no permanecemos sin más, morimos, y esta muerte es necesaria para que otros nazcan. Nuestra dialéctica era dativo/receptiva; también aquí: unos se *dan* para que otros los *reciban*, y estos, a su tiempo, también se darán a otros, pues «se pasan, como corredores, la antorcha de la vida» (2 77) unas generaciones a otras. La dación/recepción cielo/tierra produce el movimiento vital; por lo tanto no es necesario ningún motor inmóvil trascendente, la dación/recepción misma lo hace; el cielo es el dios, que también es físico. La vida como movilidad tiene en sí el motor de su movimiento, le viene de su dualidad dativo/receptiva, es móvil porque es dual y es dual —puede pasar de la dación a la recepción y al revés— porque es móvil. Con razón Aristóteles critica a los físicos porque hablan de elementos —recepción— pero no de dación: «Recurren al fuego como si fuera físicamente *motriz* y al agua, y la tierra y los cuerpos semejantes como si poseyenan la *fysis contraria*» (*Met* 984b); aunque «algunos otros se han referido también a aquello de donde proviene el inicio del movimiento. Así cuantos proponen como principio la Amistad y el Odio, o el Entendimiento, o el Amor» (988a). Está claro que para él el movimiento físico se genera por la integración dativo/receptiva; pero también que su sustancialismo no le permite comprenderla: «que los contrarios son *principios* de las cosas... que la *sustancia* se compone y está formada a partir de ellos como *elementos* constitutivos» (986b). El movimiento físico no puede hacerse ni con causas unilaterales ni con sustancias ni con elementos, sino con *algo* que se da y *algo* que lo recibe y viceversa. Ciertamente hay un 'algo', no se trata de almas incorpóreas, «nada es capaz de acción y pasión si carece de cuerpo" (Lucrecio 1 143), pero este 'algo' es dador o receptor, importa la actividad puesto que se trata de integración, no lo que previamente se era, pues si se quedara uno en eso permanecería en la inmovilidad. Tal vez muchos físicos hayan concebido esta integración como relación de 'contrarios' y así la ve nuestro filósofo, pero no puede tratarse sino de complementarios, como otros han visto; por ejemplo, los átomos de Demócrito unos son dativos y otros receptivos y a veces se integran —cuando coinciden una dación y una recepción; este pensamiento es probablemente el origen de la más interesante de las concepciones del eros propuestas en el *Banquete*. De esta integración surge el movimiento, por eso cuando yo voy por la sierra, sintiéndome acogido por la madre naturaleza, nacen en mí poemas —la dialéctica de que hablaba Lucrecio consiste en olvidar el acabado para que otro pueda surgir—; no otra cosa es la unión: actividad potenciada por el entrañamiento. Fysis es, entonces, para mí, la naturaleza vista como infante y madre; yo la hago sagrada con mi entrañamiento. No es simplemente una imagen de la vida, no está separada e inmóvil, es la misma vida dativo/receptiva que yo vivo a su contacto. Mi actividad con ella es como la primordial; los panteístas hacen de ella un dios y la adoran separadamente, nosotros nos entrañamos con ella misma.

bilateralidad física

Lo mismo que en la naturaleza y el cosmos, también en la vida vegetativa los físicos y médicos griegos hablaron de movimiento dativo/receptivo: «Alcmeón dijo que el mantenimiento de la salud se debe a la *isonomía* de las fuerzas: *húmedo, seco*, *frío, caliente*, *amargo, dulce*, etc.. En efecto, la *monarchía* de una sola de cada pareja de fuerzas contrarias es destructivo» (24 B 4). Vemos así la movilidad que es la salud, como consecuencia de la igualdad de derechos, y el movmiento más o menos tumultuoso que es la enfermedad, como predominio de algo sobre los demás 'algos'. La *fysis* griega junta frecuentemente términos éticos y naturales con toda razón, pues todos ellos están en ella involucrados. Esta «doctrina agonal de la vida» (Laín 188) exige que de estos contrarios, uno sea dación y otro recepción, como dice Aristóteles. Por eso el fuego se hace dativo y se ve como movimiento, calor vital y ejercicio, y el agua, humedad y nutrición son la recepción: «El fuego puede *moverlo* todo en cualquier circunstancia, y el agua *nutrirlo* todo en cualquier caso" (*Dieta* 3). Además cada lado se enriquece complementándose con el otro: «A cada uno se le asocian estas cualidades: al fuego lo cálido y lo seco; al agua, lo frío y lo húmedo. Pero cada uno retiene algo del otro: el *fuego* del agua lo *húmedo*, pues existe humedad en el fuego; y el *agua* del fuego lo *seco*, pues hay sequedad en el agua" (*Dieta* § 3). Científicamente es falso, pero filosóficamente verdadero que el fuego tenga humedad y el agua sequedad: se está hablando aquí de la integración masculinidad/feminidad, pues «las hembras... son más afines al agua... los machos, más próximos al fuego" (40). Lo cual no puede querer decir que el hombre sea sólo fuego y la mujer sólo agua; los dos somos fuego, que es la *fysis* o vida, lo cual está dentro de las ideas del autor, que ha dicho que «el alma *humana*... (es) una combinación de fuego y agua" (25). Las mujeres tendrían más humedad en su fuego y los hombres más sequedad en el suyo; el fuego de la mujer se haría seco conforme fuese avanzando hacia la masculinidad y el del hombre, húmedo yendo hacia la feminidad. Ésa es la opinión del autor de esta obra del *Corpus hipocráticum*, y «es en la historia de Occidente la primera doctrina acerca de la intersexualidad como un estado normal y natural del individuo que afecta" (Laín 155). Hay tres posibilidades para los hombres y otras tres para las mujeres, veámoslo en éstas: «Cuando *lo femenino se segrega de ambos progenitores* nacen hembras muy femeninas y muy hermosas. Si lo femenino proviene de la mujer, y lo masculino del hombre, y se impone lo femenino, resultan unas mujeres más bravas que las anteriores, pero también estas son moderadas. Mas cuando *lo femenino viene del varón* y *lo masculino de la mujer*, y domina lo femenino... de ahí salen unas mujeres más bravas que las anteriores y las llaman masculinas» (28). El autor, masculinista, prefiere las primeras; nosotros, las segundas o, incluso, las terceras. El esquema completo es el siguiente:

Hombres:
a) Hombre masculino/mujer masculina: hombre masculino
b) Hombre masculino/mujer femenina: hombre masculino/femenino.
c) Hombre femenino/mujer masculina: hombre femenino.

Mujeres:
d) Hombre femenino/mujer femenina: mujer femenina.
e) Hombre masculino/mujer femenina: mujer femenina/masculina.
f) Hombre femenino/mujer masculina: mujer masculina

En el texto se piensa sólo la integración sexual, es decir, se relacionan en él la integración y el movimiento, el coito 'produce' la criatura; se trata de la relación primigenia de entrañamiento y movilidad. Nosotros, haciendo un inciso y mirándolo genéricamente y comparándolo con nuestras conclusiones sobre la integración de la parte anterior, vemos que así se puede obtener no sólo estrechez y anchor, sino una tercera posibilidad, el exceso de anchor, que podría dar lugar a la homosexualidad:

a) dación básica/dación anexa: homogeneidad dativa.
b) dación básica/recepción anexa: heterogeneidad dativa.
c) recepción básica/dación anexa, lo contrario de lo que correspondería a su sexo, homosexualidad receptiva.
d) recepción anexa/ recepción básica: homogeneidad receptiva.
e) dación anexa/recepción básica: heterogenidad receptiva.
f) recepción anexa/dación básica: homosexualidad dativa.

Continuamos con la integración unida al movimiento en el ámbito de la salud; la enfermedad recibe al médico mostrándole sus síntomas, él entonces le da sus remedios, en este movimiento se va restableciendo la salud. Pero a veces ella no se muestra receptivamente a la dación de él, como la amada que se retrae a la solicitud del amante, «*fysis* por sí misma no envía al exterior tales indicios» (*Cienc méd* 12); entonces él tiene el arte de seducirla, «ha encontrado medios de obligarla, con lo que *fysis*, forzada sin daño, los da" (ib). También es integradora la relación entre la actividad del organismo y su nutrición, la primera dativa y la segunda receptiva: «Los carpinteros sierran un madero, *el uno tira y el otro empuja*, y hacen *lo mismo*; y al presionar hacia abajo se desliza hacia arriba, ya que no admitiría bajar fuera de su momento, y si se lo fuerza todo se estropea. Así la nutrición humana" (ib 7). Nos topamos, antes de lo que habíamos programado para esta investigación, con el 'lo mismo' heraclíteo: tirar es recibir y figura la nutrición; empujar es dar y figura la actividad: ambas son lo mismo, visto cada uno por el otro lado, aumentar mi actividad es aumentar mi nutrición y al revés. La movilidad en que consiste la salud es, pues, resultado de la integración de nutrición y actividad. Y también, en el aserramiento mismo del madero, se produce el movimiento si la dación y la recepción son *lo mismo*.

La consecuencia de todo lo anterior es que ya no podemos llamar '*fysis*' sólo a la movilidad; es nacer y crecer, pero ambas cosas son también dación y recepción, al menos en el nivel primero vital. Fysis sigue siendo movilidad agenciada, pero ahora, ademas, es dual; la unidad sigue permaneciendo en la inmovilidad. La dualidad física y vital impide la prepotencia del uno, se mueve dando y recibiendo, de lo contrario quedaría convertida en extrañamiento, como la mujer de Lot. La *fysis*, que nos permite extender la vida a la naturaleza y el cosmos, nos acerca a la ecología: también nosotros podemos hablar de 'contaminación', llamándole así al extrañamiento, pero este concepto tiene para nosotros también un significado positivo. He estado todo el día trabajando, son las 12, Carmen no ha venido; me voy a acostar, cuando llega radiante: ha estado en una fiesta, han hecho proyectos de exposiciones... La divinidad de la *fysis* me libera del extrañamiento, quiero compartir con ella la comunión, me siento, que me cuente; la con-

taminación me ha librado del extrañamiento. La vida física es dual, y eso la hace entrañable; lo contrario es el extrañamiento, unilateral: en la alienación no hay recepción y en la enajenación no hay dación. Vida a la pata coja, media cara etc, como he dicho en algunos poemas. Pero sigue siendo movimiento, extrañado pero movimiento, a fin de cuentas, vida. Nos encontramos, pues, con la pasividad como contraria de la movilidad y con el extrañamiento, contrario de la dación/recepción vital. Veamos la relación entre extrañamiento y pasividad, parece que toda actividad extrañada es pasividad, pero en todo extrañamiento hay su parte de entrañamiento, por lo cual un movimiento que comienza extrañado puede, a lo largo del proceso ir dejando paulatinamente de serlo. Por ejemplo, un drogadicto y una drogadicta que se juntan para conseguir la droga, pueden enamorarse y esa vida lograda podría incitarles a aumentarla e intentar salir de la alienación en que se hallan. Todo movimiento, aun el extrañado tiene de vital el ser movimiento, y por serlo ya ha dejado uno poco extrañamiento, que es inmovilidad. El par entraña-miento/extrañamiento y movilidad/pasividad o inmovilidad son casi lo mismo, pero a mí me parece más vital por más limpio el primero. En mi conflicto con Carmen, si la veo desde su extrañamiento la comprendo más que si la veo desde la pasividad, que me parece más muerte, como un peso muerto que me impide a mí moverme; en el extrañamiento puedo compadecerla, me parece más noble estar extrañado que pasivo. La inmovilidad es lo que es esencialmente contrario a la vida, lo cual demuestra que la movilidad la define mejor que la dualidad, pues su contrario, la inmovilidad, es muerte. La vida es movilidad dual, lo primero sustantivo y lo segundo adjetivo; y la *fysis*, movilidad dual agenciada, es decir, vista desde el agente. La vida de los demás es para mí también *fysis*, pues sólo puedo comprenderla humanándola. La vida es mi vida y nuestra vida cuando la estoy o estamos viviendo. Si me represento la vida de los demás o mi propia vegetación o la naturaleza o el cosmos, tengo que hablar de *fysis*, porque tengo que agenciar mi representación, a no ser que quiera entenderla en su funcionamiento como una máquina. Si me represento a Carmen vitalmente la veo desde sus motivaciones humanas, que son las mías; sin ellas, un robot, sólo vería funcionamiento. Y lo mismo el árbol o el cielo estrellado. Es visión agenciadora o agenciosa, que convierte a lo otro en un agente como soy yo. Pero la agencia no suprime la inmanencia: Carmen es movilidad inmanente, y aunque su movimiento sea extrañado o a la pata coja, es su movimiento, tan respetable como el mío. La *fysis* hace que el movimiento de una persona sea sagrado, tanto si es extraño como entraño: 'vivir y dejar vivir', entonces esto no es inferior a convivir dativa y receptivamente.

Ambos son vitales, el uno desde el anchor y el otro desde el hondor. Pero entonces no hay que entenderlo en el sentido de no interferir: sólo cuando el movimiento del otro es extraño ayudaremos, si nos piden ayuda. Es tan sagrada la Loly tumbada en medio de la acera con el brazo extendido, hecha un esqueleto por la droga, como la viandante que le echa una moneda y va a su oficina: dos momentos de dos movimientos diferentes. Cada uno ha hecho lo que ha podido, eso es todo. Yo creía que mi movimiento era teatral y es filosófico. Pero no se trata de karma ni de destino; el azar ha tenido su intervención, pero sobre todo es la vida quien lleva a las personas al momento en que ahora se encuentran. Y viendo el presente se puede calcular el futuro, lo pueden calcular ellas mismas, pero no pueden hacer mucho más, porque esto no es fundamentalmente asunto de voluntad

sino de posibilidad: cada uno hace lo que puede, eso es todo. Por eso yo le doy limosna a los drogadictos, no son dignos ni de desprecio ni de compasión sino de respeto. Cada uno tenemos nuestro movimiento vital, como los árboles; un cáncer, en cambio se intenta controlarlo; lo que hay que hacer es que la educación... Sí, eso es verdad, pero si a pesar de todo alguien elige ser drogadicto, tiene todo el derecho. El problema es para su madre, como Javi, que viene a llamarla a la ventana para que le eche algo; tiene que asumirlo, como si hubiera elegido ser militar. Si una persona es alienada, podemos decir, ¿su *fysis* es esa, y dejarla en paz? ¿Su vida, la alienación? No, su muerte. Pero si ella quiere, es su vida. En el extrañamiento es doloroso ver que uno es el mayor enemigo de sí mismo. De mí mismo, en quien tendría que encontrar refugio, tengo que huir. ¿A dónde? Me doy cuenta en mi conflicto con Carmen, que yo no tengo ningún derecho a manipular su movilidad y su tiempo. Ella es dueña de él, la vida —suya— es esencialmente eso: hacer lo que quiera y cuando quiera, fuera de las obligaciones que impone la convivencia. Ella no me impide que yo haga lo que quiero, ¿por qué razón hago yo lo contrario? ¿Que le apetece estar en la cama oyendo la radio hasta las doce? ¡Que lo haga! Es dueña de sus actos, ¿a qué tengo yo que meterme, como un dios intervencionista'? Considero física una enfermedad o una tempestad, porque tiene en sí el comienzo del movimiento, y se lo niego a mi mujer? Tendría que llevar un cartel: yo soy física, como tú y tu arbolito. Desde mi misma mano, yo como una fuente, naciente, natal; soy de mi natío, nativa: que nazco físicamente; natía: que nazco en cada momento, ¿por qué tú no me dejas nacer? El derecho más fundamental de una persona es fluir desde sí a su modo, siempre que no haga daño a nadie. Carlos dijo de una mujer que fumaba por la calle que era una cochina, ahora en la prensa se está denunciando el maltrato de los maridos a sus mujeres: yo soy igual, maltratador psíquico, porque no pinta, porque yo no quiero de compañera a una nujer pasiva. Pues vete, amigo, pero te quedas, porque la quieres, te quedas y la maltratas y te maltratas, porque estás cogido, enemigo de ti mismo, ¿a dónde podrías pedir ayuda? A ti mismo no, porque dentro está el dios impositivo que constantemente denuncias. Yo no quiero una compañera así: pues vete; pero no te vas. Si te quedas tienes que respetarle a la persona con quien vives su movilidad, el más elemental derecho, el más original, su *fysis*. Por otra parte, la solución no consiste en el odio, sino en seguir creciendo, como aquel árbol al que unos chicos le cortaron la copa, en vez de odiar siguió, un poco ladeado; como dicen los toreros, el toro pone a cada uno en su sitio, es decir, la propia corrida. Mi movimiento y el suyo nos ha individualizado: yo he hecho una obra y me he ido haciendo por dentro, ella ha perdido el tiempo y permanece en un deísmo temeroso, el movimiento propio nos ha individualizado, en algunas uniones para juntarlos, en nosotros para separarnos. Para poder salir de mi cárcel, necesito comprender dos cosas: a) el movimiento de cada uno es diferenciador; b) intentar verla a ella desde sí misma, para comprenderla, como hacía con los niños en la escuela; no hay odio, hay hechos. Pero sigo con mi extrañamiento, y esta noche me pasé más de una hora odiándola: porque es vaga, porque es quejumbrosa, porque promete y no hace, porque está dedicada a sus vestidos, porque se pasa horas ante el televisor. Todo eso, y llego de andar dos horas por la Casa de Campo dándole vueltas a los problemas que luego aquí escribo, y me la encuentro como cuando salí, delante de la tele. Se levanta, me hace unos arrumacos y ya está; ella vuelve a su tele y yo me encierro en mi cuarto a trabajar. Porque los hombres somos unos pobres diablos y

se nos encandila con toda facilidad. Ella dice que me quiere, se pone muy nerviosa cuando tardo, tengo que llevar el carnet por si me pasa algo, para que la avisen: eso es enajenación, no cariño; lo sería si ayer a la hora de comer no se pusiese a enseñar sus cuadros a María José y a mí, extenuado después de seis horas de trabajo, tenerme ahi esperando. Amor, que me pregunte alguna vez por lo que estoy haciendo: cuando le hablo de ello bosteza. Y sin embargo la quiero y sé que mi unión con ella ha hecho posible mi obra. Hay que dejar que el movimiento de nuestra unión siga su curso; hemos intentado muchas veces cambiarlo y es imposible; dejar que él nos lleve, a donde lleguemos, ese es el destino. El movimiento es la vida más que nada, de tal manera que podría rezarle: «que se haga tu voluntad», refiriéndome al mío y al de los otros. La movilidad de ambos hace la vida sin ningún velo: la vida es la movilidad.

integración y extrañamiento cosmológicos

Las series de contrarios que los físicos, filósofos y médicos griegos ponen como origen del cosmos y del organismo, podrían ser sustituidas por otros. Lo que intentan es indicar su complementariedad: los dos juntos hacen la *fysis*, la movilidad universal y por lo tanto vital. Vemos la cala vegetativa, la naturaleza y el cosmos como si fuesen vivientes, la realidad, tal y como puede aparecésenos; se trata de movilidad inmanente pero agenciada. No es fabulación inconsistente ni tampoco automatismo científico; es la comprobación del dicho famoso de Protágoras de que la humanidad es la medida de todas las cosas, lo cual no anula éstas, se las contempla desde ella. Esto que sucede en la filosofía primera griega, sucedía todavía más en la teogonia.

> «Antes que nada existió Caos, después *la Tierra de ancho seno*, asiento firme de todas las cosas para siempre, Tártaro nebuloso en un rincón de la tierra de amplios caminos y Eros, que es el más hermoso entre los dioses inmortales, relajador de los miembros y que domeña, dentro de su pecho, la mente y el prudente consejo de todos los dioses y todos los hombres.. La Tierra primeramente *engendró, igual a sí misma, al Cielo* brillante para que la cubriera en derredor por todas partes... Ella también, sin el deseado amor, dio a luz al mar estéril" (Hesíodo 125).

Que la religión griega no era metafísica como la nuestra sino física se ve en Hesíodo: 'la tierra con eros y el cielo da lugar a...' Aquí no se trata de *fysis* y algo separado o metafísica como en Aristóteles y el cristianismo. Hesíodo se matiene en la *fysis*, descrita simbólicamente con figuras masculinas y femeninas, que en realidad son eso, pues son dación y recepción. Que un poeta y no un sacerdote escriba sobre la creación parece lógico, puesto que ésa es su labor. La protagonista es la tierra, la feminidad, con sus dos posibilidades de parir y entrañarse, no siempre correspondiéndose. Se parte de lo confuso e ilimitado, pero en seguida se pasa a lo claro y determindado, aunque quede siempre por ahí escondido un resto, como extrañamiento, opuesto al entrañamiento erótico. Se nos quiere decir que el cielo es hijo de la tierra, que los dioses tienen una madre, que el triunfo y dominio de ella les viene. El comienzo de la vida es siempre femenino; podemos verlo también desde una concepción marina: «Pues voy a ver los límites de la fértil tierra, a *Océano, generador de dioses* y a la madre Tetis» (14 200). Aunque el océano aparece aquí como varón es recepción, pues en hitita significa 'círculo' y en sánscrito 'lo que circunda', y en Herodoto leemos: «afirman los griegos que Océano, partiendo de la salida del sol, fluye e*n torno a la tierra toda*" (4 8); nos encontramos aquí con la relatividad de 'masculinidad'-'feminidad'; la tierra, femenina respecto al cielo, es masculina comparada con la mar, que la acoge. Es, pues, el océano la

figura más adecuada para expresar la recepción y, por otra parte, también la periferia europea y asiática respecto de la centralidad griega; por eso nos servimos de su nombre para figurar la feminidad de los pueblos atlánticos y de otros, oponiéndolo a 'mediterráneo'; feminidad como pasión y comunión, lo diosíaco nietzschiano, para lo cual es también símbolo adecuado la tempestuosidad marina. El origen de la vida y el mundo desde la feminidad oceánica está señalado también en el poema mitológico babilónico de la creación, en donde es resultado de la unión de lo masculino, figurado por las aguas de los rios, y de la mar, figurada por «la tumultuosa Tiamat, madre de todos" (§ 4), «la resplandeciente" (36). Como en Hesíodo, en el poema babilónico, tanto como del universo, se habla de la vida, fundada en el entrañamiento primordial. En el primero, el amor entre el Cielo y la Tierra provoca los celos del hijo: «Vino el gran Cielo trayendo a la Noche y, deseoso de amor, se echó sobre la Tierra y la cubrió toda ella; desde el lugar de la emboscada estiró el hijo su mano izquierda y con la derecha cogió la hoz monstruosa, grande, de agudos dientes; con rapidez segó los genitales de su padre y los lanzó hacia atrás para que fueran llevados lejos" (175). Se da aquí la belleza y la profundidad de lo que responde a una realidad profunda. Se explica la rivalidad eterna entre el padre y el hijo por el amor de la madre, de una manera más verdadero que en el caso del pobre Edipo, y de manera contraria, pues el castrado no es el hijo. Freud, hijo de una cultura patriarcal, ha tomado partido por el padre. Aquí, en cambio, se denuncia el complejo de Edipo de éste y el hijo es el vencedor, no la víctima; es un enfoque más entrañable. Otra ventaja que tiene aquí el mito es que al padre no se lo mata, tan sólo se lo vence como competidor. El hijo, dueño ya del amor de su madre, se pone a la tarea de conquistar el mundo; también aquí se encontrará con la oposición del padre, que además de dueño de su madre es el fundador de su mundo; si se conformase, como sucede en el deísmo, no sería necesaria esta segunda lucha ni la primera tampoco, pues el padre lo sería todo para él, los deístas son hijos sin madre. Pero el vital necesita hacerse su propio mundo, y el del padre es obstáculo. Esta segunda lucha está figurada en el poema por Zeus y su combate contra los titanes. Se proclama así el triunfo neto de lo nuevo sobre lo viejo. En cambio, el poema babilónico consiste básicamente en los avatares de la lucha de Marduk contra la figura primordial femenina, Orestes en lugar de Edipo:

> «Entonces él soltó una flecha y atravesó su vientre;
> Cortó sus entrañas, y hendió su corazón.
> Después de haberla reducido a la impotencia, acabó con su vida.
> Echó su cadáver para ponerse de pie sobre él» (101)

Después con la madre hace el mundo: «La mitad de ella la levantó y la puso como si fuera cielo» (38): esto, cosmológicamente, figura las aguas del cielo, pero vitalmente, es también la feminidad que está arriba. La griega y la babilónica son concepciones complementarias: en la primera la lucha es contra el padre, aqui contra la madre; allí es para liberarse del extrañamiento, el entrañamiento se supone logrado; aquí hay una herida en la vida primordial que se pretende vengar. La lucha contra el padre es vivificante; contra la madre, aniquiladora hacia atrás y hacia delante, después se anhela lo destruido, por eso la conversión del cuerpo de la madre en cielo. Es como si el entrañamiento fuese vencido por el mundo, la feminidad por la masculinídad, y esta diferencia en Europa y Asia respecto a la

relación del hombre con la mujer se mantiene. En oriente se la somete, tal vez porque no se reconoce la propia feminidad, y esa opresión es una manera de rechazarla, como si la mujer fuese allí demasiado importante y hay que luchar contra lo que se considera una invasión. Se trataba entonces de mundos masculinos y guerreros; ahora, la sociedad del bienestar es femenina, el mundo es realmente el cuerpo de la madre, y la lucha contra la feminidad tiene todavía menos sentido.

Las mitologías anteriores no son físicas pues no son filosofía; pero son una acercamiento, se habla también en ellas de movilidad integradora, en su aspecto teogónico en vez de filosófico, pues hay aquí también un nacer y crecer partiendo de la dualidad vital dativo/receptiva. La diferencia entre la *fysis* y el mito, entre Heráclito y Hesíodo, por ejemplo, es aparentemente más importante que la que hay entre la *fysis* y la metafysis, por ejemplo etre Heráclito y Pitágoras, que introduce el animismo en la filosofía. Hay otra diferencia más radical, que es la que se da entre la *fysis* y la ciencia, que es analitica, disgregadora como son, a su manera, la mitologia y la metafísica; de ella están exceptuados los físicos últimos que hablan de elementos. La diferencia entre la física y la mitológica reside, sobre todo, en el 'cómo', las dos son integradoras, es decir, parten de lo separado e inerte y buscan su integración, la diferencia estribaría sólo en el modo de contar, como entre la filosofía y un drama que trate del mismo asunto. Lo que los separa más es las inconsecuencias que se dan a veces en los mitos; en el de Hesiodo: «antes de nada existió Caos» puede entenderse como el entrañamiento primordial, en el que el principio femenino es uno de los lados y el cielo tiene que hacerse el otro, pues ambos son consecuencia de la apertura del Caos, son los dos miembros de la dualidad, el poeta quiere hacer de la madre tierra el comienzo, lo cual le obliga a ponerla en situación de anterioridad con respecto al cielo. En este relato hay: a) la integración del comienzo; b) la desintegración de lo anterior; c) la integración erótica de la tierra y el cielo; d) la desintegración de la tierra en otros seres. Desde el punto de vista físico es más coherente el relato babilónico, que va desde la separación o extrañamiento a la integración. Y el representismo de estos relatos reside en su intento de convertir la integración vital en medio para la produción de personas y cosas; en la integración vital, aun en la erótica, los resultados son secundarios; aquí, en cambio, son el fin del relato, convirtiéndose así la movilidad integradora misma, la fyisis, en simple medio.

El mito en Grecia se mantiene en la inmanencia, los dioses son, a fin de cuentas físicos; la mitología cristiana es meta-física, y la platónica: almas y dios. En Hesíodo se trata de teogonia, el dios surge de la integración vital; Hesíodo diviniza el cosmos y la praxis humana, aumenta la naturaleza y la vida dándole prestancia divina; la Biblia, la disminuye, haciéndola producción arbitraria de un dios, que se pretende anterior y por encima de todo lo físico. «En el principio creó Dios el cielo y la tierra», es el comienzo de la Biblia; en él toda *fysis* queda descartada. No es 'Génesis', es producción, un señor que tiene una idea, y la ve cumplida en su obra. Es un mundo representativo, viejo ya al aparecer. Nadie nace aquí, todo lleva debajo la idea que le dio origen, la representación subyace. No es creación sino producción; no tiene la emoción del arte, es fría premeditación. Sale de aquí un universo réplica de una quieta representación de su autor. El mundo es producido para un fin, es premeditado, no surge inocentemente desde si mismo, sino con un designio: es puesto para oprimir, decorado de autor que no crea para la belleza, sino para el dominio. La humanidad que sale de esta producción le debe la exis-

tencia a este demiurgo que sin consultarla la hizo. No se puede consultar a un bebé que nace, pero él contribuye al nacimiento. Ya solo la hipótesis de una consulta hace viejo el nacer, el infante nace desde sí mismo, es *fysis*: Adán nace bajo una orden, como un soldado. Es un Frankestein, no puede tener inocencia, nace con toda la conciencia y toda la soledad de su creador, del que es imposible pensar inocencia alguna. Adán nace viejo, con el extrañamiento heredado. Su paraíso es ya mundo, en el que se colocan además todo tipo de asechanzas. Y la mujer, idea de idea, es todavía menos vital, más representativa. No habría que llamarlo 'Génesis', pues aquí nada se engendra, estaba en la mente del productor desde toda la eternidad, tan sólo adquirió apariencia. Universo y personas que nacen de una representación, con la piedra de la conciencia dentro, hijos de un designio, no del amor como en la *fysis*. La Biblia es todo lo contrario de la *fysis* griega y del *tao* chino. En ella el único que se realiza es el autor, los personajes son títeres, no han sido jamás niños, nacen adultos y veneradores, enajenados, sacrificantes. El dios los hace para sí, para que le jaleen a él, para que hagan un poco vital su existencia exangüe; pero como él son fantasmas, menos mal que alcanzan la suficiente vitalidad para rebelarse. Pero entonces la historia de la humandiad es una triste expulsión y una nostalgia. ¿Del paraíso con serpiente? Expulsión que ha sido liberación. En el mundo buscan lo que en el origen no se les ha dado. No hay *fysis*, hay las fantamagorías de un mago, tan irreal como ellas, no somos de verdad, no somos de aquí, reina la trascendencia.

Desde los orígenes, no puede concebirse una mentalidad tan contraria entre la estética y física griega y la sacerdotal y metafísica cristiana. Sin embargo, antes que los sacerdotes con sus dogmas se impusiesen, existió una física, de la que quedan restos; el relato bíblico del comienzo continúa: «La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas" (1 2). Es sólo eso al comienzo. A continuación, la actuación teatral de un mago: «Dijo Dios: 'Haya luz'; y hubo luz" (l 3). Pero esos restos de una concepción hebrea anterior a la biblíca de raigambre babilónica, reaparecen a veces. Las aguas son el reino de lo femenino, de Tiamat, donde habitan los monstruos marinos que rompen la costra y emergen a veces en la Biblia:

> Tú quebraste la cabeza del Leviatán y a los monstruos del mar lo diste como pasto" (Salmos 74 14).

El orestismo entre Marduk y Tiamat es ahora el de de Yahvé y Leviatán:

> «Aquel día castigará Yahvé con su espada pesada, grande y poderosa
> al Leviatán, serpiente huidiza,
> al Leviatán, serpiente tortuosa,
> y matará al monstruo que está en el mar" (Is 27 1).
> «Maldigan (la noche en que nací) los que saben maldecir el día
> los que saben despertar al Leviatán" (Job 3 8).

§ 22. *Paridad*

Dejamos lo tenebroso y pasamos a lo claro, como pasa el naciente de lo viscoso a la luz del sol, llegamos a la filosofía. Su primer texto es:

integración y retorno en Anaximandro

«Entre los que dicen que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto... dijo que el principio y elemento de todas las cosas es *lo ápeiron*... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce destrucción, según necesidad; *en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo*, hablando asi de estas cosas en términos más bien poéticos" (12 A 9).

Hay aquí un triple nacimiento: nace la filosofía y nace *fysis*, que es el nacer mismo. La filosofía nace así de pequeña, como el Guadalquivir que vio nacer Machado:

> Un borbollón de agua clara,
> debajo de un pino verde,
> eres tú, ¡qué bien sonabas! (644)

Era *fysis*, «la *generación* de las cosas que crecen, si se pronuncia la 'y' alargándola" (Ar *Met* 1014b); el manantial, que es lo mismo que la filosofía y lo mismo que *fysis*, sonaba, 'fyyyy...', y en ese sonar se hacía río, se iba haciendo sabiduría. Lo subrayado es lo que se sabe textual de Anaximandro, veamos lo primero, 'ápeiron', que es el piropo con que se nombra aquí a la *fysis*, el doxógrafo lo caracteriza como 'en movimiento e infinito', así lo veremos nosotros, pero le cambiamos el adjetivo, que nos recuerda al dios trascendente y el anhelo, por el 'total', en el sentido de 'espacio-temporal' y de 'irrepresentable', lo cual está, según los filólogos, de acuerdo con el significado original: «'ápeiron' significa 'sin término, sin límite, sin definición... más allá de la imaginación o el interés de los hombres» (Kirk-Raven 159). «En el lenguaje arcaico de Anaximandro, la sustantivación del adjetivo 'ápeiron', aplicado por Homero a la tierra y al mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por completo y acaso también su profundo misterio, parecería indicar *algo total, omniabarcante... y por eso mismo innombrable*" (Egg Ju 90). Otros fragmentos conservados subrayan también el aspecto móvil: «*Abarca a todas las cosas y a todas gobierna*... y esto es *lo divino*, pues es *inmortal*" (12 A 15 y 12 B 3); «lo infinito... *que nunca envejece"* (12 A 11 y 12 B 2; subr lo tex). Fysis es, pues, movilidad total o ilimitada; de lo primero sabíamos, pero no de lo segundo.

Habíamos visto también que *fysis* —ahora ya sin la limitación del artículo, nos autoriza Anaximandro— era dual, y lo comprobamos en la segunda parte de la sentencia, en donde se ve claramente una relación dialéctica que hemos visto también en Lucrecio. El que muere paga porque nazca —aumente, ejerza su función,

etc— el joven; podemos verlo en el coito, dación y recepción parten del entrañamiento — *ápeiron*—, cuando domina una, la otra queda sojuzgada; ésta se venga dominando a su vez, lo mismo en ambos coitantes. Fysis es vista así sexualmente; también puede entenderse genéricamente: yo hago dominante la dación doblegando la recepción, pero ésta luego se me impone doblegando la otra. Esto sucede en el tiempo, es decir, en el proceso o movimiento: uno se da para que otro lo reciba, y éste, a su tiempo, también se dará. «*To ápeiron* es el Todo, y por ello nada hay fuera de él: todo nace, vive y muere en él»(Egg—Ju 92). Con lo cual tenemos juntas la movilidad y la integración, la dualidad y el movimiento, en ello consiste *fysis*. Se dan aquí dos movilidades, el paso de la dación a la recepción, que es la *mudanza* de un retorno, y el proceso que siguen ambas juntas, la *integración* que hace el movimiento con sus fases. Ambas juntas hacen *fysis*, y su 'infinitud' o permanencia viene dada por el retorno, el ser dación/recepción es lo que hace el proceso. El absoluto hegeliano no se logra porque se considera fin y su dialéctica es representativa, por lo cual no puede llegar jamás a su absoluto; en cambio *fysis* está al comienzo y ella misma es la integración o vida. La integracion hace la movilidad, que no va buscando un paraíso al final, sino que parte de él, es movilidad porque es integración, entrañamiento. *Lo ápeiron* es vida no porque sea algo total; es total porque es vida, dación/recepción. Se habla en la sentencia «en términos más bien poéticos», es decir, agenciosamente, porque además lo que no es representable hay que intuirlo; podemos definir poéticamente la sentencia como 'ante contra consentido'.

También ha comentado este fragmento Heidegger, y es inevitable que intentemos comparar sus resultados con los nuestros, no sea que él haya encontrado una interpretación que anule ésta; además la filosofía se ha hecho siempre en el diálogo. Él amputa la sentencia, suprime por el comienzo, lo 'ápeiron' y por el final, el aspecto temporal y móvil, la deja reducida a: «según necesidad, en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia». Pone «a lo largo del uso» en lugar de «según necesidad» en un intento infructuoso de fundar su doctrina del ser y los entes en esta sentencia, que es el acta de nacimiento de la filosofía; pero ello exigiría una estructura de superioridad-inferioridad, que aquí no se da: «unas a otras» está en relación de igualdad. Por lo cual no tiene más remedio que hablar de su propia filosofía haciendo un excurso; nosotros la comentaremos brevemente luego. 'Lo ápeiron' es la integración de la dualidad física, pero a él no le interesa sino el extrañamiento, por lo tanto no la necesita; como tampoco, la movilidad que lo hace posible, pues él se mantiene en el estatismo representista, hace bien en suprimirlos. Pero del análisis de lo que deja, destaca lo que en el fragmento hay de extrañal, y no lo considera expresión poética como el doxógrafo, tomándolo al pie de la letra. Hemos visto en la investigación anterior que el proceso de liberación del extrañamiento tiene tres momentos: A) alienación; B) enajenación; y C) sabiduría. Tal como Heidegger plantea su comentario, en el principio era la enajenación, B: «La sentencia... habla desde la experiencia esencial de que la *adikía* (injusticia) es el rasgo fundamental de los *eonta* (entes)... *Encontrarse en el desajuste* sería entonces la esencia de todo lo presente. De este modo en esta temprana sentencia del pensar, estaría haciendo su aparición el *pesimismo*, por no decir el *nihilismo*, de la experiencia griega del ser» (*Ca* 321). Sigue a Nietzsche en esas apreciaciones arbitrarias y con ello hace del nacer y crecer físicos existencialismo; se trata, pues, de una enajenación original, *fysis* convertida en angustia ante la

muerte, que hemos visto anteriormente. Pero eso no puede ser nunca original, a no ser que nazcamos monstruos; tiene que haber antes alienación y antes todavía alguna vitalidad. De la enajenación, pues, la humanidad o los entes huyen hacia la alienación: «El desajuste consiste en que lo que mora un tiempo en cada caso intenta *anclarse* en la morada en el sentido de lo *único permanente*. El morar como *persistir* es, pensado desde el ajuste de la morada, *la rebelión contra la mera duración*»(321) Hay como una especia de esclerosis o inercia o incapacidad de dejar que la mudanza surja renovadora, interpretamos nosotros. Entonces —no de B sino de A, no sabemos cómo surge el momento C: «Ellos, los mismos, dejan que tenga lugar acuerdo (en la reparación) del desacuerdo. La experiencia... no es pesimista ni nihilista; tampoco es optimista. Sigue siendo trágica... Presumiblemente podemos encontrar la pista de *la esencia de lo trágico* cuando no lo explicamos psicológicamente o estéticamente, sino que nos pasamos primero a meditar en la naturaleza de su esencia, el ser de lo ente»(323). El 'ser de lo ente' es 'ser relativamente a la muerte'(*Ser* 253), se considera la caducidad la esencia de la tragedia; nosotros hemos visto que es el desentrañamiento y la caducidad lo es en cuanto deformada por él. Este dejar que otros nos sustituyan no es visto, pues, como en Lucrecio: corredores que se pasan la antorcha de la vida; es aceptación enajenada: «En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso no se dispersan por completo en la obstinación ilimitada de una expansión hacia la persistencia meramente insistente para, de ese modo y con la misma ansia, empujar los unos a los otros fuera de lo actualmente presente, en esa medida... *dejan que tenga lugar acuerdo y por lo tanto atención mutua (en la reparación) del desacuerdo*»(326). Lo subrayado es su traducción del fragmento y el resulatado final de su exégesis. ¿Cómo se ha logrado llegar al momento C? Porque el que se mantenía en la persistencia «deja que tenga lugar el acuerdo y la atención mutua»(327). Pero esto no es saber de la vida sino de la muerte: «Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso. La morada se presenta como llegada transitoria hacia la partida. La morada se presenta *entre* la procedencia y la partida. Entre esta *doble ausencia* se presenta la presencia de todo lo que mora»(320); «presentes sucesiones de difunto» decía Quevedo. Con este análisis basado en la escisión, en la separación y en la muerte nos hemos ido por completo de *fysis* y de Grecia, nos hemos mantenido en el cristianismo, no nos hemos movido de donde estábamos; para eso, no vale la pena hacer filosofía, pues eso lo tenemos ya. Lo que Heidegger considera pérdida y reduce sólo a la muerte, es dación vital que se complementa con la recepción y es imposible sin ella: darse es recibir, integración, de eso habla la sentencia, de lo *mismo* de ambos momentos, igual que Heráclito.

Heidegger no ha podido meter su doctrina del ser y los entes en el fragmento de Anaximandro; si conseguimos averiguar el por qué de esa imposiblidad, habremos determinado mejor la diferencia entre la doctrina del ser y la de *fysis*, el representismo y el vitalismo. Pongamos antes de nada el párrafo famoso, que ha hecho correr tanta tinta en la filosofía moderna: «El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente»(329). Hemos dicho ya una razón de esa imposibilidad, que Anximandro no plantea una relación vertical sino horizontal, en la diferencia heideggeriana hay un amo y un esclavo, el ente tiene que tener siempre en cuenta que es ente del ser, esclavo del amo, tener siempre presente en su conciencia la diferencia con el amo. Si lo olvida, pierde su sustancia, su razón de ser, se deteriora, se pervierte. Pero la doctrina de Anaximandro y la de todos los físicos

pretenden precisamente lo contrario, la supresión de ese orden autoritario, la exclusión del deísmo. En la sentencia se respira la inmanencia como un aire fresco que viene a derribar el viejo autoritarismo, no hay en ella 'ser' y 'entes'; la vida somos todos democráticamente iguales. Esta actitud reverente de Heidegger es la que le hace decir que «la metafísica es al tiempo y unitariamente, ontologia y teología»(*Ident* 151); el nacer y crecer físicos no es ni lo uno ni lo otro.

La segunda razón de la imposibilidad de que Heidegger haya metido su sentencia en la de Anaximandro es que aquélla habla de diferencia y separación y ésta de integración. En la doctrina de Anaximandro se habla también de diferencia 'injusticia' que Heidegger traduce por 'desacuerdo', pero hay también su contrario. Diferencia es separación, es un 'entre' puesto entre una cosa y otra; en la sentencia «pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia»: lo que impera es la reconciliación; en cambio en la traducción de Heidegger: «dejan que tenga lugar acuerdo y por lo tanto atención mutua (en la reparación) del desacuerdo», se ve que predomina esto segundo. La sentencia habla de uno que da y otro que recibe y éste a su vez se da para que el otro reciba: de este modo hay dación/recepción por ambas partes; pero Heidegger ve esta mudanza como escisión.

La tercera razón de la imposiblidad dicha es que ambos filósofos se hallan en planos diferentes, pues en Anaximandro se trata de *fysis*, que es movimiento, y en Heidegger de representación y de sentido. Dice en su intento de juntarse al griego: «Lo presente que mora un tiempo en cada caso mora también como aquello surgido a la luz en el desocultamiento... Surge, en la medida en que es traído aquí o producido por el hombre» (334). 'Lo presente mora un tiempo', eso es movimiento; todo lo demás es representación; lo primero es caducidad —que tiene que ver con su filosofía primera—, todo lo demás, prestancia, que es a lo que se reduce su segundo periodo. Pues tanto 'ser' como 'entes' son representación, Heidegger se mueve siempre en ese terreno, jamás en el del movimiento. En el mismo texto hace afirmaciones desesperadas como: «debemos pensar el ser de modo tan esencial... que soporte y acuñe al devenir»(309); pero el ser es ser A, ser B, es representación y el movimiento no lo es: lo primero es lo que se escribe en los libros; lo segundo lo que se vive. Anaximandro habla de lo primero; la filosofía de Heidegger es interesante sólo en el reino de la presencia, pero la presencia de lo escrito, por eso se vale de la exégesis para dárnosla. El ser que busca su filosofía es el intento de dar a la palabra un fulgor que ve desaparecido en la representación habitual. Por eso se acerca a la poesía, porque allí lo encuentra. Pero el poeta halla la prestancia por medio de la relación entre unos términos y otros, relación entre iguales, democrática; no hay debajo de un concepto ningún ser iluminándolo. La 'diferencia' es importante en el arte porque da lugar a la prestancia, pero es diferencia horizontal, no vertical: «La diferencia de ser y ente, en tanto que intercisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas: En resolución reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y a la reunión de lo sobrevenido y la llegada»(*Ident* 141); es la «callida iunctura»(*Ep pis* 46), que Horacio logra con la forma o relación y el fondo o sentimiento. La diferencia da lugar a una sensación de movimiento, pero todo esto, tan interesante, es arte, no *fysis*.

integración dialéctica en Heráclito

Seguimos nuestra marcha; ahora tenemos de compañero, a través de los siglos, a un amigo, Heráclito. En él el concepto de '*fysis*' alcanza la madurez; pues no ha sido un regalo que el idioma ha hecho a los griegos, sino una idea que

ha tenido que irse elaborando. Partimos del animismo y así fue su concepción en el comienzo, pues la primera vez que hallamos escrita esta palabra la encontramos en su ámbito, los dioses y la magia (*Odisea* 10 302). Ése es nuestro origen y todo lo que a partir de ahí la humanidad ha ido consiguiendo ha sido a costa de grandes esfuerzos. Con el concepto de '*fysis*' Anaximandro, Heráclito y seguramente otros desconocidos pretendían juntar lo que estaba escindido, por eso hemos visto que el primero introduce, al parecer extemporáneamente, términos mundanos en su sentencia, y lo mismo el segundo: «es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en *lo común* a todos, tal como un *Estado en su ley*, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina»(22 B 14); justitificando así esta inclusión, que no se refiere a ningún dios particular, pues «este mundo, el mismo para todos, *ninguno de los dioses* ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá *en tanto fuego siempre vivo*, encendiéndose con medida y con medida apagándose»(22 b 30). Se nos propone, pues, algo inmanente que hace física también la cultura, al contrario de lo que dice después Aristóteles, que tiene en cuenta la procedencia del movimiento, inmanente y trascendente, para diferenciarlos; pero con el concepto de 'agencia' esa separación desaparece, pues por ejemplo, una casa, cuando se construye se parte de un proyecto que no es de ella sino del agente, ella no cuenta más que en cuanto es praxis, cuando se esta haciendo, y en cuanto vivienda, cuando se está habitando. Hacerla a ella misma agente es insensatez y lo mismo cualquier otro objeto artificial. El concepto de *fysis* como movilidad agenciosa hace que pueda considerar desde mí mismo toda movilidad. Si esta totalidad era necesaria entonces, ahora, después de tantos siglos de representación analítica: psicológica, neurológica, sociológica, metereorológica astronómica —lo que Schiller denunciaba es poca cosa comparado con lo que hay que denunciar— es mucho más necesaria; sin contar la fundamental separación alma-cuerpo, que nos parte en dos de un tajo. Heráclito consideraba la totalidad humana y cósmica cognoscitivamente —lo cual da lugar a la ciencia— y vivencial o filosóficamente, la antestaba con la imagen del «fuego siempre vivo». Propone la filosofía como modo de vida (B112), basada en el conocimiento de sí mismo (B101), desprecia la enajenación (B87), rechaza lo invisible o metafísico (B55), ve que la vitalidad está en el presente (B106), su religión es racional (B86), admite las Bacanales (B15). Había nacido y vivía en Éfeso —cerca estaba Lesbos, donde vivía Safo otra gran totalizadora—, y a donde siglos mas tarde llegó Pablo, portador de una nueva escisión y extrañamiento: «Vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados en los que en otro tiempo habéis vivido, según el modo secular de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, bajo el espíritu que actúa en los hijos rebeldes... pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida.... y esto no os viene de vosotros, es don... que Dios de antemano preparó...»(*Efesios* 2 1). La escisión que Heráclito denunciaba era juego de niños, comparada con esta nueva. Era una vuelta al animismo, que había sido vencido en Grecia; «malos testigos son los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras»(B 107), todo se deforma, pues «las almas huelen al Hades»(B 98), apestan a infierno y a trascendencia. En todas las doctrinas hay algo de verdad, de lo contrario no se sostendrían, y en el deísmo hay vida espiritual, pero sucede que se utiliza como cebo para montar estructuras de poder que alienan y enajenan. El Jesús evangélico hablaba del «reino de los cielos», que también es

fysis, pues se lo concibe como nacimiento y crecimiento: «Es semejante el reino de los cielos a un grano de mostaza que toma uno y lo siembra en su campo»(Mt 13 31). El movimiento no es representación; los representistas siempre se opondrán a los movilistas, para éstos es *fysis*, nacer y crecer; el movimiento no puede representarse, por lo tanto *fysis* es irrepresentativa, por eso «a *fysis* le place ocultarse»(B123), por eso queda tan fácilmente suplantada por la muerte, no es una cosa representable, es movilidad inasible, por eso la representación sólo puede servir de acercamiento, cuando no hace lo que suele, ocultarla más. Para evitarlo, el discurso de heráclito pretende decir que es verdad lo que él dice y mentira lo que dicen sus opositores, pero no se vale, o no se vale del todo de la representación, sino también de la intuición, como en el arte, que relaciona pero no deduce, pero intentando también hallar la verdad. Anteriormente hemos denunciado la actitud de Hegel y Nietzsche de tirar por la calle de en medio haciendo una filosofía emotiva y no representativa. En Heráclito es diferente, porque lo que nos da no es un razonamiento seguido, sino aforismos, que son más intuición que representación, que huyen del análisis representativo, como adivinaciones o chispazos iluminadores, en los que se alcanza a relacionar dos cosas, pero no con ellas una tercera, que sería la causa. No sabe, y tal vez no le importe, el por qué, lo vive así y por eso sabe vivencialmente. El trabajo de explicarlo tenía que haber recaído en sus sucesores, ¡si Aristóteles hubiese sido su discípulo en lugar de haberlo sido de Platón, la humanidad hubiese cambiado!; se conformaron con llamarle 'el oscuro'. Para descubrir algo nuevo no hay otro método que la intuición, el razonamiento viene después, para justificar los hallazgos. «Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es»(B18); por eso la intuición es el medio que, como el del oráculo de Delfos, «no dice ni oculta, sino indica por medio de signos» (B93), esboza, abre caminos —*fysis*—, prepara el trabajo de la representación. «El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre»(B57). Esta manera de decir, usada como representación —en el poema, en cambio, hemos visto que nos da la vida misma— nos acerca más a la realidad vivencial que la representación, por eso se emplea también en el Evangelio, cuando no es desvirtuado por la teología: «es semejante el reino de los cielos al fermento que una mujer toma y lo pone en tres medidas de harina hasta que todo fermenta»(Mt 13 33). Se trata en los dos casos de la misma forma: una combinación del 'ante' símbólico y el 'contra' de la dialéctica día-noche y fermento-harina; en ambos, pues, 'ante contra sentido'. Heráclito y Jesús buscaban lo mismo, aunque el griego era filósofo y estaba más interesado en la praxis, y el galileo era místico, pero ambos intentan desbaratar el tinglado, los dos son buscadores, osados aventureros, rompedores de barreras. En ambos está la base para una religión sin opresión, los dos construyen sobre roca viva, aunque los siglos hayan dicho otra cosa y el edificio que construyó Jesús se haya hecho catedralicio; en estas cuestiones, como en la geología, el progreso es lento.

Heráclito denuncia a los que están 'dormidos', es decir, los que viven según las convenciones heredadas, 'drogados' diríamos hoy, con la connotación que le ha dado Marx al calificar el deísmo 'droga del pueblo': «A los demás hombres les pasa inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que le pasan inadvertidas cuantas cosas hacen cuando duermen»(Bl). Él pretendía totalizarlos o entrañarlos: «Para los despiertos hay *un mundo único y común*, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno *particular*»(B89); alienados en

ilusiones o sepultados en la enajenación, no pueden abrir los ojos y mirar la realidad. Tenemos así una cualidad nueva de *fysis*: su carácter desextrañador; desde que estoy en esta investigación, cuando voy a la Casa de Campo y veo árboles, agua, gaviotas, me encuentro físicamente entrañal con todo ello, su movimiento lo vivo como mío, como en baile único. 'Despierto' es el que ha pasado del extrañanmiento a la sabiduría; pero alrededor no hay más que muerte: «El hombre en la noche *enciende para sí una luz*, cuando se han apagado sus ojos; *viviendo toca al muerto*; *despierto toca al que duerme*»(B26). «*Muerte* es cuantas cosas vemos al despertar; *sueño*, cuantas vemos al dormir»(B21). Del sueño a la muerte y de la muerte al sueño, esa es nuestra existencia. Por ello critica también a los pensadores contemporáneos, sobre todo a Pitágoras, «iniciador de fraudes»(B81), con quien llega a este nuevo saber filosófico, cuyo objeto es precisamente la liberación del deísmo, toda esta vieja mercancía: el temor, el alma y el dios, la trascendencia; «con lo que extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios»(B129). Aristóteles ha calificado de 'afísicos'(28A26) a estos filósofos de la inmovilidad, como son también Parménides, Platón y Heidegger, que podríamos diferenciar de los metafísicos, que intentan una componenda: Anaxágoras, Empédocles, el mismo Aristóteles, Zubiri. A todos ellos se opone Heráclito, en quien no hay más que inmanencia física, podría haber afirmado: «mi reino es físico». En una ocasión se estaba calentando al fuego, unos, que debían ser metafísicos, se quedaron parados; él los animó: «pasad, también aquí hay dioses»(Ar *Part an* 645a); pues estaba la divinidad de la *fysis*, que precisamente el fuego simboliza. Fue el escándalo de la filosofía de la antigüedad. El representismo necesita la inmovilidad, puesto que todo se mueve, agarrémonos a las representaciones que son inmóviles y divinicémoslas. Yo me muevo, me fijaré en un alma o conciencia tan inmóvil como mis representaciones, así me defenderé del tiempo, pues la vida como movimiento ni la sospechan; quieren permanecer y la vida se les va, es todo lo que saben sobre este asunto. Conciencias representadoras, a eso quedan reducidos. Por eso Platón inventa sus ideas y Aristóteles ata el movimiento haciéndolo cambio accidental, la sustancia intocada. Pero uno se siente a sí mismo movilidad, fluir que es fruir, eso es la vida. Tenían que haber pensado: la representación no es más que una tarea a la que estoy obligado para aprehender el mundo, pero yo no lo soy, no soy cosa, soy movilidad, y cuando vivo y no represento es cuando la vida es más honda. Tenían que haber diferenciado el vivir del representar y alegrarse de que la vida por ser móvil sea irrepresentable. Pero ellos viven en un mundo de cosas, ellos mismos otra cosa más, tienen miedo por ellas y por ellos mismos, por eso Platón tergiversa el pensamiento de Heráclito: «Comparando *las cosas* con la corriente de un río, dice que en el mismo no nos bañamos dos veces»(*Crát* 402a); «según Heráclito... todas las *cosas* se mueven como corrientes» (Teet 180c). Pero la *fysis* de que hablaba Heráclito no es cosa:

> A) «Sobre quienes se bañan
> B) en los mismos ríos
> C) afluyen aguas distintas y otras distintas» (B12)

El agente es A) y se dice de él que la misma situación es vivida de modo diferente cada vez. Se produce aquí la confluencia de lo igual y lo diferente,

esta vez de modo sucesivo, que es la obsesión de su pensamiento. Dice lo mismo tomando como antesentido el fuego: A) «El sol B) cada día C) es nuevo»(B6); y sin antestar: «A) Fysis B)cada día C) es única»(B106). Cuando se entiende el pensamiento de Heráclito desde la representación y no desde la vida o movilidad, se desvirtúa, y eso fue lo que sucedió, lo comprendieron mucho más tarde los epicúreos, que valoraban también más la vida que la representación. Un sedicente discípulo que, como todos sus contemporáneos, entendía a Heráclito representativamente, «llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía el dedo» (Ar *Met* 1010a), pues se imaginaba que las representaciones se le quedaban inmediatamente anticuadas ante el fluir de lo representado; es la misma interpretación, cosista, de algo vital. Que las cosas se mueven, no hace falta ser un lince para verlo: un máquina se estropea, un niño crece; pero no se mueven a tal velocidad que la representación no las alcance. Pasa además que 'las cosas' están generalmente acabadas y su movimiento es para deteriorarse, por eso este representismo es pesimista. Pero ese no es el sentido de la movilidad física, que no es ese 'panta rei' o 'todo fluye' que también Platón (*Crát* 402a) entiende como caducidad, sino que tiene el sentido del nacer y crecer, no del perecer, que los deístas necesitan para vender su talismán de la trascendencia imperecedera e inmóvil.

En *fysis* se da, como hemos visto, necesidad y azar: el sol, que era nuevo cada día, *«no sobrepasará* sus medidas; si lo hiciera, las Erinias, ejecutoreas de la justicia, lo reducirían a ellas»(B94); la vida es «fuego *siemprevivo*, encendiéndose según medida y apagándose»(B30), nos recuerda que el proceso vital es siempre hacia delante, el moribundo entregando la antorcha al reciennaciente para que el fuego no se apague; también la regresión, estamos en el cosmos y vivimos en su movimiento circular, integrados en «las estaciones que producen todas las cosas» (B100); y se las llevan, nos renuevan, nos hacen vivir a la vida y morir a la muerte y renacer. Pero la necesidad se entrelaza con el azar: «Azar y necesidad les dan a los hombres todo,»(fr 8), le dice a Pericles Arquíloco, al que nuestro filósofo cita; en esta dialéctica es sin ninguna duda dominante el azar: «Como polvo esparcido al azar (es) el cosmos, el más hermoso»(B124), una situación de hecho, contingente, que podría haber sido de otra manera; desde la situación actual se es finalista: todo se orientó a esto, pero 'esto' podría ser otro. «El tiempo es *un niño que juega*, que mueve sus peones, de un niño es el reino»(B52); la infancia es pura movilidad irrepresentativa, y más todavía si está jugando, liberación completa de la necesidad. Nietzsche habla de «la inocencia del devenir «(*Cre* 69) y hace el azar niño: «dejad venir a mí el azar: es inocente como un niño»(*Zar* 247), de reminiscencias evangélicas: «Dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo estorbéis, porque de ellos es el reino de los cielos»(*Lc* 18 15), en donde el destino es olvidado; y la movilidad universal es juego en la *lila* hindú pero Heráclito va más lejos juntando ambos conceptos: *fysis* es la pura gratuidad del azar.

Es necesidad azarosa, en cuyo movimiento se da la dualidad dativo/receptiva, de la que también da cuenta Heráclito. Hemos visto que en los físicos en general se habla de la dualidad de contrarios, pero es únicamente Heráclito quien los hace complementarios y habla de su mudanza e integración. Cuando se dice sólo de '*contrarios*' nos hallamos en el extrañamiento y la separación; los contrarios de las cosas son degradación de una *armonía* contradictoria

superior: la dación/recepción, pues las pobres están contradecidas y separadas; la vida, en cambio es integración, y el viviente es capaz de ver el cosmos como integración, vitalizándolo. El extrañamiento hace de la complementariedad contrariedad, el extraño vive escindido como cosa. Podemos verlo como *retorno* o vuelta del entrañamiento al extrañamiento y viceversa: «Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al *cambiar* son aquéllos y aquéllos, *al cambiar* son éstos» (B88); no se trata aquí de un proceso, que no anda al revés, tiene que cambiar, va en los dos sentidos: el dia se hace noche y la noche, día. El entrañamiento puede mudar en extrañamiento y al revés, la vida se cambia en muerte, y al revés. 'Como lo mismo', confundidos, están en nosotros, extrañándonos. También los contrarios extrañadores pueden ser des-integración: «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres, a unos ha hecho esclavos, a otros libres «(B53); es la constatación de un hecho objetivo, que la lucha separa poniendo a cada uno en su sitio. Lo mismo, en el aspecto subjetivo: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de éstos» (B62). Es la versión intra personal del B88, interpersonal, la separación se muestra claramente como extrañamiento: inmortal-mortal es no ser ni una cosa ni otra, pues ambas son excluyentes, lo mismo que vivir la muerte o morir la vida, que es 'desmorirse' y desvivirse; mejor es morir la muerte que vivirla. Cuando se habla de *complementarios* nos hallamos en la integración, que puede ser simultánea o sucesiva. «Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son *una sola cosa»*(B57). Hesíodo dice que la noche es madre del día, pero también el día lo es de la noche, la mudanza es en los dos sentidos y hace a lo uno lo otro: sucesión que hace el retorno. Pero Heráclito es sobre todo grande en el entrañamiento como conversión simultánea, en donde consigue un anchor y hondor jamás logradas por nadie.

Anaximandro decía que «*pagan* la culpa unas a otras y la reparación de la *injusticia»* viendo el cambio sucesivo; Heráclito hace de las dos simultánea mismidad:

> «Es necesario saber que la guerra es común, y *la jusiticia discordia* y que todo sucede según *discordia y necesidad»* (B80)

No se trata de *pasar* de la la discordia a la justicia —en el retorno se pasa, en la integración se mantiene—, pues la justicia misma es discordia y la discordia justicia; estando en la justicia ya estás en la discordia. Estas afirmaciones escandalizaban a Aristóteles, porque las veía sólo desde su lógica representativa. Para entender a Heráclito hay, en primer lugar, que darse cuenta de que se vale de la intuición tanto como del razonamiento, por lo que 'justicia' y 'discordia' son los aquendes de una antestancia que tiene de allendes los dos complementarios vitales. Podríamos escribir así esta sentencia: «Es necesario saber que la dacion/recepción es común, y la recepción dación, y que todo sucede por la dación y la recepción». Pero aún asi, 'la dación es la recepción' no sería asumible por Aristóteles, que nunca ha visto más que 'contrarios' en la doctrina de Heráclito. «Es imposible que un indiviuo quienquiera que sea, crea que *lo mismo es y no es*, como algunos piensan que

Heráclito dice» (*Met* 1005b). No lo había leído, se había contentado con los chascarrillos que correrían en la Academia sobre el efesio, pues Platón habla siempre de él con sorna. «Seguramente, alguien que preguntara de este modo habría obligado al mismo Heráclito a reconocer en seguida que es absolutamente imposible que los enunciados *opuestos* sean verdaderos del mismo sujeto. Pero el abrazó esta opinión sin caer en la cuenta de lo que decía»(1062a); y uno piensa en alguno de los diálogos de Platón en los que Sócrates hace callar al contrincante. Pero aquí el silenciado hubiese sido Aristóteles, pues es verdad que el día y la noche —siempre se consideró al primero masculino y a la segunda femenino— son lo mismo porque aquí no se trata de la re-presentación 'día' que se corresponde con el objeto día y la re-presentación 'noche' que se corresponde con el objeto noche. Representar es manipular fotos de cosas, no las cosas mismas; Heráclito no manipula el día mismo ni la noche misma, pero tampoco dos representaciones inertes sino la de una acción y la de una pasión, cuyo juntamiento hace la vida. Como su visión no es representista 'ser' equivale para él a 'hacerse': Yo, que era dación, me hago recepción; tú, que eras recepción, te cambias en dación. Por lo tanto, yo soy tú, pues soy lo que tú eras, y tú eres yo, pues eres lo que era yo. Cuando se trata de retorno es más fácil entender la mismidad heraclítea, pues en ella sucede una cosa y después la otra; en la integración son simultáneas. En el paseo de después de comer, veía ayer en la Casa de Campo a una pareja contemplándose abrazados: no eran 'uno' como quiere desesperadamente el anhelo, se sentían dos, pero él era ella y ella era él, se veía en sus miradas; había simultaneidad. De esto es de lo que habla Heráclito y lo dice de la manera mejor que se puede, porque no busca representativamente este lado y este otro, sino la conversión de lo uno en lo otro, su transfiguración. Y se vale de ejemplos en los que nadie había sido antes capaz de ver lo que él. «El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo» (B60); nos podemos imaginar a dos personas, una subiendo otra bajando, las dos hacen el mismo camino, hacen lo mismo, como en el ejemplo de aserrar del médico físico. Lo que hacen y los convierte en totalidad se antesta aquí por un camino. También: «El camino recto y curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo»(B59); es cilíndrico y hace camino recto, los dos lados vitales unificados se figuran en la máquina. Estas son imágenes franciscanas para experiencias muy vitales. Debía tener un volcán dentro, no podía servirse de la representación para sus vivencias, se entregaba a ellas apasionadamente, y necesitaba expresarlas como las vivía: «Difícil es combatir con el corazón: pues lo que se desea se compra al precio de la vida»(B85); así hablaba él o escribía. Esta es la única filosofía que vale la pena, para dejar un mundo un poco mejor del que uno se encontró, lo cual, por otra parte, nadie tiene que agradecer, porque el que filosofa de este modo, no lo hace por los demás, sino porque se ahoga si no encuentra otra cosa. La filosofía del maravillarse y del ocio, de que habla Aristóteles (*Met* 982b) no es la de Heráclito.

Seguimos en el meollo de su pensamiento, que consiste en haber juntado el movimiento y el entrañamiento en la armonía de contrarios. El movimiento es la vida misma, uno no se mueve para complementarse o completarse; siempre se ha dicho que es carencia, que sólo se mueve el que necesita algo, de lo contrario se está uno rubicundamente quieto, la ceniza del puro cayéndole sobre el

pecho; si uno lo tiene todo, ¿a qué moverse, con el trabajo que cuesta?, la esfera redonda e inmóvil de Parménides es su mejor figura. Representismo, filosofía de la inmovilidad, deísmo, opresión, extrañamiento, todo eso va junto, filosofía del uno. Fysis, que también es una, es movilidad dual, y la labor de Heráclito consiste en mostrarlo, y cómo se relaciona el movimiento y el entrañamiento. «De aquello con lo cual más *continuamente* están *juntos divergen*»(B72). Se juntan porque divergen, hay aquí el movimiento de estar juntos continuamente divergiendo, y el diverger es el estar juntos y el movimiento es al mismo tiempo lo uno y lo otro. Mi juntarme a ti es mi separarme y separándome me junto y sólo me junto para separarme y me separo para juntarme: el movimiento dualiza y la dualidad mueve.

«No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y la lira»(B51).

Al diverger se converge, porque el otro tiene lo que me falta a mí para el completamiento; y esto sólo se puede entender viendo los dos lados como complementarios. 'Al diverger se converge' y para diverger tienes que acercarte a algo que converge, pasar de A a B. En A no tienes nada que ver con nadie, te juntas a B y diverges, y esta divergencia es lo que hace que B la quiera para sí, porque es una divergencia que le complace, porque con ella B tiene lo que le faltaba, estaba aburrida de tanto converger y ahora puede hacer las dos cosas, y lo mismo A, que no ha tenido que hacer otra cosa que salir de sí y eso es precisamente la convergencia con B. Estando juntos AB si se da el caso de que A sale de sí y B lo recoge, en sí tenemos la integración, en la que B se completa con A. ¿Y A? Se queda ahora convergida, ya no necesita diverger, pues lo hizo una vez y están ahora los dos machihembrados. Entonces es convergencia la divergencia desde acá y la divergencia convergencia visto desde allá. Pero no se van a quedar quietos y empotrados, necesitan diverger y converger, para lo cual es necesaria la movilidad. La divergencia se hizo convergencia, la convergencia divergencia, pero no del todo, necesita un proceso que vaya aumentando esta reciprocidad. Además, también la convergencia quiere diverger, es aburrido estar siempre convergiendo y la divergencia se pone también a converger. Así, el proceso se diversifica y después nos volvemos cada uno a nuestra diferencia. Puesto que diverger es para converger y converger es para diverger, la soledad es para la integración; la integración hace el movimiento que la lleva a la plenitud, la satisface y la acaba. Siguiendo con la sentencia, en el arco, en el momento de disparar, hay un estirar hacia atrás que es un lanzar la flecha, cuanto más hacia atrás —sin rebasar una cierta medida— más hacia delante; si el arco esta flojo, la flecha no sale, cuanto más hacia mí —recepción— más hacia fuera —dación. Después, el movimiento de extender de antes es el del volar de ahora, aquél se cambió en éste, se trata ahora de mudanza; el entrañamiento de antes dio lugar al movimiento de ahora, como el coito da lugar al nacimiento, movimiento causado por el entrañamiento. Hubo un momento en que armonizaban contradiciendo, era el momento más vital; el movimiento ahora es consecuencia. Complementarios siempre, aun estando lejos la flecha, el arco sigue siendo el origen de su fuerza. Lo mismo sucede en la lira, la cuerda tensa da la nota, cambia la tensión y la nota cambia; esa nota que vuela es como la flecha. Y todo

esto dicho en el respecto sexual vale para el genérico.

Heráclito antesta a veces la movilidad entrañal que es *fysis* como 'dios': «El dios: día noche, etc»(B67); un dios real no puede ser ambos lados, con un dios así yo me haría su fiel; el dios se pone siempre arriba y pone abajo a la criatura; pero para Heráclito «poner aparte es poner al lado»(B122). En él es pensada por primera vez la dualidad vital como igualdad; si no hubiera venido luego la reacción deísta, que alcanza su culminación con Platón y el cristianismo, tendríamos ya desde entonces un pensamiento rector dual, masculino/femenino, esencialmente democrático. Por otra parte, la mismimidad heraclítea va más allá: la *paridad*, como en el coito, mi dación es su recepción, mi impulso hace sus lamentos y estos aumentan mi impulso, una y otra cosa son lo mismo visto por el uno y el otro lado. Lo que con este término significamos no es cuantitativo sino vital y nadie ha hablado nunca de ella, a no ser Lao Tse, como veremos. Mediante Heráclito podemos calificar el coito en 'par': cuando la dación y la recepción son lo mismo e 'impar', cuando no lo son y cada uno labora sólo para sí mismo. Ello hace también posible la sentencia evangélica: «Yo y el Padre somos una sola cosa»(Jn 10 30), que también Aristóteles hubiese rechazado y que los teólogos interpretan como que el Jesús hombre es dios; con igual razón pudieran haber dicho lo opuesto, que es lo verdadero: que el dios Padre es el hombre Jesús, pero eso no le es posible al autoritarismo deísta. La mismidad en la unión espiritual la han sentido todos los místicos de todas las religiones, aunque es tal vez la hindú la que llega más lejos: «Este atma es Brahma»(*Up* 135); sin embargo ni aun ellos han sido capaces de decir: «Brahma es este atma», pues siempre se considera que la dación está en la criatura y la recepción en la divinidad, y curiosamente —el mayor expolio hecho a la feminidad— esa recepción se considera masculina. Es por lo tanto sólo Heráclito —con Lao— el único que ha sido capaz de pensar y seguramente también vivir el entrañamiento como mismidad en los dos sentidos y a la misma altura, en relación horizontal, como dos amantes, lo cual resulta imposible para el deísmo vertical. Hace también *fysis* a 'Zeus': «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus»(B23); no quiere, porque Zeus es trascendente; quiere, porque es lo divino. También puede ser vista como 'lo uno': «Es ley, también, obedecer la voluntad de lo uno»(B33); personalizándola con la voluntad. También gobierno universal: «Una cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas por todas las cosas»(B41); en donde la inmanencia es clara. El mundo humano se mueve dativa/receptivamente en sentido entrañal y extrañal: «Para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras que para los hombres han dispuesto que unas son injustas y otras justas»(B10»); sucede en el mundo lo que tiene que suceder por necesidad física inmanente. La sabiduría consiste en: «De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas»(B108); *fysis* es inmanente, pero no es las cosas mismas, sino su movilidad dual. Con lo cual entramos en el planteamiento realmente físico de la dualidad, que hasta ahora hemos referido más bien a la vida. 'Fysis' no me saca de la humanidad y además me extiende a la naturaleza y al cosmos, y en ese sentido parece un concepto más amplio que el de 'vida' que, en cambio, tendría mayor comprehensión; el primero sería superior al segundo, como 'animal' lo es a 'persona'. Y si decimos que la humanidad es animalidad racional, lo mismo podríamos decir que la vida es '*fysis* humana', lo cual sería plenasmo, otra no hay. Pues también podría

decirse, al revés, que el concepto de 'vida' es de mayor extensión, pues el darse y recibir respecto a la naturaleza y el cosmos es una dación/recepción particular del darse y recibir en que consiste la vida, que es todo lo que tengo. En realidad ambos conceptos significan lo mismo, pero el de 'vida' destaca más la dimensión ancha y el de '*fysis*', la honda. «*Todo sucede según discordia*»(B8), dice Heráclito de manera escueta pero llena de contenido, la discordia es concordia y lo hace todo; el entrañamiento, que considerábamos vital, Heráclito lo convierte en físico. Heráclito es el pensador más osado: el universo entero, un infante con su madre o una pareja de amantes. Esto nadie lo había dicho antes: «De cuantos he escuhado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas»(B108), es *fysis*, el entrañamiento reinando.

El fuego es «siemprevivo»(B30) porque es el entrañamiento móvil o la movilidad entrañal misma, por eso es la mejor imagen de *fysis*. No puede considerarse sólo antestancia de la vida, como ella, es integración, si no recibe alimento no puede darse la llama. No hay en él inmovilidad, convierte lo que es y lo que no es en llama siempre nueva, hace móvil lo quieto, transfigurándolo en llama: «Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y todas las cosas con el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro»(B90). Se señala así la contraposición entre el mundo representativo y la movilidad vital, y la conversión de lo primero en lo segundo, la vida venciendo a la muerte. No es una imagen inerte, es la movilidad dual misma, pues nosotros somos fuego en la cala vegetativa y en la humanativa y la naturaleza y el cosmos también, por lo tanto no se trata de una imagen que sólo externamente diga lo que pretende. El cristianismo dice que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Jesús y para justificarlo tiene que contarnos una historia, pues en sí el pan y el cuerpo y el vino y la sangre sólo tienen semejanza externa. El fuego, en cambio, es el movimiento dativo/receptivo mismo, la vida. El pan se da, pero no es la dación, y se recibe, pero no es la recepción; y lo mismo el vino; son cosas inmóviles que necesitan del sacerdote y la creencia. El fuego, en cambio, resume en sí la dación misma, no tiene nada que ver con las representaciones mundanas, no hay en él ninguna sustancia, ningún principio, ninguna esencia, hace de todo eso movilidad vital; no impone, no domina, nos regala su calor y su luz. Podríamos adorarlo, haciéndolo vida y *fysis*, y bailar alrededor y que una pequeña llama estuviese en nuestra comunión. Siempre ha sido símbolo sagrado, y se mantiene en las iglesias, pero olvidado en el oropel representativo de las imágenes; un templo con una llama en el centro — no en un altar presidiendo— para indicar la totalidad en la que nos convertimos, sería la mejor manera de figurar democráticamente la vida.

§ 23. *Integración en Aristóteles*

Había pensado comparar ahora —como en *Poética*— los estudios que hace Heidegger de algunos fragmentos de Heráclito con los míos. En ellos pretende que '*fysis*' y 'logos' son lo mismo, para lo cual traduce este último concepto como 'reunión', lo cual es, en cierto modo, la aceptación de la integración y el entrañamiento físicos. Son análisis complicados, hechos a partir de traducciones propias a la medida; desistimos y continuamos nuestra marcha. La cumbre es Heráclito, con él constatamos que la filosofía, como la humanidad, alcanza la mayor vitalidad en la infancia. Hay más filosofía en su pensamiento —quince páginas escasas— que en todos los siglos y milenios posteriores. Desde él podemos contemplar la evolución posterior, y determinarla desde su concepción de *fysis* como *movilidad dual*. Hemos llamado representismo a la filosofía que se opone a la vital, ahora podemos determinarlo con arreglo a esos tres criterios. A la que admite otras instancia aparte de *fysis*, le llamamos metafísica; a la que supedita la movilidad a la representación, ontología; y a la que no admite la dualidad y es unilateral y vertical, teología. Estas sus tres ramas están relacionadas, pues la metafísica, que reduce *fysis* a 'naturaleza', haciendo extrafísicos la cultura y lo 'sobrenatural', suele ser ontología o filosofiía del ser, en la que uno es el supremo. La filosofia que nació con Heráclito era móvil, dual y física y la que le sigue —salvo excepciones— es meta-onto-teología, lo que muestra el esfuerzo ingente de Heráclito por cambiar lo que luego por inercia volvió en seguida al punto de partida. Desde él vemos la historia de la filosofía como reacción y vuelta a la opresión y al extrañamiento. Nos la muestra como originalidad, aventura; habrá habido antes otros muchos intentos acallados todavía más pronto y de los cuales no tenemos noticia. Se habla de 'los presocráticos' igual que de 'la generación del 27' como si la filosofía y la poesía vieniesen en hornadas, pero tanto la una como la otra se dan sólo en el esfuerzo y la soledad. En el caso de los primeros, el único agonista es Heráclito, el coro de los otros a mil kilómetros; y en el segundo García Lorca, a igual distancia. La vuelta a lo anterior comenzó en los mismos 'presocráticos', por lo que ese nombre no es adecuado, pues pretende una inexistente unanimidad en el pensamiento anterior al de Sócrates; tampoco les viene bien el de 'físicos', puesto que algunos no lo son. El único filósofo que mantuvo la idea de *fysis* como movilidad dual, a pesar de todo el representismo que hay en su filosofía recibido de Platón, fue Aristóteles. Si lo comparamos con su maestro con arreglo a los criterios anteriores vemos, que se mantiene en la inmanencia física, pues aunque su 'motor inmóvil' es un recurso para explicar el movimiento, la idea de una divinidad creadora y sostenedora del cosmos es ajena por completo a su pensamiento; a pesar de su sustancialismo, concibe móvil *fysis* y el movimiento está en la base de su sistema; y su filosofía es dual: sustancia accidentes, forma-materia, acto-potencia, movedor-movedizo, las

primeras ontológicas pero la última, física. Platón —excepto en el eros— es metafísico: las ideas son entes extra-físicos; es esencialmente ontológico: el movimiento está de él ausente. Esto demuestra que, a pesar de no haberlo entendido a veces, Aristóteles está más cerca de Heráclito que de su maestro. Se separa de él al hacer física sólo la naturaleza y el cosmos: «Heráclito dice 'lo opuesto es lo que conviene' y 'la armonia más hermosa procede de tonos diferentes', y 'todo nace de la discordia»... pero dejemos los problemas que pertenecen a los *físicos*... y consideremos, en cambio, los *humanos»(Ét nic* 1155b). Físico es todo cuanto puede ser humanizado, en cualquier ámbito; fuera queda sólo su representación, pues para representar algo hay que verlo desde fuera, pero la representación o 'ser' no es más que una mala copia; en la *fysis* misma no hay ningún 'ser'. El mismo acto de representar también es físico; tan sólo la representación misma no lo es. En otro tiempo pensaba yo que era física la naturaleza y representativa la ciudad; mas la prueba de mi error es que se puede hacer arte y eros y praxis tanto en la una como en la otra, bien es verdad que en la naturaleza un poco mejor. Hemos visto que ni en Anaximandro ni en Heráclito existía tal separación, pues *fysis* es movilidad dual, es decir, la vida extendida a lo vegetativo, al mundo, a la naturaleza y al cosmos, es decir a todos las ámbitos de la actividad humana. Esa división entre lo físico y lo cultural y humano le viene impuesta a Aristóteles de los sofistas: «La mayor parte de lo justo según *nomos* (convención) es contrario a *fysis*... Lo conveniente establecido como tal por las *leyes* es *prisión de fysis*, mientras que lo establecido por *fysis* es libre» (Antifonte en Marzoa 107). Se contrapone aquí violentemente '*fysis*' y 'ley'; pero la ley es física en cuanto a su promulgación, puesto que es algo que alguien da a los ciudadanos, que la *reciben*; y en cuanto a su funcionamiento, pues regula la unión, por eso Heráclito decía que «todas las leyes se nutren de una sola, la divina»(B114), la convivencia es lo que da vitalidad a la ley. Pero los sofistas dicen que no es 'natural', que es una convención de los hombres; que igual que es así, podría ser de otra manera, que por eso en cada lugar hay leyes distintas, en cambio las de la naturaleza nadie las ha puesto y son siempre las mismas. Nosotros, por el contrario, consideramos que cuanto más humano es algo más físico es, que la divinidad le viene de la humanidad.

Así podría ser también entendida la famosa sentencia del sofista Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son»(Platón *Teet* 152a); viéndolo no en el sentido relativista de que no existe *la* verdad, sino en el vital de que la verdad sólo es válida en filosofía cuando es *mi* verdad. Podría ponerse así: «El darse y recibir vitales son la medida de todo», pues ése es el sentido del concepto de 'agencia'. En cuanto a las leyes, es verdad que las hay autoritarias que el legislador no da sino que impone y que extrañan la convivencia, son antivitales y antifísicas, pero ésas no merecen el nombre de leyes. Volviendo a la cita de Aristóteles, pertenece a una investigación sobre la amistad; dice a continuación: «hay amistad cuando la simpatía es *recíproca»*; para lo cual es necesario que uno se de y el otro lo *reciba* y viceversa, es decir tiene que haber la armonía de opuestos de que habla Heráclito. Por lo cual Aristóteles no tendría que haberlo descartado para explicarla; entonces obtendría un resultado mejor que el ñoño y moralista que alcanza: «la amistad perfecta es la de los hombres *buenos* e iguales en virtud» (1156b).

La dualidad *sustancia-accidentes* es ontologica, puesto que su objeto es presentar la ontología: «Hay una ciencia que estudia lo que es, en cuanto que *algo*

es y los *atributos* que por sí mismo le pertencen» (*Met* 1003a). No se trata aquí de *fysis* sino de representación, *«algo que es* se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola *cosa* o una sola *fysis*» (ib). Y *fysis* se considera sustancia, como en Zubiri, que aprendió de Aristóteles el cambalache que vimos anteriormente, semejante a éste: «Se llama *fysis*, en un sentido, la *generación* de las cosas que *crecen*... De lo dicho resulta que *fysis*, primariamente, en el sentido fundamental de la palabra, es *la sustancia*»(1025b), que tiene en sí misma el principio del movimiento, con lo cual éste pasa a segundo lugar; pero 'sustancia' es cosa, de ahí no puede salir ningún movimiento. Aristóteles dice que sí, que es el sujeto, por ejemplo, en 'la gaviota vuela', el sujeto realiza la acción del verbo, estamos en la representación. Pero la gaviota misma cuando vuela —cuando no es gramática ni lógica— es pura movilidad, no se vive ella a sí misma como gaviota volando; eso lo es para el observador representista, que no sabe identificarse con la grandeza del vuelo y sentirse él mismo, de alguna manera gaviota, como se siente mar bravío en Finisterre o placidez erótica junto al sol mediterráneo. Entonces la representación ocuparía un lugar mínimo, ganada por la restancia de unas olas y otras, en un caso, o la conestancia de la placidez entre la mujer desnuda y la mar, en el otro. No se reduce todo a decir: 'olas que baten' o 'mujeres al sol'; la intuición y el sentimiento me unifican físicamente, y ya no digamos la contemplación mística. Pero la mirada representista no sabe de eso: eso es una gaviota que vuela, sujeto y predicado. El sujeto es la sustancia y el predicado un accidente; la sustancia 'gaviota' puede tener otros: la gaviota *es* voraz, *es* chillona, etc. No hay aquí *fysis*, sólo ser. Tampoco puede haber integración, pues los accidentes no son más que los adornos de la sustancia, esa dama gorda y redonda de Parménides.

La dualidad *forma-materia* es también ontológica, pues de una materia se dice: 'esto es un árbol'. Lo segundo tiene poco que ver con lo primero, es idea platónica celestial que desprecia la materia, por rastrera, pesada, de abajo; lo primero, el concepto con arreglo al cual la materia es obligadoa a configurarse: 'Hazte mesa'; y ella dócilmente obedece. La forma es dación impositiva y la materia recepción pasiva. No puede haber integración, pues sólo hay actividad en la forma; la materia tiene también sus exigencias, no puedo decir 'mesa' de una cama ni de un fichero. Pero mi praxis sí puede, si en la cama nos ponemos alrededor y ponemos las viandas sobre un mantel, la cama es mesa. Los infantes son muy hábiles en esto; sobraba un balón y no teníamos porterías, nos servimos de él y de los jerseis. «¡Ha sido gol!» «¡Ha sido poste!» La forma manda sobre la materia y convierte en materia otras formas que, al quedar formadas, ya no pueden chistar. Esta dualidad no es horizontal, la forma camina montada sobre la materia. Nosotros en el arte hemos logrado unas más democráticas basadas en la intuición, no en el 'es' autoritario. La dualidad forma-materia es como la del capitán y el soldado. El primero tiene que ser enérgico, estirado, autoritario y el soldado tiene que imitarlo respetuosamente; el capitán, ejemplo y mando; el soldado recibe el troquel que el capitán le imprime y obedece. La forma depende también de la materia, un capitán no pone firmes a un tendero, no es ciega, elige a su víctima, ni idiota; pero eso no le da a la materia ninguna opción. Esta dualidad sólo tendría que existir entre personas y cosas o entre personas y animales, pero sucede en el trabajo, en la enseñanza, en el hogar, y Aristóteles consideraba al hombre la

forma de la mujer y al alma la del cuerpo. En esta dualidad autoritaria está todo el desprecio que Sócrates sentía por el cuerpo y lo sensible. Hacer de la materia forma con arreglo a la idea que se tiene en la cabeza es la creación deísta: pasividad de la materia, y que esté agradecida, pues todavía puede sucederle algo peor: que la fulmine y la haga desaparecer, que es lo que hace idealismo postkantiano. Otros hay más unilaterales y masculinistas, el mismo Platón que parece tan dulce, por eso tenemos que estarle agradecidos por ella a Aristóteles. En el que la materia a veces se impone: «Algunos cuerpos son doblegables y enderezables, como por ejemplo la caña y el mimbre, y otros indoblegables»(*Meteor* 385b); puede abrir una brecha de indeterminación y libertad: «La causa de lo accidental es la materia, la cual puede ser de otra manera de como es en la mayoría de las veces»(*Met* 1027a); puede soñar: «La materia es aquello que potencialmente es cada cosa»(1092a). Hay en ella más movilidad y por lo tanto más vida que en la forma: «Lo que cambia es la materia. Aquello hacia lo cual cambia es la forma» (*Met* 1070a), que es inmóvil. Pero yo puedo hacer de esta madera un Hermes o una Venus, que la materia elija novio; y a este árbol de la cima hacerlo 'roble' o 'retorcimiento sufriente' o 'madera para mi lumbre', etc, de esto ya hemos hablado. En realidad no cambia ni la materia ni la forma sino mi actuación, que hace de una materia *sea* una forma u otra. Lo que impera es mi praxis, las formas están a su servicio, dentro de ciertos limites, naturalmente.

La dualidad acto-potencia es también ontológica: «'*Ser*' y '*lo que es*' significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es ya claramente realizado»(*Met* 1017a). Puede decirse: 'esto es —en acto o en potencia— un árbol', el teniente es en potencia comandante, el vagabundo es en potencia ladrón... No lo es con seguridad, tal vez lo *sea* o puede *serlo* o no; no salimos del verbo ser. Pero la vida es movimiento dativo/receptivo, no lo es potencialmente, ni la mujer es potencialmente masculina ni el hombre lo es femenino, lo es o no lo es. No puede suceder que en este momento esté en potencia, vivir es darse y recibir, no cabe ninguna potencialidad; si estoy vivo soy dación y recepción en la proporción que sea, en este momento y en todos, aun cuando esté durmiendo, y en las dos calas vitales. El mundo del acto y la potencia es de la irrealidad, no es ni del ser completo ni del movimiento, prefiero la realidad que tengo aunque no sea tan buena como una potencial. Una persona es su movimiento; como es él así es ella, en el movimiento mismo se ve a la persona, el toro coloca a cada uno es su sitio; antes sólo había posibilidades, potencia, pero todo eso es engañoso, veamos su movimiento, no sus frutos, como dice el Evangelio, que es lo mismo que sus actos, sino su movimiento; no sus éxitos; cómo torea, cómo se da y recibe con el toro, eso es *fysis*, el nacer y crecer mismo; lo demás, palabrería. La potencia escatima el movimiento con la cautela: «Actúa por la potencia que hay en él» (*Repr* 736a); no, porque es *fysis* y vida, movimiento. Propiciar la actividad es ya movimiento; la tarde anterior me preparo, pero eso no me hace en potencia ya creador, pues a pesar de toda mi precaución puedo no hacer nada. El mundo de la potencia es de las ilusiones, de la alienación. Se nos hace creer que todos somos triunfadores y millonarios en potencia; el infante, adulto en potencia; el fiel, en potencia bienaventurado o réprobo. Siempre en la espera, en vilo de que sea o no sea. Si ahora soy dación, después tal vez sea recep-

ción, pero no soy ahora recepción en potencia, yo no sé qué seré luego. Soy movilidad dual, se sobreentiende que cuando no soy dativo tengo la posibilidad de ser receptivo, pero eso ¿qué añade? Ahora estoy sentado y puedo levantarme, pero no estoy en potencia de pie; la mujer reprimida no es en potencia la mujer liberada; la semilla no es árbol en potencia, pueden sucederle muchas cosas y no llegar a serlo, pues este esquema es unilateralmente masculinista no tiene en cuenta la recepción. Soy en potencia todo lo que se puede ser, pero eso no me acerca a ello y además limita, porque descarta el azar. No sé de lo que soy capaz, de más cosas —o de menos— de lo que creo: de gritar, de llorar, de suplicar arrastrándome, pero lo que importa es lo que realmente vivo. Soy en potencia asesino, santo, mendigo, drogadicto, tendré que andarme con ojo, ése puede engañarme. Mejor es dejar esto de la potencia y el acto y quedarme en lo presente, pues potencialmente soy todo lo que puede serse e incluso lo que no se puede ser, qué sé yo qué pasará mañana. Este mundo puede ser cambiado, pero no es en potencia ningún otro, será lo que hagamos de él. ¿Entonces la vida es en acto? El acto es lo concluido, en acto no se puede vivir, tal vez se haya vivido. Cuando el señor dice al siervo: 'quiero mi abrigo en el acto' lo quiere ahora, que el movimiento de irlo a buscar esté ya concluido, porque el acto es resultado: «Acto es, pues, que la cosa existe»(*Met* 1048a); se rechaza en él el movimiento como un trabajo para esclavos, a mí déme el acto acabado, el movimiento, para usted. El servidor está en potencia siempre respecto al señor, es potencia del acto del señor, quien no tiene más que decir 'quiero', es una potencia del acto ajeno, él mismo pasivo y extrañado. Por lo tanto, ser en potencia es no ser todavía y serlo en acto es ya haberlo sido. Se pasa de la posibilidad al resultado calculado, muerto. La potencia no *recibe* al acto ni el acto da a la potencia, porque nunca están juntos, porque cuando hay acto ya no hay potencia, así como hay una forma y una materia al mismo tiempo; esta dualidad no podía ser integrada por unilateral, aquella porque no existe en el mismo agente. La actualización no es. ¿Podría darse en dos agentes uno en acto y el otro en potencia, y el que está en acto poner en acto al que está en potencia? Por ejemplo, el médico hacer médico a un medico en potencia. No es posible, el médico puede enseñar, curar, aconsejar, pero entonces ya no se trata de *ser* en acto sino de *movimiento*; por eso no tiene razón Aristóteles cuando dice: «El acto de construir (se realiza) en lo que está siendo construido, y el acto de tejer, en lo que está siendo tejido, y del mismo modo en los demás casos, en general, *el movimiento* se realiza en *lo movido»* (*Met* 105b); no tiene razón, según nuestro entender, pues pasa a otra dualidad, la de lo movedor y lo movedizo, como puede comprobarse. Y lo mismo cuando afirma que el acto es anterior a la potencia, imposible a no ser que quiera decir que lo movedor es antes que lo movido; y cuando habla del 'motor *inmóvil*' en realidad está hablando del acto, que sí lo es y como tal inmoviliza, como hace un capitán cuando entra en la estancia donde se halla un soldado: éste inmediatamente se pone firmes, lo pone firmes él con su presencia; no es motor, es otro acto, de una inmovilidad a la otra, una alienada y la otra enajenada, muerte por ambas partes. El acto es la forma que tiene enfrente no ya una materia dócil sino sólo una posibilidad quieta. El mundo del acto y la potencia es el del dios, «sustancia eterna inmóvil... siempre en acto»(*Met* 1071), el

actus purus de santo Tomás, que en su inmovilidad reina. Así mandan también los dictadores, sólo la presencia inmoviliza; cuando se mueren todo se mueve pero hasta entonces todo está inmovilizado. Por todo ello, la definición que hace Aristóteles del movimiento partiendo de este esquema es imposible: «Afirmo que el movimiento es la *actualización* de lo que *está* en *potencia*, en tanto que tal»(1065b). El movimiento es lo que está en medio entre la potencia y el acto, y es lo que él busca: «Y el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, ni antes ni después», ni cuando el móvil es potencia ni cuando es acto. El movimiento está en medio del cambio de A a B, eso que hay en medio de la actualización. Una prueba más de que intenta definir el movimiento y no el cambio es que dice en presente 'actualización de lo que está en potencia', no de lo que estaba. Así pues, se dan al mismo tiempo la potencia, el acto y su conversión, como la unidad de opuestos de Heráclito. Según él esta posibilidad es real: «Unas cosas están solamente en acto, otras en potencia y otras en potencia y en acto»(ib); el paso de las primeras a las segundas es el cambio, las terceras están en movimiento. Pero estar en potencia y en acto es estar al mismo tiempo en dos inmovilidades, el movimiento no puede surgir de esa integración imposible. Si la actuación fuese el ir pasando cada unidad de potencia a unidad de acto hasta que toda la potencia estuviese convertida en acto, tampoco habría movimiento, sino sólo unidades de cambio. Esta obra antes de ser comenzada no existía en potencia, va existiendo conforme se va elaborando, investigación tras investigación. Cuando esté en acto, yo tendré que marcharme, por lo tanto — a pesar de alienaciones presurosas—, que tarde, porque lo paso bien haciéndola. Por el contrario, nuestro filósofo dice: «Los teoremas, que están potencialmente, *se descubren* al ser llevados al acto. Y la causa es que su *actualización* es el pensamiento»(1051a). Habría que decir mejor 'se inventan', pues investigar no es hallar lo que estaba oculto sino lo que no existe; lo que se dice en esta obra estaba en muchos casos, pero de otra manera; al menos la perspectiva es nueva. El movimiento del pensar no consiste en actualizar algo que ya estaba en potencia, es búsqueda a veces desesperada, necesidad de salir de la cárcel; este libro es una escapada y los condenados a cadena perpetua no son hombres libres en potencia. Luego veremos otros planteamientos de nuestro filósofo que se parecen más a los nuestros.

recepción aristotélica

Pasamos así a la última dualidad aristotélica, la más interesante y la más desconocida, la del movedor-movedizo, que se halla, sobre todo, en la *Física*. No es ontológica, pues no se 'dice este movedizo es este movedor'; no hay en ella ninguna esencia, ninguna sustancia, Ser, etc. No se trata de una especie de empujón *vis a tergo*; hay también movilidad en la otra dirección. Se acerca a la dualidad vital, supera a las anteriores, pues el movedor no es ente inmóvil como la sustancia, la forma y el acto: «El moviente es también físicamente movible, ya que cuando mueva será movido»(*Fís* 201a); y lo movedizo es también movilidad, superando la mera posibilidad y la docilidad de materia y potencia: «Lo que de por sí *es movido* primeramente, esto es lo que *de por sí es móvil*»(*Met* 1067b). Lo movedor mueve lo movedizo y lo movedizo mueve lo movedor, y lo movedizo está pidiendo su movedor y es movedizo sólo para él, y lo mismo el movedor. «Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo»(*Fís* 241b); esto es verdad para uno y para otro, puesto que

ambos son físicos, es decir, nacientes y crecientes, pero de movimientos diferentes: la dación mueve la recepción, pero la recepción antes la ha incitado. A diferencia de las anteriores, esta dualidad es horizontal, el movedor no trata de ponerse encima, sino de «ponerse al lado»(B122), como quiere Heráclito. Este filósofo es inigualable en cuanto al entrañamiento mismo, pero dejó sin determinar cómo eran esos opuestos en cuya armonía consistía. Esa es la labor de Aristóteles, que ha ido probando diferentes dualidades; ésta es la que más se acerca. Si sustituimos 'activo' y 'pasivo' por 'dativo' y receptivo', y tenemos en cuenta lo dicho sobre las anteriores, podremos hacer nuestro el planteamiento aristotélico. Admite, como nosotros, la movilidad diferenciada en los dos lados: «Quizás... la actualidad de lo activo (dativo) no sea la misma que la de lo pasivo (receptivo), pues en un caso es actividad (dación) y en otro pasividad (recepción), siendo la operación y el fin del primero una acción y la del segundo una pasión»(*Fís* 202a). La actividad dativa es activa y la receptiva es pasional; pero no sólo eso, la primera es también espontánea, etc y la segunda también amorosa, adaptada, etc.: la pasión aristotélica y la nuestra son diferentes, pero aquí cabe una lectura a nuestro modo. Y en cuanto a los sexos: «El macho es una especie de motor y agente y la hembra, en cuanto hembra, paciente» (*Rep* 729a). Demostrada la inviabilidad de que movedor y movedizo tengan la misma movilidad, deduce que «si todo lo que puede mover puede también ser movido por otro, no es el mismo movimiento el que directamente causa sino otro, como el que puede *curar* puede también *aprender»*(*Fís* 256b); la dación se complementa con la recepción. Afirma claramente la diversidad de ambos lados: «Cada cual no *recibe* del otro lo mismo que da, ni debe buscarlo»(*Ét nic* 1558b). La dación se lanza y está desvalida, es más fácil, pero más indefensa: si no la reciben no sabe qué hacer, y a la recepción a veces la cansa, pesada, insoportable, no me avasalles, sufriente. La primera es bien conocida, pues es lo que siempre se ha considerado actividad; la receptiva es lo nuevo, Aristóteles profundiza en ella: «El intelecto (recepción)... será respecto de lo inteligible (dación) algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que *intelige todas las cosas*, necesariamente ha de ser sin mezcla... para que pueda *dominar* o, lo que es lo mismo *conocer*, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere la ajena»(*Alma* 429a); está muy bien explicada aquí esa capacidad maravillosa de la recepción de hacerse todo no siendo nada y su amplitud, más vital que la monotonía dativa: se hace todas las daciones sin ser ninguna. Supera la materia y la potencia, es activa, pues domina, conoce. Sólo le falta haberla relacionado con la mujer: «El carácter de las hembras es más dulce, se amansan más rápidamente, aceptan de mejor grado las caricias y son más fáciles de adiestrar»(Inv 608a).

Hay actividades que nacen en mí: salir a dar una vuelta; otras me son impuestas: ir al trabajo. La primer es dativa; la segunda, receptiva. Toda actividad tiene una causa, pero eso no la hace, sin más, receptiva: mi borrachera es auténticamente mía, aunque me la provoque el alcohol. La dativa es *motu proprio*; la receptiva, *motu alieno*. La primera es movilidad, tal como la hemos venido estudiando, ¿y la segunda? Me obligan... Pero sale de mí; es también movilidad, aunque de otra manera. Si me mandan: «¡Enseñe a multiplicar a esta niña!». Yo la llamo y lo hago; pero la trato con cariño o desprecio, con

paciencia. Busco un método adecuado... todo esto es también movilidad receptiva. Veamos algo más concreto: «¡Riegue esta planta!», pero mis acciones nacen en mí; me fusilan, pero el grito desgarrador sale de lo más hondo de mí mismo: recepción y movilidad; etc. Aunque me lleven a rastras: el chillar es mi movimiento; sólo si me trasladan dormido o drogado no habría movilidad mía receptiva. Vemos, pues, que también la recepción tiene su origen en mí; satisface una necesidad mía, es decir, la recepción también es movilidad. Podemos concluir que en todas mis actividades hay movilidad, en unas, dativa —están más cerca de la acción— y en otros, receptiva —están mas cerca de la pasión—; no hay actividad neutra, o tienden hacia un lado o hacia el otro. ¿La hay enteramente dativa? Un cáncer, pero puede ser resultado del entorno o de mis hábitos dependientes; subir la montaña, pero puede responder, en alguna medida, al deseo de liberarme de tanto 'bien' y de tanto 'mal', como decía Nietzsche en la § 15. Los hay también muy receptivos: estudiar para un examen, hacer un recado. La dación y la recepción de una actividad son cuestión de grado. Ahora bien, la receptiva me llega de fuera, aunque después se haga mía; la dativa, desde el comienzo está en mí, aunque después se me escape. Van siempre juntas, siempre buscan la integración, estamos entramados o entrañados de ambas genérica y sexualmente, si me hallo muy recibido, muy adaptado, por ejemplo, me ahogo, si no me socorre la dativa espontaneidad; ambas son complementarias o compensatorias.

Pasemos a su integración: En ella se da la mismidad heraclítea. Mi dación es tu recepción en dos sentidos: es lo mismo porque es una copia complementaria y también porque al llamarla y ser simultánea la completa. Yo vivo mi dación en mí y tu recepción en ti, las dos desde mí pero la segunda desde ti. Que la movilidad de los dos lados nadie la vive no es del todo verdad, porque yo vivo la del movedor y la del movedizo, moviéndome contigo mi movimiento se hace igual al tuyo y progresan juntos. Mi acción es tu pasión, son lo mismo, pero yo lo vivo como acción y tú como pasión. ¿La armonía de opuestos se hace entonces armonía y deja lo de 'opuestos'? No, pues mi dación pide que lo tuyo sea recepción, siguen siendo opuestos, pero lo uno es lo otro porque es la otra cara de él. Además son lo mismo porque yo los vivo juntos, mi dación tu la completas en cada momento y yo tu recepción. A pesar de que nos sentimos dos, «yo soy quien amo y a quien yo amo» (en Asín 486). Veámoslo en Aristóteles: «Existe un intelecto que es capaz *de llegar a ser todas las cosas* y otro capaz de *hacerlas todas*; éste último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto»(430a). Es hermoso hacer de la masculinidad luz y de la feminidad color, el primero emergiendo al contacto del segundo; los dos son igualmente importantes, aunque el primero ha de tener la iniciativa: si no hay sol es imposible que haya color. En la integración, la dación, además de continuar siendo básicamente dativa, se hace también receptiva; la recepción receptiva básicamente, se hace también dativa, pero sólo es posible si hay una cierta afinidad entre ambos lados: «Cualquier exceso tanto de lo agudo como lo grave (dac.) destruye el oído (recep.), cualquier exceso en los sabores (dac.) destruye el gusto (recep.)... es porque el sentido (recep.) consiste en una cierta proporción... Los excesos de lo sensible (dac), en fin, producen ya dolor ya

destrucción»(*Alma* 426a); lo cual no sucede si la dación es receptiva. Aquí se tiene en cuenta sólo la violencia o la inanidad de la dación; también la recepción ha de ser anexamente dativa, lo cual ayudará a la dación a ser receptiva. La integración sólo es posible en este caso, el vínculo no se completa mientras no se den los géneros anexos. En la audición «voz y oído son en cierto modo una sola cosa —si bien en cierto modo no son una misma cosa—»(Alma 426a); de ahí que cualquier exceso o defecto por cada uno de los lados la hace imposible. Para que haya audición es necesario converger divergiendo, dos voces no la harían ni dos oidos, hace falta que armonicen esos dos contrarios. Y en la integración sexual: «La hembra y el macho... cuando necesitan engendrar, no hay separación, como en las plantas, y quiere su *fysis* que lleguen a ser *un sólo ser*: lo que salta a la vista cuando están unidos copulando, y *de ambos se forma un solo animal»* (*Rep* 731a). Vemos como el Heráclito menospreciado empieza a reaparecer, cuando se trata de la integración es inevitable. Vemos también otra cosa, de la que Heráclito no habla, el predominio de la recepción. La dación apenas se considera actividad, en realidad, el movimiento es definido desde la recepción: «No es *movimiento* el calor, sino el *proceso de calentarse»*(*Met* 1067b). Nuestro filósofo se plantea expresamente la cuestión de si es dativo o receptivo: «Puesto que ambos son movimientos y son distintos, ¿en cuál de los dos sujetos estarán? O a) ambos estarán en el paciente (recep.) que es movido, o b) la actividad estará en el agente (dac.) y la pasividad en el paciente (recep.) —si se tuviese que llamar actividad a esta última solo será por homonimia»(202a). Desechado b), que nos daría un solo movimiento, queda a) pero es interesante la afirmación de Aristóteles de que en la recepción caben las dos movilidades, pero no en la dación. Las justifica así: «No es absurdo... que *la actualidad de una cosa (dac.)esté en otra (recep.)*, pues el enseñar es la actividad de alguien que puede enseñar y que se ejercita sobre otro y no esta separada, ya que es la actividad de uno sobre otro»(202b); en este otro habría la recepción propia y la dación ajena, en la recepción el uno es dos, se dan en ella la movilidad dativa y la receptiva. Queda asi establecida su posición definitiva: vuelve a la integración heraclítea y establece la movilidad sólo en la recepción: «El acto de lo sensible (dac.) y del sentido (recep.) son *uno y el mismo*... la acción y la pasión se dan en el paciente y no en el agente»(426a): movilidad y recepción son lo mismo, y la dación, inmóvil. Nosotros consideramos más ancha vitalmente la recepción: es capaz de hacerse todo, se adapta y puede arrancar vida aun de lo inmóvil: de un falo quieto una hembra vital puede conseguir un orgasmo, pero también es móvil la dación, en este caso la erección ya lo es. La dación es activa al comienzo, es como el chispazo que enciende la hoguera, en la cual la recepción reina, porque el que recibe —la palabra lo dice— recibe más que el que da. En el ejemplo de antes del fusilamiento, los que disparan tan sólo apuntan y oprimen el gatillo; pero en la víctima, cuánta pasión. Y qué bien expresa Goya esta diferencia en favor de la recepción: los soldados no son más que una máquina de matar, un elemento secundario del cuadro; el protagonismo, quien hace ese cuadro más bello que ninguno, está en las víctimas. La recepción es, por si misma más vital que la dación pero además es más ancha, lo decía muy bien Isadora Duncan: la mujer es una arpa en la que cada tocador puede arrancar melodías diferen-

tes. Del hombre no se podría decir lo mismo: muchas mujeres arrancan la misma melodía, porque el pobre no hace más que dar lo que tiene. Pero ellas, que nada tienen, se hallan en gloriosa dependencia. Y no sólo en el eros: en el amor a unos y a otros, en la praxis en general, la mujer está más diversificada; el hombre, es casi un obseso. Pero esto no hace que la dación sea inmóvil, como pretende nuestro filósofo, que no reduce su doctrina del primer motor sólo al primigenio: «En el movimiento nada impide que el primer motor sea *inmóvil* y en algunas instancias ello es aun necesario... Así, todos aquellos agentes que no poseen la misma materia que el paciente, actúan permaneciendo *impasibles*, por ejemplo el arte de la medicina que, al producir la salud, no sufre pasión alguna por obra del que sana»(*Gen* 324). Según esto, el médico mueve permaneciendo inmóvil no dativa sino receptivamente: impasible. Motor inmóvil es, pues, el que carece de recepción, mas no de dación. El médico, con su ciencia, mueve sanadoramente al enfermo, no enferma ni se compadece. Yo no le cuento mis penas, sino mis síntomas, para que me cure, no para que me reciba como una madre: el paciente y el médico llorando abrazados. Llega a casa para arreglar mi mecanismo deficiente, como el técnico que arregla la lavadora, con su destornillador me aprieta aquí y allí, y misión cumplida; es afable, claro, pero mi vida a él no le atañe, sólo mi biología. Pero no sólo es dación: me da su ciencia y yo la recibo, pero yo le doy también agradecimiento, fama y dinero y él lo recibe. Esto visto así en general, pues si nos fijamos en el día a día curador, vemos que está entramado de dación y recepción por ambas partes: entra y lo recibo, le doy mis temores y él me tranquiliza, cumplo sus prescripciones y al final lo acompaño a la puerta con una sonrisa. Si nos concretamos a la acción sanadora misma, no se limita a dar, pues él está atento a las reacciones de mi organismo y según ellas cambia el tratamiento: es dación y recepción; de motor inmóvil nada: el proceso de sanar se va logrando en la integración médico/enfermo. Aristóteles aboga por la dación única: «Si algo mueve permaneciendo inmóvil, podrá tocar lo movido sin que nada le toque. Así, en ocasiones decimos que quien nos aflige 'toca', mas no que nosotros lo toquemos»(*Gen* 323a); pero entonces no se defiende otra cosa que el extrañamiento. El sueño masculinista de una dación sin recepción, «una actividad originaria y un movimiento absolutos»(Fichte 348), con arreglo al cual inventa a su dios, es imposible. Toda dación viene de la recepción y va a ella. Estamos entramados de hombre y mujer. La afirmación de que «ninguna cosa se engendra a sí misma»(*Rep* 735a) vale para toda la actividad humana.

En el entrañamiento se da la integración: «*Uno* es el acto del sentido (recep.) y el de lo sensible (dac), por más que su esencia sea sea distinta»(*Alma* 426); y el movimiento: «Enseñar no es primariamente lo mismo que aprender, ni la acción lo mismo que la pasión, sino que la *mismidad* está en aquello a que pertenecen: el *movimiento*»(*Fís* 202). Integración y movimiento componen el entrañamiento, hay que dilucidar cuál es antes y Aristóteles toma partido por el segundo: «Mientras *al comienzo* de la afección no es semejante (la recepción a la dación), una vez afectado *se hace semejante* a la cosa y es como ella»(*Alma* 418a). El esquema podría ser:

movimiento ⟶ dación/recepción

Según él, el movimiento en el que estamos engolfados va aumentando la integración, es su hacerse, en P todavía no la hay, se comienza ya en T, y en S está lograda. La unidad de esta dualidad es el movimiento, quien lleva a cabo totalmente la armonia de opuestos. El proceso hace que mi dación se integre en tu recepción y al revés, lo exige para continuar hasta el tránsito y el sosiego; si no lo hubiese la armonía de opuestos cesaría, y vendría la desintegración. Hemos visto que Heráclito está presente en el pensamiento de Aristóteles: «*El acto de ambos es uno*, al igual que el intervalo de uno a dos y de dos a uno es el mismo, y la distancia monte arriba y monte abajo, *si bien su ser no es uno*. Pues igual en el caso de lo que mueve y es movido»(*Met* 1066a). El de Éfeso decía: «El *camino* hacia arriba y hacia abajo es *uno y el mismo*»(B60). Heráclito se refiere a la actividad dativa y receptiva; Aristóteles, más representista, dice que la separación es la misma; mantiene la reserva lógica: no son lo mismo ontológicamente, pero si físicamente, con lo cual aun acercándose a Heráclito, conserva su postura anterior. Habría que intentar ver cuál es la causa de esta divergencia entre la lógica y la vida. Vivencialmente estamos unidos mi amada y yo, pero si aparece la representación y la conciencia, la separación se impone. De esta manera Aristóteles completa Heráclito, como también lo ha hecho introduciendo el proceso, ausente en el efesio, y dándole primacía sobre la integración. Pero hay también la posibilidad de considerar original la integración y el movimiento consecuencia:

dación/recepción ⟶ movimiento

Nosotros somos partidarios de esto último, pues creemos que es la integración la que hace el proceso, tanto en el coito como en una relación entre amigos. La integración va aumentando o disminuyendo el proceso que, de esta manera, es consecuencia. Esta concepción está más de acuerdo con la de Heráclito, para quien la armonía de opuestos en las cuerdas de la lira es origen de los sonidos, y no al revés. Así pues, el anchor hace el hondor, que es lo que habíamos visto en el entrañamiento primigenio: el infante se hace práctico por su integración con la madre, y lúdico y —más tarde— artista y erótico. Pero aunque le damos la primacía sobre el movimiento como proceso no se la damos sobre la movilidad, puesto que la dación y la recepción, que hacen la integración, no son otra cosa que movilidad; sin ella estarían quietas, serían extrañamiento. La integración, pues, está después de la movilidad y antes del movimiento. Ambos se complementan: la integración impulsa a la aventura, el movimiento descansa y se reconforta en ella. Los adultos alrededor del bebé riendo, jaleándolo: ayudan a *fysis*, recibiéndola; *fysis* es ambas cosas, sin esta ayuda moriría. Movimiento y dualidad hacen la vida, las dos inseparables; pero se puede hacer más importante la dación: es la actitud masculina o a la recepción, y es la femenina. Fysis, el nacer y crecer que procede del entrañamiento y es viable gracias a él, hace más importante la dación, es la opción que inicia la filosofía occidental, opuesta y complementaria a la de Oriente, como veremos en la investigación última.

§ 24. *Integración y desentrañamiento en Bruno*

Después de Aristóteles la filosofía se hizo unilateral e inmóvil: teológica y metafísica con el cristianismo y ontológica con las escuelas posteriores. Sólo un incipiente pensamiento dual hemos visto en Plotino, Locke y Espinosa; pero hay una excepción, Giordano Bruno, que opta por la tierra en contra del cielo, por el mundo en contra del dios, por la feminidad en contra de la masculinidad: «Todas las *formas* naturales *salen de la materia* y a ella retornan; de donde parece que nada es realmente constanta, firme, eterno y digno de estimarlo principio, salvo la materia... 'el Dios que está en todas las cosas'» (Mum 109). La naturaleza es la madre y de ella emergen, juegan y vuelven los infantes o formas, ella siempre dispuesta a recibirlos y ellos móviles. La madre hace intimamente, amorosamente la forma interior del hijo y el padre impositivamente y moralmente la externa. Bruno el oscuro, su opción es por la materia, porque la forma es autoritaria, te agarra y no te suelta, te condena a mantenerte vigilante, forma católica impositiva, conciencia, dando más importancia a lo secundario que a lo principal. Las formas no son estables: «En la *sustancia corpórea eterna*... la composición *se disuelve*, la complexión *se cambia*, la figura *se muda*... perseverando el principio material único» (*Expul* 94). Los militares, los jueces, etc. son casi todo forma, en cambio los poetas, los niños etc. somos moldeable materia; dijo alguien en la radio hace unos días que de los gallegos no se sabe si subimos o bajamos; las dos cosas, le diría yo, y también Bruno a quien le gusta estar a caballo de lo que va y de lo que viene: «allí donde *convergen los contrarios* se halla la composición, y en ello consiste la virtud» (*Fur* 51), y el arte y otras muchas cosas. Los que están presos de la forma están atados y no tienen esta posibilidad; los que optamos por la materia somos más bilaterales: en el baile del ir y venir se detiene uno en los dos: tengo que irme, pero también quiero venir, por lo tanto intento por un momento estar en ambos, aunque la ida me aleje irremisiblemnete; después estaré en el extremo, como le gusta a los castellanos, que están haciendo siempre drama de todo; nosotros lo sufrimos pero esperamos el encuentro de nuevo con la ida en la vuelta: «Esta *conversión y vicisitud* se halla figurada en la *rueda de las metamorfosis*... desciende por la izquierda un ser mitad hombre y mitad bestia, y asciende otro, mitad bestia mitad hombre, por la derecha» (71). Se trata de alternancia no de simultaneidad, por lo cual no se alcanza ni la comunión ni la orgía; vamos en el torrente de la vida hacia arriba y hacía abajo, todo mudanza pero nada integración ni acrecentador movimiento; no se trata ni de la integración de Heráclito ni del movimiento aristotélico sino de la mudanza de Anaximandro, por lo tanto no se puede lograr, pasando por la propiciación, el tránsito, y después el sosiego, con lo cual se alcanzaría lo absoluto manteniéndonos en la finitud: «Todos a un mismo compás *celebran la elevada y magnífica vicisitud* que iguala las aguas inferiores a las superio-

res, cambia la noche en día y el día en noche, a fin de que la divinidad esté en todo» (25). En la comunión de la carne todo se mezcla con todo, desaparece la forma y yo me cambio en ti y tú en mí y la dura indiviudalidad y la conciencia se van al cuerno, pero ni yo te tengo ni tú me tienes, vamos lanzados en el torrente y a duras penas puedo abrazarte cuando pasas para perderte en lo hondo, yendo yo hacia lo alto. Se trata de soledades cambiantes. Yo no puedo complementarme contigo en la unión ni con todos en la comunión, me desprendo de un uniforme y me pongo otro y eso es todo, y permanezco yo, lo más duro, por lo tanto se trata también de un sustancíalismo, pero de la materia; en lo religioso y lo político daría lugar a un matriarcado: la diosa y sus paredros. En la integración la recepción excesiva ha de dejar el exceso para acomodarse a la dación, es imposible el abuso por ninguno de los dos lados. Desde el punto de vista de la integración, si hay materia ha de haber forma y ha de estar fuera de ella; Bruno concibe una materia informe que a sí misma se forma, podría tratarse de integración genérica, pero entonces desaparecería la supremacía material. Más que de materia/forma se trata de sustancia/accidentes, que todavía es menos integración; en cambio, sí la encontramos en su concepción de la relación entre la deidad y el universo, el segundo expresión del primero y, en sí mismos, ambos integración, el primero entraña y el segundo extraña: «*El ser uno y supremo*, en el cual el acto es indistinto de la potencia, que *puede* serlo todo absolutamente y que *es* todo cuanto puede ser... es, por explicación, estos cuerpos sensibles en los que vemos *distinción de acto y potencia" (*Mum 146). Si en la deidad la potencia o recepción es igual a la forma o dación también ésta sera igual a aquélla, por lo tanto lo uno es lo otro como en Heráclito, y lo es absolutamente: entrañamiento primordial divino que se opone al de las criaturas en las que no se produce esta identidad. Si la vida fuese dios sería dual como se imagina Bruno, integración genérica divina que se trasladaría así al mundo y también convertida en sexual. La integración divina primera es la luz que ilumina todas las que se producen en el mundo, como sucede en la realidad del entrañamiento originario, porque aunque fuera imperfecta ha sido vivida como divina; su imperfección se traslada luego a la mundana. Nosotros tenemos allí el origen, pues la existencia de un «principio sobrenatural que es *potencia y acto absolutos*" (116) hace que en «las cosas inferiores, sino absolutamente, en mucho al menos, viene a coincidir el acto y con la potencia» (127). Si la vida mundana es integración extraña, se piensa que ha de haber una entraña y antes de Freud sólo es posible pensarla haciéndola divina: el dios de Bruno es nuestro entrañamiento primordial. La integración primaria es total a diferencia de las secundarias que son parciales; podríamos decir que el mundo entero desentrañado aspira a aquel primer entrañamiento que es la integración absoluta, en lo cual asoma el anhelo. En el comienzo había una sola forma y una sola materia integradas absoluta o esencialmente; después la materia y la forma se disgregaron en integracions particulares y se perdió aquella primera esencialidad. Por primera vez nos encontramos con un dios entrañal y entrañable, con el cual podemos identificarnos amándonos entre nosotros, y puesto que él mismo es integración, se trata de la vida contemplada desde la trascencencia. Pero además de ésta genérica del dios consigo mismo hay en Bruno otra sexual con el mundo: «Dios está en el ápice de la escala, como *acto* puro y potencia activa, como purísima luz; en la base de la escala, en cambio, está la materia, las tinieblas, la pura potencia *pasiva*, de cuyas profundidades se *puede hacer* todo. Entre el grado superior y el inferior

están las especies intermedias" (Mum 253). Pero es imposible que el dios y la materia se encuentren en ese *impasse* de contemplarse sin actividad, precisamente es la pura dación quien ha hecho pura la recepción con su integración, o al revés; si ambas existen es porque la una está haciendo a la otra. La vida, pues, se halla la mitad arriba en la pureza de la dación y la mitad abajo en la de la recepción, y en medio con todos nosotros, aunque imperfecta, y en unos con otros, toda; el coito de ellos dos hace nuestra integración, ahora sí en comunión universal de integraciones, extendidas también por el universo: «Soles innumerables y tierras infinitas que giran por igual en torno a aquellos soles" (*Inf* 164), en integración que pretende ser bilateral, «pues así como este cuerpo (la tierra) es caliente en sus diferentes partes por una cierta participación, el otro (el sol) es igualmente frío en las suyas según cierta participación también" (169). La integración entre el dios y la materia es también bilateral: «La divinidad desciende en cierto modo en cuanto que se comunica a la naturaleza, de la misma manera a través de la vida resplandeciente en las cosas naturales se *asciende a la vida situada por encima de ellas*" (*Exp* 257). La integración primera es total porque no hay ningún extrañamiento, es el todo de un lado y el todo del otro, la dación absoluta hace la absoluta recepción y ésta necesariamente aquella, probablemente en un proceso en el que la iniciativa está en la dación, que progresivamente iría logrando la absolutez de la recepción. La deidad no lo puede hacer todo, «ya que además de *la potencia activa* de Dios se requiere la *potencia pasiva* de las cosas" (*Inf* 40), y «*no* toda potencia activa *se convierte* en pasiva sino sólo aquella... que puede recibir *todo el acto del eficiente*" (ib), lo mismo que «aun cuando se dé un flautista perfecto, *se ve impedido* si la flauta es imperfecta y la aplicación del uno respecto a la otra resulta inútil" (*Ma* 283). La integración originaria dios/mundo es total: «*una sola y misma cosa* es lo más claro y lo más oscuro, principio y fin, altísima luz y profundísmo abismo, *infinita potencia e infinito acto*" (*Fur* 24). Sería excesivo entender esta relación como mudanza, parece más bien integración en el estilo de Heráclito. Aquí la materia ha abandonado sus ínfulas de ser ella sola tanto la dación como la recepción, la divinidad dativa la convierte en hembra absolutamente necesitada, su masculinidad queda anulada por la absluta divina, pero es su posiblidad receptiva la causa; si ella no se fuese haciendo progresivamente femenina él no hubiese podido hacerse en ese mismo proceso masculino, el movimiento es de ambos; la materia como hembra no se reduce a adaptarse a la dación, la dación no puede hacerse absoluta si ella no se hace absoluta recepción; él se quedaría a medias si ella no colaborase y ella lo mismo si no lo hiciese él. Ella se ha convertido en pura feminidad gracias a él, pero él se ha convertido en pura masculidad gracias a ella. Hacen una integración ingente, todo complementandose con todo de una vez; nosotros tenemos las integraciones más matizadas, este poco de feminidad mía con ese poco de masculinidad tuya; ellos, en cambio, a tumba abierta. En «*Bacanal del cielo y la tierra*» he estado tratando yo este asunto y este verano continuaré. El dios de Bruno permite hacer estas consideraciones que él no hace, pero que se deducen de su doctrina; es el suyo un dios ancho, capaz de integrarse, que tiene en cuenta la recepción, no como el hebreo, que la ha convertido en 'nada' y, si fuera coherente, también su dación sería nada, porque no hay dación sin recepción. Igual que el de Espinosa, solitaria expresión, que exige que la recepción sea sólo él; pero el de Bruno no me necesita para nada, tiene la satisfación en sí mismo y en la recepción total universal; yo no tengo más que imitarlo

y entonces no quedaría preso en mí mismo sino que sería como mi dios entrega y recibimiento mística y eróticamente. La expresión es sufrimiento; al hacer a la deidad dación sin recepción se le condena a la soledad. El fundamento en Espinosa es «Cuanto más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecto es" (5 40). En Bruno es al revés, cuanto más obra, más padece, cuanto más dación más recepción y más vida. El rechazo de la pasión nos convertiría en ordenadores, que no padecen nada, que solo obran. Espinosa nos convierte en naturaleza elemental, que sólo obra: el agua que se hiela y se deshiela, pasión cero. La recepción es tanto o más importante que la dación, pero él no sabía de ella porque vivia en la soledad de la expresión. El dios de Espinosa me necesita como un niño pequeño a su madre; el de Bruno en cambio tiene la felicidad en sí; el de Espinosa es infinito y dependiente, pero no absoluto; el de Bruno absoluto y finito, porque se cierra y redondea hace finitos a los humanos; el deísmo en Bruno deja de ser sustancial y se hace vital. Así es como nosotros podemos entenderlo, él no ha podido, no fue capaz de salir de la dolorosa infinitud. De esta manera la deidad no sería una conciencia solitaria, no estaría vigilante, no haría su vida en dualdiad mortal con los humanos: dándose y recibiendo sería la felicidad para todos; éste es el verdadero absoluto y no el que buscaban los idealistas. Estamos cansados de estrecheces, buscamos una filosofía ancha y la encontramos en Bruno; en ella lo absoluto se halla al comienzo en el dios y al final en la humanidad, no se trata de ese con castigo e infierno, y el paraíso no es un doloroso pasado: se está realizando siempre entre el dios y el mundo. ¿No podríamos nosotros adorar a la Vida así? Está mas cerca de nuestras aspiraciones que la voluntad de Schopenhauer, que sólo es desentrañamiento; este dios es la integración suprema. No puede ser diosa, puesto que se da al mundo y a la naturaleza, que es lo femenino; pero entonces es sólo media vida. Se parece al de Espinosa en que le interesa demasiado la naturaleza, que sólo es vida elemental, y la integración tiene que ser con la humanidad —la naturaleza no está a su altura—: y entre los dos, la vida. El intento bruniano de convertir la religión de Jesús en cosmología para relacionarse directamente con la deidad por la naturaleza es un error, pues la religión es humanación y consiste en hallar una recepción divina para mi dación; es herencia del entrañamiento primordial, por lo tanto consiste en buscarle un sustituto a la madre, y el Jesús desechado lo es excelentemente. La naturaleza no puede recibir a la altura de la unión o de la comunión ni aun como antestancia materna; de niño yo me preguntaba ¿qué relación hay entre la virgen María y este árbol? Mi respuesta ahora es que a María se le puede rezar, porque es una figura entrañal; el espíritu no tiene nada que ver con la naturaleza, son universos diferentes, la religión es un asunto humano, el deísmo lo ha mezclado todo para hacer real y práctico algo que es sólo espiritual. La integración bruniana tiene que ser dios/humanidad; el universo por muy grande que sea, con su noche estrellada, es sólo vida elemental. Al hacer a las personas naturaleza Bruno, lo mismo que Espinosa, intenta salir del dogmatismo y de la moral, pero degrada los dos lados de la integración, pues entonces la religión, cuyo único sentido es el espíritu, desaparece convertida en representación: «Aquel dios, *en tanto que absoluto*, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los *efectos de la naturaleza*" (*Exp* 263); rechaza lo espiritual de la religión y sin embargo quiere conseguir sus efectos: «Esta es *.la filosofía* que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a *la verdadera bea-*

titud" (*Inf* 89); lo primero no se corresponde con lo último. Ha cambiado la religión por la filosofía y sin embargo no renuncia al entrañamiento espiritual, de ahí vienen muchas de sus contradicciones.

> "En los bosques, mastines y lebreles suelta
> el joven Acteón, cuando el destino
> le guía por camino incauto y dubio
> tras las huellas de fieras montaraces.
>
> He aquí que entre las aguas, el más bello talle y rostro
> que ojo mortal o divino pueda ver,
> púrpura, albastro y oro fino,
> vio, *y el gran cazador mudóse en caza*.
>
> *El ciervo* que hacia la espesura
> sus más ligeros pasos dirigía
> fue pronto por su muchos y grandes canes *devorado*.
>
> Así yo mis pensamientos *lanzo*
> sobre la *presa sublime*, y ellos, *contra mí vueltos*,
> *muerte me dan con crueles dentelladas*". (*Fur* 72)

anhelo y desarraigo brunianos

El análisis de la forma y el fondo nos ayudará a entender el contenido; formalmente el poema es un rondel, el motivo está constituido por las dos primeras estrofas en las que se nos muestra un proceso creciente: la dura caza por el fragoso bosque, el encuentro con la belleza desnuda de Diana y el devoramiento del deslumbrado amador por orden de ella, «y el gran cazador mudóse en caza»: éste es el tránsito del poema, a lo que el poeta quiere llegar con lo antecedente. La tercera estrofa es una ampliación de este verso. La última es la aplicación que el poeta hace del mito a su propia situación; está formada por un contraste: anda tras algo maravilloso que se muestra cruel con él. Había soltado los perros y le llevaron a Diana y entonces se volvieron y lo devoraron, porue no son suyos sino de ella y hacen lo que les manda, por lo tanto no cuentan nada. Él pensaba que estaba cazándola a ella y es ella la que lo está cazando él; si se trata de las dos cosas será integración —como la erótica ha sido desechada al comienzo de la obra— mística. La diferencia entre él y nosotros la marcan estos dos momentos del poema: a) el gran cazador mudóse en caza; b): 'muerte me da con crueles dentelladas'; por lo primero se trataría de entrañamiento; por lo segundo sería sin más desarraigo. Nuestra opinión es que b) pretende decir el sentido de a), por lo tanto se trata de desarraigo. Pero además de la bilateralidad dativo/receptiva hay en la creación poética una dualidad subjetiva/objetiva: lo que se está haciendo realmente/lo que se cree que se hace, la actividad/resultado; se encuentra en Husserl como noesis/noema y en la interpretación de los sueños freudiana como contenido latente/contenido patente. El agente puede creer que está haciendo a) y estar haciendo b). Esto sucede con frecuencia en el arte: el crítico sabe a veces más de la obra que su autor. Lo que importa es lo que se hace realmente, no lo que uno quiere hacer. La intención de Bruno se muestra al comienzo del diálogo: «Describiremos la senda del bien, y del intelecto heroico que *se afana por unirse* al propio objeto, que es la primera verdad o *verdad absoluta*" (*12)*. A pesar de su representismo nuestro filósofo-poeta intenta describir el anhelo y la unión místi-

ca; nosotros creemos que está expresando el desarraigo y la soledad. Son interpretaciones contrarias, él piensa que está alcanzado la vida y nosotros que está llegando a la muerte, Diana se le va a convertir en la iglesia católica. Intenta ciertamente decir la unión mística, y lo logra casi hasta el final, pero la última estrofa es una manifestación palpable de su fracaso. No podría referirse a las penalidades que sufre el místico hasta alcanzar su bien, tópico del que Bruno se vale en la explicación, pues lo contradice el último verso, que no deja ninguna esperanza: se trata sin más de dentelladas crueles y de muerte. Además el agonista se vale para su búsqueda de la representación, que es antimística: «Este cazador que lo es por la operación del *intelecto* que *convierte en sí* los objetos que aprehende" (74); no se trata de espíritu sino de introspección o desentrañamiento, de una ansia —los siete primeros versos— frustrada —los siete restantes—; anhelo y desarraigo a partes iguales, estos son *Los heroicos furores* de nuestro filósofo. A nosotros nos importa más su desentrañamiento que sus ideas, porque sabemos ahora que su apreciaciones cosmológicas, base de su pensamiento, son erradas, son sólo importantes como expresión —más que como filosófica representación— como en un poeta. En Aristóteles nos importan sólo sus representaciones, pero en cambio en Platón de nuevo nos interesa su anhelo. En los fiósofos 'artistas', como diría Nietzsche o 'subjetivos' su desentrañamiento es su filosofía; pero no en los objetivos, que saben prescindir de su personalidad para filosofar, y en la ciencia es ya imposible juzgar una teoría por el desentrañamiento del autor; importa sólo por su coherencia y su verdad. Bruno se vale del cosmos para expresarse y nosotros lo aceptamos como antestancia de su anhelo o desarraigo, que es lo que le ha dado origen; nosotros buscamos la vida, no la obra muerta, más el aspecto noético que el noemático, en términos de Husserl, y eso no es hacer psicología, no se trata de la persona sino de la obra en su hacerse. Al entenderla como desentrañamiento la convertimos de anticuada en actual. En cuanto al anhelo, nos lo muestra su consideración del universo como *infinito*; sabemos desde el poema de su paisano Leopardi de este título, que es anhelo; pero hay muchos más testimonios:

Anhelo y desarraigo brunianos

> «Siempre huye, y yo no ceso de seguirle;
> si llamo no responde
> y cuanto más le busco más se esconde" (45)

Él mismo se hace la autocrítica:

> —Vana me parece esta *persecución*.
> —... Es sin embargo conveniente y natural que el infinito sea, por el hecho de serlo, *infinitamente perseguido* —en esa forma de persecución que no necesita de movimiento físico, sino de cierto movimiento metafísico; que no se dirige de lo imperfecto a lo perfecto, sino que va describiendo círculos por los grados de la perfección para alcanzar *ese centro infinito que ni es formado ni es forma*.
> —Quisiera saber cómo describiendo círculos puede llegarse al centro.
> —No puedo saberlo.
> —¿Por qué lo dices entonces?
> —Porque puedo decirlo y dejároslo considerar.
> —Si no quieres que quien *persigue el infinito es como aquél que recorriendo la circunferencia busca el centro*, no sé qué es lo que queréis decir.
> —Otra cosa.
> —Bien, si tú no quieres explicarte yo no deseo entenderte" (79).

Nuestro filósofo está describiendo su sentimiento más que su conocimiento, por eso no sabe bien qué es, pero sí que es algo que hay que estar siempre persiguiendo, el infinito visto desde el anhelo, algo para sufrir, nunca para gozar; no importa qué sea en sí mismo sino el tormento de su búsqueda. Hay dos cosas que coinciden con el poema, lo primero referido a Diana: que ese centro ni se da ni recibe; y el otro al deseo del amador, que es tan imposible como alcanzar algo dando vueltas a su alrdedor. Y Bruno se ríe de sí mismo al afirmar soterradamente esto o tal vez no se lo quiere confesar abiertamente, el caso es que este diálogo alcanza la belleza del escarnio. Lo infinito es para perseguir infinitamente; si sólo fuese el dios de ellos, no sería infinito, pues lo tengo en el altar inmóvil; infinita es mi ansia, que no se satisface así; vuestros dioses son el infinito irreal, porque es extramundano; yo necesito realizar la infinitud aquí. También él sabe que no la va a lograr: «Ese corazón que corre allí donde no puede llegar y tiende hacia aquello que no puede alcanzar... y con todo, alejándose de ella en vano, inflamándose siempre más y más hacia el infinito" (77); sabe que va a fracasar porque la infinitud a que aspira es imposible de lograr o mejor dicho, porque su infinitud es imposible de aplacar. Hay en él un ansia que le hace intentar alcanzar lo que está más allá de sus posibilidades, es el anhelo lo que lo mata, su búsqueda incesante que le lleva a sobrepasar lo establecido, lo cual lo convierte también en desarraigo.

> «Guiado por cruel y despiadada mano gozoso mora donde agoniza y muere» (77).
> «Yo en la luz, fuente y seno del bien mío. Las llamas veo, los dardos y cadenas» (59).

¿Anhelo o desarraigo? En la versión de Bruno Diana no hace nada, él mismo es quien se anhela y desarraiga, ella sólo ejecutó la muerte que él se ha dado; pero él no se convierte en caza, es ella quien lo converte y además no se trata de entrañamiento sino de un anhelo que trae como consecuencia la muerte. Esto es lo que estaba dentro de él antes y que él desconocía; Acteón es un personaje trágico que gana en sabiduría perdiendo la vida. En Schopenhauer la vida se hiere a sí misma, el atormentado es el atormentador, y nosotros poníamos de ejemplo la violencia sexual, en la que el amante asesino sabe que se está matando a sí mismo al matar; Bruno pone como ejemplo de desentrañamiento a Acteón devorado por los perros que lo confunden con la caza. Schopenhauer convierte a su madre en terrible sin serlo, en cambio Bruno cree amorosa a una diosa terrible. La naturaleza que es 'la espalda de Dios' es la madre terrible porque intento entrañarme con ella y me rechaza. Primero se alienaba con lo anecdótico, cuando logra centrarse en lo esencial, cuando de extraño se hace entraño, cuando regresa al entrañamiento primordial intentando alcanzar la totalidad, la alcanza cruelmente, nace devorado por una madre terrible como la voluntad schopenhaueriana: Acteón/Diana, él la contempla desnuda, la dación es de él; ella lo convierte en naturalaza. Acteón quiere darse amorosamente y ella le daña; en Schopenhauer se trata de desarraigo sin más y aquí de anhelo que se hace desarraigo. Ella se hace dación y él recepción; ella es trampa para hacer el trueque, pierde la fiereza y los perros lo devoran, madre terrible: el infante se acerca a una bruja. El mito habla claramente de desarraigo, Diana es una diosa cruel y lejana. Bruno habla de «nuestra madrastra naturaleza" (5), igual que Leopardi. Como en el entrañamiento primordial el infante desarraigado hace terrible a la madre entraña, en ese sentido es también desarraigo por parte de él. Él se integra con ella y ella con él; la contemplación es

la metamorfósis, contemplar a Diana es convertirse en ciervo; pero es una metamorfosis cruel. Cree que está buscando fuera y esta hallando dentro su propio desentrañamiento. Como la caza de la ballena blanca por Ahab, pero Acteón deja de ser cazador con Diana y pretende ser amante; también Ahab la ama y la ve hermosa; en los dos casos ella es terrible y mata. Hay también una indudable hostilidad tanto en el cazador como en la diosa. Por lo tanto este símbolo tiene ambas vertientes: desarraigo y entrañamiento, lo mismo que en Ahab, con predominio del anhelo. El anhelo de Ahab esta muy claro: la blancura, el gozo de ella en sus juegos. Es el entrañamiento del desentrañamiento. En Bruno se trata del desarraigo, que se cumple en su praxis: la huida del conveto, la herejía, el vagabundeo por unas y otras capitales europeas; pero también anhelo: vuelve, para ser devorado por la madre terrible. También él escapaba en círculo, el centro inasequible; regresa al lugar de partida para ser cazado. Si vuelve a Italia, ¿es porque el anhelo puede más que el desarraigo? Tal vez porque el mismo desarraigo es anhelo; siempre el desentrañamiento es bifronte, también en los que matan a sus mujeres; hace unos días un idiota: le asestó cuchilladas a ella y después, mientras le cogía la mano, a si mismo se acuchilló. El desarraigo es a fin de cuentas entrañarniento, por lo tanto es también anhelo, van siempre juntos. Bruno necesitaba buscar, la vida —¿o la muerte?— le impulsó a hacerse hereje, escapar del convento, de Italia, recorrer capitales, pero no en contra de nadie, era su anhelo; pero la madre terrible le exige que busque sólo en ella la pitanza, y él no puede pacer de ese pasto, por eso huye, pero ella es inflexible: puesto que te has ido y has vuelto yo te mato. Es el Sócrates cristiano, más dramática su muerte, pues lo queman los que predican el amor, a los 52 años, tras 17 de continuo escapar y 7 de prisión. Son más sórdidos estos asesinos que los del griego y más desesperada la víctima; por lo demás la resolución de ambos es la misma: preferir la obra a la vida.

Capítulo tercero
TRASCENDENCIA E INMANENCIA

§ 25. *La trascendencia en la India*

brahmanismo y yoga

El deismo de los Vedas, que era ritual, sacrificial y trascendente, en contacto con la religiosidad mística inmanente evolucionó en los Upanisads hacia un animismo nodualista; lo conocí en mi juventud: «Sois vosotros, eternamente puros, eternamente perfectos; vosotros sois el verdadero Dios del universo"; (*Gna* 203). Esto se decía en los años de fin del siglo XIX, entonces soplaban vientos masculinistas (Schopenhauer, Nietzsche, Marañón...), que dieron lugar al fascismo de los años treinta; ahora estamos en la otra banda, el comienzo del nuevo siglo no va a tener este peligro. Vivekananda traía entonces a Europa y América el masculinismo indoeropeo, lo retornaba a su origen; intentaba liberarnos de la religión del pecado y nos traía esta otra en la que el Uno se hallaba, no fuera en el cielo o en el altar, sino en la propia persona. Era la religión aristocrática de una sociedad piramidal de castas en la que la cúspide estaba ocupada por el Brahman, que daba nombre al dios, y de esta manera se divinizaba. A mí, enajenado desde la raíz por la dictadura teológico-política, esa prédica me encandiló: «¿Dónde voy a buscar la libertad si soy libre por naturaleza?... En la adoración a Dios nosotros hemos estado siempre adorando a nuestro propio oculto ser" (ib). La libertad ha sido siempre mi afán, pero esta era engañosa, primero nos deificaba, después nos amarraba bien; me parecía que con ella echábamos al dios y se colocaba la humanidad en su lugar, pero sucedía todo lo contrario, metíamos al dios dentro como se entra el alimento empujando en un capón cebón. Si en mí está Brahman, yo tengo que hacer todo el esfuerzo posible para que luzca, que sea él y no yo quien reine, y para ello necesito convertirme en alma. ¡Yo, el cancerbero de un dios! En el otro deísmo, por lo menos lo ponían fuera, yo me arrodillaba, pero luego iba a mis asuntos; en éste viene conmigo, y junto a él anda siempre el sacerdote diciéndome que soy malo porque no hago lo que está reglamentado y amenzándome con la fantasmagoría de la rueda eterna de reencarnaciones que me convertirá en puerco, etc. Todo deísmo es un fascismo más o menos camuflado. Nos roban la vida, nos reducen a alma adoradora de otra: el eros, la praxis, el arte son *maya*, quedan invalidados. En todos es así, pero en éste se exacerba, puesto que su dogma principal me elimina como persona: «yo soy Brahman y yo sólo soy Brahman» (Shank en Ra 123), con lo cual ni tengo yo ni tengo mundo, todo es de él. Nos encontramos así en lo contrario de lo hallado en la investigación anterior: *fysis* es dual y Brahman único; *fysis* es total y Brahman animista, por lo tanto dualidad mortal, pues en él el cuerpo es el mal; *fysis* es movilidad dual, Brahman inmovilidad una. El deísmo tiene horror al movimiento y a la vida, pertenece a un cielo ilusorio trascendente, incluso éste que parece de aquí: soy alma eterna sin nacimiento ni muerte extraterreste en la tierra. Sin naturaleza y sin mundo, convertidos en disfraz del único verdadero Brahman: no hay árboles ni montañas ni mares, sólo un alma quieta deba-

jo escondida. Las cosas son apariencia de Brahman; por el contrario, para nosotros son *fysis*, pues hacen posible mi actividad; por ejemplo, un libro para continuar esta investigación o una bicicleta para un corredor, sin ellas la praxis sería imposible, y además ellas mismas son resultado de la que les dio existencia. No es que les regalemos una vitalidad que no tienen, se halla en ellas mismas y nosotros las amamos casi tanto como a un amigo; el desapego que predican estas doctrinas sería amputación. Sólo es alienación cuando me debilita, pero no si me acrece. La actitud meramente representativa y científica es insufiente para relacionarme con las cosas del entorno, el campo de mi arte, de mi praxis, de mi espíritu —por ejemplo, la vela que enciendo cuando oro. Los adictos a esta doctrina ponen como ejemplo de desapego la mirada que ve que una serpiente no es real, no es más que una soga; nosotros, al revés, hacemos de la soga serpiente. Ellos tienen que convertirse en alma, hasta que no lo consigan se hallan en la maldad. Lo que ven y lo que oyen y lo que tocan no es tal sino una esencia escondida, se trata de un sustancialismo aniquilador de *fysis*, no como el de Espinosa en el que la sustancia se expresa en los atributos, ni como el aristotélico en el que los accidentes muestran lo que hace la sustancia. Ésta es inmóvil, no como decía Zubiri, 'unidad de concentración', que diferenciaba de la griega eidética: sólo es un alma quieta que subyace debajo de lo físico en espera de que algún creyente la salve; ella por sí misma nada puede, depende del fiel. La zubiriana era también inmóvil, pero dependía de las notas constitutivas y en cambio esta es indiferente, le es igual que sea de día o de noche, a ella eso no le atañe. El deísmo mora en la re-presentación, en el 'es', y la vida lo que quiere es vivir. Al decir que yo soy Brahman me estoy cosificando en eso; la vida es movilidad, que todo 'es' congela. Y además abarca tanto el yo como el tú y el nosotros, y con el concepto de '*fysis*' logrado en la investigación anterior, también la cala vegetativa, la naturaleza y el cosmos; de todo esto quedamos despojados con el concepto de 'Brahman', que nos reduce a la identificación con algo ajeno. En la integración se mantiene la dación y la recepción y de su armonía y contradicción surge la vida; aquí no hay más que un englobamiento, como una ameba que lanza un seudópodo y te atrapa, dogma, consigna, alienación. La identificación se queda en la creencia, no alcanza el espíritu, que es integración. Don Quijote se creía caballero andante y acometía así sus aventuras, y los musulmanes con la creencia de sus combatientes en el paraíso han conquistado medio mundo, pero actuaban alienados y manipulados; lo mismo ha sucedido con el marxismo. También este deísmo, ideología que tiene miedo a la vida y lo disfraza con todas esas grandezas y todas esas letras mayúsculas reverenciales; es el mismo de siempre con almas caídas que pretenden retornar al Padre, en realidad al entrañamiento con la madre, del que carecen. Prentenden liberarse con su dios; en realidad la liberación tendría que ser de esa huida, de ese animismo en pena, de su creencia; lo que tendría que liberarlos es lo que los somete. Tendrían que darse cuenta de que la libertad que pretenden es mortificación, en lugar de pensar que el mundo es una charca fangosa, dedicarse a transformarlo. Pero si ningún deismo vale para la praxis, éste menos que ninguno; es una doctrina que pretende armonizar los interés sacerdotales con las necesidades místicas profundas de la India, una ideología y una mística. Pero a pesar de todo, es un paso hacia la inmanencia.

El yoga es el camino de la espiritualidad en la India; allí todas las ideologías religiosas, que no son más que secundarias, al fin y al cabo tinglados, pretenden valerse de él para justificar sus dogmas. Es un proceso por el que el agente único

se hace dual e integra esa dualidad, por lo cual tiene dos partes, catarsis y vivificación, ascetismo y misticismo; ambos aspectos se reflejan en la etimología, pues unos dicen que 'yoga' proviene de la misma raíz que 'yugo' (catarsis) y otros que significa unión' (vivificación). Tienen que darse los dos procesos, primero porque hay que pasar de la praxis al espíritu y ello exige un esfuerzo, y lo segundo porque de lo contrario el método no sería espiritual, el yoga sin espíritu anda por ahí como una técnica de relajación o una gimnansia para el sistema nervioso, pero el verdadero no es eso. Respecto a lo primero es un métdo de aquietamiento de la mente, para lo cual las posturas y el control de la respiración pueden ser medios, pero lo fundamental es el discernimiento. La postura en la que uno yoga, por su inmovilidad ayuda al aquietamiento y por su simetría ya hemos visto que es una llamada al espíritu. El pranayama, además de otras posibilidades de índole espiritual que veremos después, oxigena el cerebro calmando así la mente, pero se trata de un medio vegetativo, que poco tiene que ver con el espíritu, que pertenece a la cala vital humanativa. Por eso los santos hindúes generalmente lo rechazan, puesto que sus efectos, como los de una droga, permanecen sólo el tiempo que dura su efecto. Lo que caracteriza al yoga y lo diferencia de todas las técnicas ascéticas y extáticas es el aquietamiento de la mente, ejercido por la voluntad. Tal lo considera Patanjali, que comienza así los *Aforismos*:

2-1. El yoga consiste en *impedir* que el contenido mental adquiera diversas formas» (en Vivekananda *Yog* 369).

«2-2. Tiende a la práctica del *samadhi* o contemplación espiritual.» (400).

Catarsis y vivificación son las dos partes del yoga, que en sí mismo nada tiene que ver ni con ningún dios ni con ninguna trascendencia, lo cual es para nosotros una prueba más de que el espíritu y la teología, son cosas diferentes. En Patanjali aparece un dios, pero no interviene en el desarollo del discernimiento ni de la espiritualización, no es más que un compañero más avanzado o un ideal para el yogui. La base de este discernimiento consiste en saber que el agente no es su extrañamiento. Lo contrario es creer que uno mismo es la cadena de pensamientos a la que se halla sometido o que es el afán de estar siempre comprando o que es pecador. Pues el yogui pretende pasar a otra dimensión vital, al espíritu, y la mente con su extrañamiento se lo impide, por lo tanto su labor consiste en hacer que se esté quieta, que no se mueva para que, una vez fijada en algo acabe por desaparecer, permitiendo que el espíritu nazca. Es ésta la base de la catarsis yoga, enteramente inmanente y que no necesita de la ayuda divina.

Aquietar la mente es alcanzar *dhyana*. Se trata de una catarsis de la praxis por la que se alcanza la vivificación espiritual; no hace falta, estorba, cualquier divinidad trascendente; no puede haber yoga deísta, pues entonces el agente del proceso sería el dios, y no se trataría de yoga. Por eso cuando se juntó con la trascendencia védica la cambió en inmanencia. Sacrificar y orar, humillarse ante a un dios, era todo lo contrario; el yoga convirtió los Vedas trascendentes en Upanishads inmanentes, en el lenguaje hindú, hizo de una doctrina *dvaita* o dual otra *advaita* o no-dual. Para ello se elaboró la doctrina de la identidad 'yo soy Brahman'. La advaita es un intento de integración: «El único ideal central de la Vedanta es la Unidad. No hay dos en ninguna cosa, no hay dos vidas, ni dos diferentes formas de vida... no hay más que Una vida, un mundo, una existencia, todo es Uno, la diferencia es de grado y no en esencia» (*Gna* 245). Pero es un deseo imposible en el deísmo; 'yo soy Brahman' es dualidad cuando lo digo o lo pienso y también lo sería si, conver-

tido en espíritu, me juntase con él. Se trata de un pensamiento osado que tan sólo esta enajenación gigantesca que es la India puede pensar: «El yo descrito en las escrituras como el Señor innacido... es mi yo" (en Ramana 105); tiene su parte de reivindicación de los anacoretas contra el sacerdocio engreído, intenta darle la vuelta a la religión de los dominadores. La provocación del yogui diciendo 'yo soy Brahman' debía de ser maravillosa; y no lo quemaban ni lo excomulgaban; no ha habido otro pueblo tan osado en religión que éste. En el cristianismo tan sólo su fundador se atrevió a decir «yo y el Padre somos una sola cosa" (Jn 10 30), que nosotros consideramos integración —Jesús, mediante su yoga, consigue ser recibido por su Padre, en la realidad Madre— pero la Iglesia cree como el brahmanismo, que no ha habido proceso, con lo cual le quitan al fiel la posibilidad de hacerlo su maestro como lo fue Buda, al convertirlo en inmóvil divinidad; podría haber dicho también integradoramente 'yo soy el Padre', en el sentido heraclíteo de que yo soy la otra parte que con la recepción hace la totalidad. Sólo de este modo podemos entender el 'yo soy Brahman', como integración; mas ellos piensan que nada tienen que integrar, desde el comienzo del comienzo 'yo soy Brahman'. Sin embargo sigue habiendo un 'yo' y un 'Brahman', esa no-dualidad sigue siendo dualidad, que podríamos llamar 'inmanente' para diferenciarla de la otra trascendente. Nosotros decimos que dios es una ficción o que es el espíritu y los que le rezan en realidad están intentando integrarse espiritualmente. El brahmanismo dice también que su dios es el espíritu y que por lo tanto 'yo soy él'; pero nadie puede pretender ser el espíritu a no ser en la oración y aun entonces sólo en parte. Además el espíritu como vida o dación/recepcion supera al yo. No se puede decir 'yo soy la vida', porque 'la' vida en general no existe; 'yo soy vida', tampoco, porque también soy muerte, sólo en momentos muy vitales, en el tránsito de un movimiento, pero entonces no hay ningún 'soy'; 'yo vivo y muero', eso sí. 'Yo soy ella', referida a la feminidad, sí en el sentido de la armonía de opuestos heraclítea. 'Yo soy el entrañamiento primordial', pues está en mí de alguna manera y es mi origen, como ellos dicen que el suyo es Brahman: entonces habría que quitar las capas que lo ocultan, como hacen ellos, y aparecería primoroso e inocente. Pero el entrañamiento no es una cosa como Brahman, sólo se puede vivir haciéndolo, para lo cual se necesita el proceso catártico y vivificativo del yoga, como también ellos dicen; pero ellos lo son ya, ¿lo que pasa es que no lo saben?; lo saben. ¿Son Brahman pero no lo son del todo?; tampoco. ¿Lo son pero no lo viven todavía como el que recibió en herencia una finca y todavía no tomó posesión de ella?; tampoco, porque ellos tienen ya la finca, tienen su Brahman dentro. La concepción del espíritu como Brahman es el intento de romper con la dualidad dios-creyente, de sustituir el dios por el espíritu, que es lo único que justifica la existencia de una religión; y aunque es un acercamiento a la vida, tiene muchas dificultades. Beneficia a los sacerdotes más que a los místicos, porque promueve una relación de sumisión del fiel ante el dios que el sacerdocio encarna; al místico, puesto que no tiene ambiciones de mando y le interesa no estar enajenado, le vendría mejor una divinidad que estuviese a su nivel, pero Brahman es el océano y él una gota perdida, lo cual es una solución nihilista. Si pudiese concebir el espíritu como la integración entre la dación y la rececepión propias, en la unión, o entre un comulgante y los demás en la comunión, su vida no se perdería sino que se aumentaría. En la solución Brahmánica, yo desaprezco englobado en el dios; en lo que resulta no estoy, él se engrandece y yo desaparezco, se acaba mi extrañamiento que es al fin y al cabo lo

que pretendo, al fin no sufro, pero no me vivifico; en cambio en nuestro planteamiento me entrego en una relación que me mantiene y me acrece. Llamamos 'paridad' a esta dualidad vital, pues en ella que me doy y recibo a la par y de par en par; la advaita, en cambio, es impar. Brahman triunfa sobre mí y me devora, sólo queda él, más gordo; la paridad, por el contrarío, es complementariedad. La advaita es siempre soledad: primero yo como Brahman, después Brahman solo; la paridad, en cambio, es comunicación, unión, comunión. La advaita se conforma con la no-dualidad, porque la dualidad es para ella extrañamiento; la paridad es más, es entrañamiento. No quiero ni la unidad de la advaita ni la dualidad extrañadora, quiero ser par. La unidad y la dualidad son sufrimiento; la paridad, paz. Cuando soy impar voy buscando la paridad, la paz. El Uno es impar; el dos par, paz. Ni la estrechez del uno ni la escisión dual: paridad. La dvaita es paridad rota, la advaita es unidad. El brahanismo rechaza la dualidad, ¿busca la paridad? No, se dice no-dual, aspira a la unidad; la vida es darse y recibir; la imparidad es soledad. Aun cuando estoy solo si soy par, mi diosa, mi mujer, mi país: paz.

La concepción del espíritu como Brahman comporta muchas dificultades, pues el saber que yo soy algo de derecho no me hace serlo de hecho, puedo alcanzar el espíritu, es lo máximo que se puede afirmar; dicen que está siempre en mí, pero cuando me extraño es imposible, además no está como una cosa inerte, es actividad, pura movilidad. Otra dificultad de esta doctrina es que no se puede concebir que ese dios que tenemos dentro, omnipotente, etc, tenga que estar esperando a que lo rescaten, como un gazapo preso. Además me conduce a la dualidad mortal: «La mente... tienta y engaña al yo, que en realidad es pura inteligencia desapegada, atándola..., engañándola con la idea del 'yo' y de lo 'mío'" (en Ramana 140); la oposición de este idealismo, más sutil que el de Platón, es entre espíritu y representación pero, como en él, lo uno es bueno y lo otro malo. Me hace permanecer en inmovilidad cósica: «Este Yo no nace ni muere, ni crece ni decae, no sufre cambio alguno" (137). Parece que al ser yo Brahman lo mismo que tú, hará fácil la comunicación, pero es al revés; es una religión sólo del yo, sin ningún tú, de personas aisladas, cada una intentando convertir su miserable conciencia en Brahman. En su 'yo soy Brahman' no hay ningún 'tú', alcanzan sólo una pobre divinidad solitaria. Si dijeran 'yo soy tú', tú me recibes y yo dejo de ser yo; pero Brahman no es un tú, soy yo mismo, no me entrega en un tú, lo máximo que hace es que deje de ser dual, pero no alcanzaré así el entrañamiento, es una religión estrecha. Otra consecuencia negativa de esta concepción del espíritu es que en ella se devalúa el mundo hasta convertirlo en innane ilusión: «La discriminación entre lo real y lo irreal es la firme convicción de que sólo Brahman es la verdad y que el mundo es *irreal*" (127); puede ser llamado así el extrañamiento, pero no el mundo, imprescindible para la praxis. Es necesario permanecer en ella sabiendo que yo soy el agente de mi extrañamiento y trabajar para que cese; yo soy quien se enajena, por ejemplo cuando Carmen se queda hasta las dos de la mañana viendo la tele, y yo quien se aliena, cuando intento darme prisa por acabar esta obra. Al comprenderlo me es más posible convivir aunque sea a veces doloroso, intentando ser democrático en el primer caso, y calmar mi ansia de ser conocido en el segundo, y con ello me preparo para el espíritu. Sólo me puedo perfeccionar en la praxis, por eso es bueno que Carmen haga lo que le dé la gana, porque así aprendo a vivir y dejar vivir. Pero ellos dicen que su Brahman «no crece por las buenas acciones ni disminuye por las malas" (138); sin embargo cuando yo digo 'yo soy el que odia y

el que desea' es cuando puedo dejar de hacerlo. Para ello hay que ver el mecanismo: odio porque me siento cogido, y aquí es donde está el error, pues el 'cogido' lo fabrico yo. No es que yo sea algo incogible —piensan en un espíritu monolítico y es frágil como una niña—; al contrario, ese cogimiento es mi obra. Cuando sé esto la ignorancia desaparece y el extrañamiento puede comenzar a disminuir. Yo soy la araña que fabrica la tela en la que quedo atrapado; cuando comprendo que —generalmente— no tengo que cambiar a nadie sino cambiarme a mí, la solución se hace viable, sin tener que escapar del mundo. En el desierto puedo alcanzar el espíritu, pero sólo como una flor de invernadero. Coge a un santo y júntalo con una mujer, verás como su santidad se esfuma al instante. Así se ha concebido siempre la espiritualidad, también en el cristianismo, en conventos desmundados. A nosotros, que pretendemos vivir no sólo en el espíritu sino también en el eros y el arte y la praxis, esa solución no nos interesa. Preferimos ser menos santos pero también menos rompibles. Necesitamos el mundo no sólo para la praxis sino también para el espíritu, pues las cuatro dimensiones vitales se interrelacionan y lo ganado en una nos vale para las otras.

«Que los sentidos permanezcan en sus centros; manten firme el cuerpo quedándote indiferente a él; y practica la meditación sobre 'yo soy Brahman, Brahman soy yo', sin permitir el ingreso de otros pensamientos» (en Ra 157). Tal es el procedimiento de este famoso místico, y no hay duda de que le dio resultado; parece que se trata de identificación o sugestión, igual que cuando a uno lo hipnotizan, pero en realidad es integración: hay una dualidad yo-Brahman; yo soy la dación, el que se sienta con las manos juntas llamando con la jaculatoria a la divinidad, que es la recepción, o con ellas abiertas sobre las rodillas, los dedos pulgar e índice juntos siendo la recepción, y la divinidad que vendrá la dación, a veces soy dativo y a veces receptivo, haciendo la divinidad el papel complementario, como en el coito —*coeo* significa 'ir juntos'— cuando es *ancho*. Creemos que el brahmanismo no explica bien el proceso, concibe al agente como un diamante enlodado que el yoga irá limpiando y aparecerá brillante e inmóvil como su dios: «Sucede con el yo (que) cuando caen de él los efectos del ego... aparece el verdadero *conocimiento* autorrefulgente de la *unidad de dios y yo*" (142); no 'el conocimiento de la unión' sino la unión misma, pues si yo sé que estoy unido inmediatamente me separo, al colocar entre la divinidad y yo un es y hacerme conciencia. Se trata de una afirmación doctrinal, que no se corresponde con la realidad. Debajo de la mente no hay nada, el espíritu no está esperando, no está, tengo que hacerlo como el amor, como el arte, si no lo hago no está y el yoga consiste en su nacimiento; decir que debajo de mí pensamiento está el dios inmortal sólo puede entenderse como antestancia, que si calmo la mente emergerá el espíritu, que la paz de la mente me permite comenzar la andadura hacia el espíritu que es darse a una recepción que me acoge. El yoga es el coito que me convierte totalmente en espíritu, como el otro me convierte totalmente en eros; es ya espíritu, como el coito es ya eros, ponerme a yogar lo es ya, y va creciendo hasta el tránsito: entonces es cuando ya no soy otra cosa; después vuelvo a la praxis, no traigo a ella el espíritu escondido, aunque sí lo ganado en él: menos extrañamiento y, como consecuencia, paz, amor. Creemos que nuestra explicación es mejor, pero con una u otra el espíritu nace, no depende de su re-presentación, aunque probablemente una más veraz lo facilitaría o no lo estorbaría. El brahmanismo habla de una verdad y de su realización en el yoga, pero esa realización que es el espíritu nada tiene que ver

con ninguna verdad: el espíritu no es Brahman ni Jesús, sin embargo es humano darle un nombre, hacerlo dual, amarlo, adorarlo. Siguiendo con la misma antestancia, el deseo y el coito en sí mismos no son todavía amor erótico, el mero impulso sexual que junta a los animales nosotros lo hemos convertida en Eros, mucho más grande, en donde entran la amada, la comunicación, la unión y la comunión. Lo mismo en el espíritu: hay un impulso elemental meramente neurológico que se puede conseguir por medios mecánicos y es el yoga con su pranayama y su aquietamiento; uno puede llegar así a un estado de paz, pero eso todavía no es espíritu, tal como lo consideramos nosotros, como una dimensión vital y por lo tanto dación y recepción. El yoga completamente limpio de imágenes sería como un coito con una desconocida, inhumano. El eros es humanación partiendo del instinto y lo mismo el espíritu. El yoga sin religión es sólo vegetativo, la paz de una mente en calma como el mar tranquilo, aparece una luz, te pierdes en ella, dulces sonidos... Pero todo eso es recepción, me acoge en su paz, me vitaliza, y puedo imaginar que esta recepción es la misma que cuando infante me recibía mi madre, pues la necesidad por la que lo busco es la misma. Sin religión el espíritu en el yoga podría llamarse la realización del instinto espiritual, pero necesitamos humanarlo, por eso inventamos los dioses y las diosas, para salir de esa soledad que el yoga y el advaita en él basado son. Por eso la religión necesita de más cosas ademas del espíritu, pero los teólogos le meten extrañamiento; tan sólo en Grecia no los había y fueron los poetas quienes hicieron los mitos, que cuando tienen fondo, como es el caso de los misterios, ¡qué bien se hermanan belleza y espiritualidad! Es una cosa pedestre y roma pensar que el espíritu es la realización de una verdad teológica; si saben de una tal verdad, que la demuestren o por la dedución o por la evidencia, que el espíritu no está en el plano de la re-presentación sino de la realidad, que es — todo lo contrario de una representación premeditada— vivencialmente movilidad y azar. Es la parcela más honda e íntima de la humandidad, y el deísmo se vale de ella para someternos. Con ello consiguen no solo domeñar a esa persona indómita que por necesidad es el místico, que busca la realización de su propio anhelo personal, sino sobre todo divinizar sus dogmas. Hacen de los santos demostración de su tinglado, por eso es necesario que veamos qué es realmente el espíritu para que no nos conviertan lo que es fuente de libertad, en mordaza. De lo contrario harán de ellos peones que trabajan para el sacerdocio y el dogma, fuente de extrañamiento interminable, y lo que consiguen con su experiencia lo perderán con su ortodoxia, que hace de ellos trofeos y los ponen en altares: Santa Teresa, San Juan, y crece su poder y oprimen a sus expensas. Son gigantes, y yo no tengo más que devoción hacia ellos, mi crítica no los toca, va contra el dogma que nos oprime a todos.

El yoga elimina el extrañamiento deísta al poner toda la actividad en el agente, la dación que busca y la recepción hallada. La creencia puede vestir con el ropaje que quiera un proceso que es exclusivamente humano. El protagonismo en el yoga está siempre en el agente —creyente o no—, a lo que encuentra le llama con el nombre del dios de su religión, eso es todo; tan sólo el budismo se abstiene de relacionar su yoga con ningún dios. Jamás el yogui hace de su dación la del dios, no dice: 'es el dios quien indaga o quien calma mi mente'; el dios está esperando a que el devoto llegue, es la recepción, el yogui sabe que podrá llegar a él, le vale como meta, y sobre todo para hacer dual la experiencia y poder así integrarla; pero haciendo par la vida no haría falta ningún dios. Cuando el agente consigue que el

entrañamiento venza el extrañamiento, cuando mi dación consigue la recepción suficiente, surge el espirítu. No es una cosa quieta como un cristalito enterrado que encuentro: soy yo quien con mi dación calmo el extrañamiento y entonces me entraño. Lo mismo surge la obra en la creación, el amor erótico, etc., todo muy humano. En todos los casos se trata de un proceso de integración, de la dación a la recepción, tal es también este yoga: «El *ego* se extingue si uno medita incesantemente, y se funde en el Yo " (en Ra 107); yo no soy yo sino Yo, pero sigo siendo yo, un yo más grande. Pero lo que tendría que querer no es ser cárcel-yo sino vida, que es movilidad; no quiero ser, sino vivir. La dación buscadora «se destruye, tal como una vara que se emplea para remover la pira funeraria al fin se quema" (Ra 27). La relación dación/recepción es fluida, aunque el comienzo es siempre dativo, la recepción interviene desde el comienzo: «Nuestra *experiencia* señala que cuando la mentalidad asume la naturaleza del Yo y se *unifica* con el Yo Supremo y Sin Atributos, *cesa* la manifestación mental" (en Ra 159); parece que se trata de subir al altar y es paridad, en la que cuando sucede la integración cesa la dación buscadora. Parece que aquí es antes la integración que la dación inicial, pero esta integración ha sido preparada por ella; quiere decirnos que no es mecánicamente primero la dación y después la recepción; la integración es el logro: armonía de opuestos, como en el coito, de ahí su dulzura. Hay tres cosas: existen «el Yo supremo, el yo individual y su unión como el Uno absoluto» (Ra 61); es decir, la recepción, la dación y la integración. En la concepción deísta tiene el yogui que hacer femeninamente como Juan de la Cruz; pero el agente es el que lo hace todo, es el dativo, por lo tanto su Brahman es femenino. Si lo feminizáramos, como en las vírgenes prudentes que se engalanan para que el Amado se dé a ellas; pero ¿cómo van a poder ellas recibir algo que las rebasa, que es más hondo y ancho que esas pobres? La imagen del engalanamiento quiere decir limpiarse del extrañamiento separador para que la recepción sea posible, de lo contrario sería inconsistente. En nuestra concepción la dación no es el Padre, todo masculinidad de deberes y el fiel no haciendo más que recibir pasivamente lo que le quiera enviar; en la adoración de la vida, oro a algo que soy yo y en general la humanidad, a una parte honda que puedo imaginar como la madre y yo el infante que la busca. La vida es lo más amado, lo más profundo, a lo que no puedo llegar sino por la plegaria. En la oración vuelvo a mi fuente, como dicen también ellos: «'Absorción en el origen' o meollo de la existencia —o del corazón— es lo que enseñan los senderos... (del) yoga» (Ra 85), que es el entrañamiento primordial, la raíz. Igual que ellos hallan la paz en su dios, yo lo hallo en mi diosa, le pido, a veces desesperado, y ella siempre me responde; ¿a vosotros también os responde él? Pero mi dios no me ata con dogmas y extrañamiento, eso salgo ganando. Y si vosotros me decís: eso es psicológico, yo os diré a vosotros lo mismo. Todo extrañamiento erótico, práctico, místico y artístico es infelicidad; el espíritu es totalidad y estamos viviendo en su carencia, por eso cuando la conseguimos alcanzamos la paz, regresamos a lo que fue nuestro, para lo cual sirve cualquier forma de oración, la humanidad a lo largo de su historia lo ha hecho de infinitas maneras, lo importante no es el camino sino el logro. Tenemos idea de que aquello que alcanzamos es más grande que nosotros, como lo era la madre en la infancia, por eso es fácil llamarle 'dios', pero eso es algo abstracto; la vida que el agente pone en su yoga vale más que esa entelequia, sólo puede parecérsele la que yo tenia en la infancia con mi madre; realidad, no animismo. «El propio nacimiento verdadero tiene lugar cuando se entra en

Eso" (Ra 92); pero en dios no podríamos entrar, no es más que un alma. Entonces «lo que antes se experimentara como cosas separadas y como experimentador-experiencia-experimentado ahora descubro que en su totalidad está en mí mismo» (Shank 166); sí, la dación-integración-recepción está en mí. Aunque el advaita logra la comprensión del espíritu como integración, no alcanza a ver su género masculino/femenino, que logrará más tarde el hinduismo. Podemos sin embargo vislumbrarla en el poema de Ramana a *Arunachala*, que es la dación suplicante que toma a una montaña como interlocutora para, mediante ella, hacerse recepción:

> «8 ¡*Exhibe tu belleza* para que la veleidosa mente te vea por siempre y descanse en paz, oh Arunachala!
> 14 ¡Como *Madre* universal tu deber es dispensar tu gracia y salvarme!
> 26 Gloriosa montaña del amor... gobiérname con tu *graciosa mirada*.
> 34 A no ser que *me abraces*, me diluiré en lágrimas de angustia.
> 53 *Sonríeme* con gracia y no con desdén, pues llego a ti en procura de *refugio*.
> 80 Cortaste el nudo que ocultaba la visión de tu cabeza y pie. ¿Como la *madre*, no has de completar tu tarea?
> 82 *¡Abracémonos en el lecho* de tiernas flores...!" (51).

Nos recuerda Juan de la Cruz pero aquí, al revés, el yogui es el esposo, que busca en la divinidad femenina la integración, que el advaita llama «Sat-chit-ananda», que conoce y goza su propia realidad, en lo que se destaca la inmanencia. Sat, «lo que se conoce a sí mismo en perfecta calma, en paz inalterable» traduce Zubiri (*Nat* 179), pero así se destaca sobre todo el conocimiento; sin embargo los santos, que son los que lo han vivido destacan sobre todo la vivificación, el gozo: «Un océano de agua dulce, que es la bienaventuranza de la no-dualidad" (en Ra 173); «la felicidad radica en el pacífico reposo que se disfruta cuando se descansa en el Yo» (Ra 154). Tiene que ser así pues el extrañamiento, que es lo contrario se vive como ansiedad; y este entrañamiento logrado en mí, me entraña con los demás, puesto que la conciencia que lo impedía esta ya extinguida.

la pregunta de Ramana

Ramana sabe que la dación está en el agente; el dios es impasible, y él se lo recrimina: «¿No te da vergüenza estar ahí como un poste, dejando que te encuentre por *mis propios medios*?" (56). Él encuentra uno: «La indagación '*¿quién soy*?' es el único método para poner coto a toda miseria, ingresando en la *beatitud supre*ma» (26). Sin embargo la pregunta es representativa y la respuesta también lo será, es imposible que de ella salga el espíritu mismo, sólo puede salir una representación de él: yo soy Brahman. El espíritu es inmanente, como el arte y el eros, no hay ningún 'es' entre él y el agente, él es preciamente quien hace que todo 'es' se acalle, sólo entonces dejamos la praxis; sin el 'es' o bien las cosas se me aparecen en intuitiva prestancia o no hay cosa alguna. El 'quién *soy*' me obliga a volver la mirada sobre mí mismo y, todavía más a que la representación me convierta en conciencia, por lo tanto, inmovilidad. En el espíritu, me pongo a yogar pensando en mi diosa, la mente se me calma y me uno a ella; por ninguna parte hay ninguna vuelta hacia fuera ni hacia mí mismo. Además, en el plano de la representación en el que me pone la pregunta, la respuesta está dada de antemano: 'yo soy Brahman'; pero lo que busco es la vivencia misma, no una etiqueta. El método de Ramana es catártico, «si uno

pregunta ¿quién soy yo? es mucho mejor que la meditación del 'yo soy Él'... Mediante este género de meditación uno se torna *consciente de uno mismo*" (32). Parte, pues, del extrañamiento, que es cuando hay verdaderamente un yo. Cuando estoy odiando furioso, me espeto ¿quién soy yo? Soy este sentirme cogido; antes era alienación y no había yo-conciencia. Por lo tanto, partiendo de esta sabiduría intento disminuir mi enfado o, lo que es lo mismo, aumentar mi conciencia. ¿Quién soy? Un enajenado, y al decirlo hablo de mi extrañamiento, de mi cárcel y de mi anhelo de liberarme; lo malo es que cuando uno está en el trance es difícil concienciarlo. Pero entonces la pregunta sería '¿quién está fabricando esta cárcel en que me hallo?' Y respondería: 'yo', y el extrañamiento disminuiría, preparando así el camino para el espíritu. Cuando yo practicaba este método, el extrañamiento se mantenía, no podía romperlo con mi pregunta, a lo sumo se calmaba un poco, pero volvía; sólo cuando supe que era yo el agente pude comenzar a vencerlo. Porque la pregunta, si bien se halla en el plano de la representación, va tan al centro de uno que hace que uno se pare, y aunque se convierta en conciencia es conciencia perpleja; no hay respuesta para ella, y entonces sobreviene el silencio, con lo cual la cadena cesa un momento. Cuando al mismo tiempo que me preguntaba tenía la mente disparada, había dos yoes, y el que preguntaba calmaba al otro extrañado y entonces, por un momento, podía ver a mi amigo o sentir el viento en la frente, regresaba a la vida que la representación me robaba. Regresaba a la realidad o inmanencia de la sensación o la intuición. Había entonces en mí dación y representación y aquélla le ganaba a ésta. La representación no podrá llegar nunca al espíritu, son como el agua y el aceite; esa pregunta representativa no puede alcanzarlo, pero al menos puede dejar la propia representación en suspenso. ¿Quien soy yo? Una movilidad dual determinada, dación unas veces y recepción otras. Ellos tienen otra respuesta: Brahman, pero yo soy también eros y arte y praxis. Soy esta vida determinada, con más arte que praxis, más espíritu que eros... No le veo salida a la pregunta, pero ahi está precisamente su sentido: su respuesta es el silencio, casi tan absurdo como en el Zen, y la continuidad representativa se quiebra: por un momento sobreviene el silencio que se da entre pregunta y pregunta, que es no-representación, no-extrañamiento, quietud de la mente. Cuando de nuevo viene la cadena, de nuevo la pregunta, preguntas encadenadas, en gallego, que sonaba un poco menos agresivo: 'Quen son eu, quen son eu, quen son eu? Un espacio entre ellas, y de nuevo: ¿Quén son eu? Teu fillo, miña dea. Sobre todo en la alienación, pues en la enajenación a veces no podía. Le digo a Carmen que me diga quién es y responde: no lo sé, nadie lo sabe. Nadie lo sabe, porque nadie es: vive, 'son' las cosas. Solo cuando uno es cosa, es decir, está extrañado, puede decir que es: yo soy el criado de ése, el segundo de aquél. Si estoy en una praxis; yo soy el maestro, pero en general; yo soy... Yo soy el que ayer le dio los buenos días, el que grita por de noche, el que padece cáncer... ¿Quien soy yo? ¡Yo! No hay otro, agencia pura. ¿Quien soy? ¿Yo? (tocándome el pecho). Si, usted. Yo soy yo, ¿quien voy a ser? Sí, a usted le digo, a ése que se esconde, ¿quien es? En general no existe ningún predicado: soy pequeño, tímido, pero yo no soy la timidez. Nosotros hemos visto que 'yo' es expresión y libertad, 'tú', comunicación y amor; el yo, masculinidad; el tú, feminidad, y que también puede ser conciencia. Y en el espíritu, en el que ahora estamos, 'yo' es dación y 'tú' recepción. Por lo tanto, ¿quien soy yo? Dación que busca la recepción. He aquí, por fin, contesta-

da la pregunta. Yo soy dación suplicante, el preguntador, y el silencio que me responde es la recepción, y yo el que junta las manos y canta 'ay, amor', pero la canción con la que se calma mi extrañamiento es recepción, tú. Soy el que se funde en tí cuando me recibes, Madre. Yo no soy Brahman, sólo la mitad; todo él es yo/tú. Pero entonces la pregunta no sería ésa sino, ¿dónde estás? Yo soy anhelo de totalidad y te necesito, ¿dónde estás, Amada? Se perfectamente quien soy, el que grita, el que te busca, el que anhela tu presencia, pero yo no importo sino tú. Siempre hay que partir de una dualidad hasta lograr la integración, en eso consiste la oración; la pregunta por el yo me clausura. No me importa quien sea yo sino que tú me recibas. Tengo que hacerme tú, que tú digas de este 'yo' 'tú'. Que no sea más 'yo' sino 'tú', tu 'tú'.

la sabiduría budista

El advaita pensaba librarse del entrañamiento deísta abrazándose al dios, pero el budismo es más osado: «Vivid siendo vosotros mismos vuestra isla, siendo vosotros mismos vuestro refugio, y no busquéis refugio en nadie fuera de vosotros mismos» (en Rahula 87). Nos libera de las ilusiones, que otros monten tinglados teológicos, teofanías. Todas las invenciones de las Biblias y los Vedas, para ellos; ya no importa que sean falsas o verdaderas, son estorbo. Esta es una doctrina realista: «El sabio... conoce las cosas en las que hay que pensar, así como en las que no hay que pensar" (158). Es una filosofía como la nuestra que pretende un saber que nos vivifique: «La enseñanza se asemeja a una *balsa*... para *cruzar* a la orilla opuesta" (29); es un medio, el fin es el nirvana; como para nosotros, esta obra pretende ser un medio para alcanzar la vida; la diferencia es que yo me he metido en esta tarea porque me encontraba con el agua al cuello, mientras que Buda lo hizo «para el bien y la felicidad de la mayoría, por compasión del mundo" (70); pero la mitificación puede andar por ahí, y la alienación. El santo tiene bastante con ser santo; uno proselitista es más bien un vendedor de santidad, intentar convencer de que lo suyo es lo mejor, es dejar de ser santo. Jesús predicaba y Juan el Bautista: convertios, en el desierto, asceta y predicando; parece que lo segundo era lo que realmente le interesaba: increpar, un santo enajenado. Jesús, además, como los vendedores ambulantes, hacía cosas milagrosas para encandilar. ¿No es sospechoso todo esto? ¿No indica un afán de protagonismo? Como os amo quiero salvaros, ¡Es por vuestro bien, el tiempo se os acaba, que llega el fin del mundo, el infierno, salvaos!. El proselitismo es alienación; el que nos necesite que nos busque, que sea él el protagonista; nosotros a nuestra vivificación, que es la mejor predicación. A Buda no se le puede considerar un santo como Ramakrishna, que no tiene ninguna verdad que desvelarnos sino sólo el camino hacia el espíritu; también Buda nos enseña un camino para el nirvana, pero el primero nos habla sólo de procedimientos y en cambio el segundo de verdades sobre la humanidad; esto nos hace suponer que si son los caminos tan diferentes, la meta también lo será. Buda dice que ha alcanzado una verdad a la que nadie nunca había llegado antes y que con ella alcanzaremos todos la liberación, no habla de santidad. Liberación por la verdad, como pretendemos también nosotros. Cuando uno aprehende algo que le ha costado tanto esfuerzo y piensa que le puede servir a otros, es lógico que predique o escriba un libro. Pero hay una diferencia: él supo toda la verdad por una especie de iluminación súbita y luego de realizarla en él mismo, se puso a predicarla. Era sabio y santo; nosotros estamos todavía investigando y, desde luego, ni la hemos realizado en nosotros ni la realizaremos, no alcanzare-

mos con ella el nirvana, sólo haremos un poco más soportable nuestra existencia. Este es un pensamiento de izquierdas, del que estábamos faltos, pero no lo es en exclusiva de ningún grupo; no es un mensaje de salvación sino una serie de investigaciones sobre la vida y la muerte, a la que pretendemos arrancarle la carnaza; nuestra pretensión es similar, pero yo escribo fundamentalmente para mí, aunque tal vez le interese a otros. Buda predicó su verdad recién descubierta a cinco ascetas, también buscadores como él al margen del brahmanismo, colegas:

> 1ª) «Y he aquí, oh bikkhus, la noble verdad acerca de *dukkha*. El nacimiento es *dukkha*, la vejez... la enfermedad... la muerte... la separación de lo que uno ama... no lograr lo que uno desea... en suma, los cinco agregados del apego son *dukkha*.
>
> 2ª) Y he aquí, oh *bikkhus*, la noble verdad acerca de la *causa* de *dukkha*. Es *la 'sed'* que conduce a la existencia y al devenir reiterados, que está ligada a la codicia pasional, y que halla deleite ora aquí, ora allí, es decir, la sed de los placeres de los sentidos, la sed de existencia y de devenir, y la sed de no-existencia.
>
> 3ª) Y he aquí, oh *bikkhus*, la noble verdad acerca de la *cesación* de *dukkha*. Es la completa cesación de esta mismísima 'sed'; e*s desistir, renunciar, emanciparse y des-apegarse de ella*.
>
> 4ª) Y he aquí, oh *bikkhus*, la noble verdad acerca del *sendero* que conduce a la cesación de *dukkha*. Es el noble óctuple sendero, a saber: recta comprensión, recto pensamiento, rectas palabras, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración...
>
> Mientras, oh *bikkhus*, este conocimiento real de las cuatro nobles verdades... no se tornó enteramente *claro* para mí, no proclamé a este mundo... que había alcanzado el incomparable y supremo *despertamiento*. Pero, oh *bikkhus*, cuando este conocimiento real de las cuatro nobles verdades... *se tornó claro para mí*, entonces proclamé a este mundo... que había alcanzado el incomparable y supremo *despertamiento*.
>
> Y el *conocimiento* profundo surgió en mí; indestructible es la *liberación* de mi mente; esta es mí última existencia, ya no habrá más renacimiento para mí.
>
> Así habló el Sublime, y los cinco *bikkhus*, felices, loaron sus palabras» (126).

Nosotros vamos a intentar demostrar la similitud de esta doctrina con la nuestra, señalando también las diferencias. En primer lugar, 'dukkha' ha sido tradicionalmente considerada como 'sufrimiento', pero tiene connotaciones diferentes : «implica además ideas más profundas tales como 'imperfección', 'impermanencia', 'vacuidad', 'insustancialidad'» (37); todo lo cual puede atribuirse también al extrañamiento; la similitud de ambos conceptos hemos de ir viéndola a lo largo de esta exposición. Aunque nuestro concepto no es exactamente el suyo, creemos más bien que lo perfecciona.

La primera noble verdad —según nuestra interpretación— consiste en darse cuenta del extrañamiento en que vivimos y morimos. No le reconocía un valor educativo ni lo consideraba una virtud ni como una prueba impuesta por dios ni una riqueza por la cual habia de recibir compensación; es un mal del que hay que liberarse. Y haber pasado de la representación al extrañamiento es uno de sus mayores méritos, que hace de su doctrina un humanismo. Era un yogui que, en lugar de seguir el sendero habitual que desprecia la mente para alcanzar a Brahman, vio que precisamente la mente es la que tenía que ser objeto de su búsqueda, que es la que nos tiene cogidos, que no hay que ir a refugiarse en ningún Brahman, que hay que ver el propio mal que está en uno mismo y que no es sólo cosa de unos ascetas más o menos chalados, sino que es cosa de todos. Se considera que pertenecen al extrañamiento 'los cinco agregados del apego', que son los elementos de que se compone la personalidad, en los que se disuelve toda sustan-

cialidad: la materia, la sensación, la percepción, la actividad mental y la consciencia; actúan interrelacionados y producen en el agente la falsa idea de 'alma' o 'conciencia'. «Cuando surgen, decaen y mueren los agregados, vosotros, oh bikkhus, surgís, decaéis y morís a cada momento" (56). El agente es imposible negarlo, puesto que soy yo el que escribe o piensa. Existe el yo y el tú, sin lo uno tampoco sería posible lo otro; y existe la libertad y la expresión, en el arte y el espíritu yo me expreso, y en la praxis. Yo soy único, irrepetible, condicionado, pero yo: mis poemas, este libro yo lo escribo teniendo en cuenta mis experiencias y la de otros. Donde mejor se ve el yo es en el arte: Picasso se expresó desde lo hondo de sí mismo, o Beethoven. Existe el yo como dación, como actividad, pero no como sustancia; la única es la conciencia. Buda expone así la doctrina de su inexistencia: «Cuando hay esto, hay aquello; al surgir esto, surge aquello. Cuando no hay esto, no hay aquello; cuando cesa esto, cesa aquello" (78); y nada debería quedar después. Así como el meollo de la doctrina de Marx fue la abolición de la propiedad privada, el del budismo es la abolición de la conciencia. Pero ambos son sólo deseos bienintencionados, lo negado sigue existiendo. La inexistencia del alma o conciencia es una posición valiente de Buda, válida respecto a lo primero, pero no de lo segundo. El alma es la conciencia trascendente, la que almacena el resultado de sus acciones, por las que será premiada o castigada; si no hubiera conciencia no habría alma, por eso al deísmo le interesa la enajenación, que es lo que la engorda. Es un infundio la existencia de esta conciencia trascendente, pero no de la inmanente. Y la enajenación, su consecuencia, existe y la sufrimos, no se la puede echar de esa manera, como el niño que se tapa los ojos y dice que no existe lo que le da miedo. Con su negación se eliminaría la enajenación por decreto, y el budismo se desharía así de uno de sus enemigos; pero no se la puede echar tan fácilmente. Y en cuanto a la eliminación del alma, lo es también del cielo y del infierno: el burro ahora no tiene lomo, no se le pueden dar palos y además tampoco hay apaleador; el burro liberado. Con ello se rechaza el animismo, base del brahmanismo, que es engaño, porque nos hace pensar en una sustancia que se mueve sólo por fuera y el movimiento así no es nada, porque la sustancia sigue siendo la misma. Si yo ahora soy Pepe y antes fui renacuajo y en la próxima existencia seré prostituta, yo no soy éste que está escribiendo, todo mi esfuerzo, mi darme y recibir, todo eso que es la vida no es más un vestido de mí alma que resulta lo único verdadero. Es innoble pensar eso, porque entonces todos mis esfuerzos son irreales, todo es apariencia, nos convierten en sombras, en ánimas; por eso Buda lo rechaza: «¿Veis vosotros una teoría del alma que no engendre penas, aflicciones, lamentaciones, sufrimientos, angustias y tribulaciones en aquél que la acepta?" (85). Está muy bien que eso haya sido destruido, pero con ello tendría que haber caído también la rueda de las reencarnaciones, ese fantasmón de la India, que sólo puede sostenerse por la creencia en el alma, que se viste de esta persona o de este animal; al deshacer lo primero, automáticamente lo segundo queda sin sostén, pues no es más que consecuencia, travestismo en el que ella va pasando de unos cuerpos a otros. Este gato puede ser una doncella, en realidad todo ello puro animismo, y se basa en el alma, sin ella es imposible. Un asceta que se convierte en muchacha y después Visnú lo vuelve de nuevo a asceta. Sólo la fantasía hindú puede imaginar todo eso; contra ello tendría que haber ido la doctrina de Buda que dice no enseñar más que lo necesario para la liberación. Sin el alma la re-encarnación se acaba; su mantenimiento hace de la revolución de Buda un deísmo más, puesto que convierte su

doctrina en trascendente y enajenante. Sólo admite la extinción del samsara para el sabio o santo que ha alcanzado la liberación, cuando muere se extingue completamente como el fuego cuando ha consumido toda la leña; como un maestro represivo, el Sublime estimula así a los holgazanes.

Un vez descubierto que es el extrañamiento el origen de toda muerte, *la segunda* noble verdad trata de ver de dónde viene, donde está su cueva para, sabiéndolo, ir a desarmarlo; ésta es también nuestra obsesión, el extrañamiento nos congela, nos fija dependientemente, nos mantiene ahí inmóviles y estúpidos; como si la vida no fuese actividad gozosa, móvil y nueva. ¿Por qué hago de la dualidad vital muerte, por qué me enajeno y alieno? Varias veces lo hemos planteado; hemos llegado a la conclusión de que la causa del extrañamiento es la negativa a vivir, la autoprotección, el miedo; pero todo eso es ya extrañamiento. Buda dice que es la alienación, a la que llama de una manera muy expresiva 'sed'. La hace positiva, causa de la existencia y el movimiento, de las pasiones, de los placeres de los sentidos, del espíritu; lo malo es que, moralistamente, denigra toda esta vitalidad, y en esto consiste la limitación mayor del budismo, de la que hemos hablado antes. El deseo no es alienación, no se puede vivir sin ellos; si estoy en el eros tengo deseos pero también si en el espíritu suplico a mi diosa que me reciba, la deseo ardientemente. No se puede decir sin más que el deseo es alienación; lo es cuando me separa del darme y recibir en que me hallo: quiero tener otra casa, otra mujer; los deseos que me alienan no los quiero, pero los otros, sí. Buda hace a la sed también causa del mundo, que nosotros con nuestra alienación, mantenemos; si no la hubiera no lo habría, habría vida, pero antes la ha rechazado. El mundo aliena, sí: dioses, creencias, tiranos, pero es también el lugar de nuestra praxis vitalizadora, y el único sitio donde podemos prepararnos éticamente para el espíritu. Así como hizo extrañamiento lo que era solamente negatividad mental en el advaita, también del mundo tendría que pensar así, y no descalificarlo y hacerlo casi maya. Además tenía que haber nombrado junto a esta sed, la enajenación, el 'hambre': de sometimiento, de dios, de muerte; pues famélicos, desesperados, perros, vivimos. Pero también él habla de esta 'hambre'; la mayoría de los ejemplos que pone en la primera verdad lo son: la vejez, la enfermedad, la muerte, la separación, no alcanzar lo que uno anhela. No la diferencia de la alienación y la mezclan con ella: «La codicia y el deseo son impurezas de la mente, la maldad... la cólera... la *hipocresía*... la denigración... los *celos*... " (165). Por otra parte, considerar la *dukkha* en su origen como alienación es verla como extrañamiento, pues hemos visto que de él proviene. Buda piensa que la sed produce sufrimiento, es decir, enajenación, que entonces sería consecuencia de la alienación: «De la avidez surgen el pesar y el temor, quien está libre de la avidez, no conoce ni pesar ni temor" (*Buda* XVI). Pero también puede pensarse al revés, que la avidez es consecuencia del pesar y del temor, que nos alienamos para escapar de ellos, que el origen está en la enajenación: creo en un dios, porque temo la muerte; la creencia es sed, pero su raíz es el temor. Sin embargo hay que buscarlo más hondo, el extrañamiento es deficiencia entrañal. En cierta ocasión iba nuestro sabio mendigando y un Brahman le llamo 'paria'; respondió: «El hombre colérico, rencoroso, malvado e hipócrita, que ha adoptado opiniones erróneas y es engañador, que ese hombre sea considerado 'paria'» (en Rah 152). Estaba llamándole 'paria' al Brahman, por su extrañamiento; podría haber dicho, al revés: la cólera, el rencor, la hipocresía, etc se sufren por ser paria, si no lo

hubieseis hecho paria no sería así de colérico, rencoroso, hipócrita, etc. También yo me he sentido sin ciudadanía, paria, en Compostela, y ello ha hecho mí enajenación, por eso la conozco; Buda, que se crió como príncipe, la desconocía, sufría de la otra, más alta, la alienación, por eso la veía; sin embargo lo que dice del paria es casi todo enajenación. Son dos enfoques complementarios; Rousseau dice que el mal está en la sociedad, pero la sociedad la hacemos las personas; el mundo puede aumentarlo o disminuirlo con una educación para la vida, en la que desde pequeños se enseñe a darse y recibir y a no perderse en los vericuetos tortuosos del escapismo y el victimismo; en las sociedades democráticas actuales esto va siendo factible. Pero eso es ver la cuestión desde fuera, y ahora estamos mirándola subjetivemente desde uno mismo. En esta perspectiva, creemos que el origen del extrañamiento es alguna carencia de entrañamiento, pero no nos referimos al primordial, que sería la causa remota, sino al actual; tampoco nos parece que el extrañado tenga un desgarrón en su urdimbre, como diría Rof, pues la vida no es una cosa, sino que tiene dificultades en su integración; la 'sed' y el 'hambre' son consecuencia de ello.

La *tercera* noble verdad trata de la liberación de esta 'sed'; considerar la *dukkha* como tal es hacerla subjetiva, alienación, a la cual añadimos nosotros la también subjetiva 'hambre', de la que también nuestro sabio habla: «Llamo verdadero Brahman a aquél que se ha desprendido de la *cólera* y el *rencor*» (XXVI); lo primero es hacia fuera, alienación; lo segundo hacia dentro, enajenación. «El *victorioso* engendra *odio* y el *vencido pena*: aquél que ha abandonado ambas, la victoria y la derrota, ése es feliz y apacible» (XV). Se contraponen aquí la alienación del vencedor con la enajenación del vencido; ambas entran para Buda en el concepto de 'sed'. No ve que el alienado, el de la sed, es masculino y, a su vez aliena y enajena; el enajenado es femenina conciencia sufriente. Por otra parte, sí él con su yoga consigue liberarse de la dukkha, no puede tratarse en general del sufrimiento de la humanidad, que depende también de factores externos, sino del extrañamiento inmanente. Buda nos asegura su extinción: «Existen el nacimiento, el dolor, la aflicción, la angustia 'cuya cesación —esto es, el nirvana— declaro en esta vida» (en Rah 33). Esta doctrina sería utopía, a no ser que la consideremos desde la inmanencia, pues entonces se habla de extrañamiento y de esta vida única; nosotros no pretendemos liberarnos del sufrimiento, lo aceptamos lo mismo que el placer, no pretendemos convertirnos en vegetales impasibles, pero queremos gozar lo uno sin alienación y lo otro sin enajenación. Si Buda promete la extinción del dolor y de la rueda de ultratumba, nosotros podríamos aprender de él para librarnos sólo del extrañamiento en esta única vida nuestra. Yo estoy ya cansado de la carga del mío, quiero ser un liberado en vida, como él; ésta es la ventaja de su religión, que no tiene un dios vigilante y sancionador y que nos libera aquí; nos libra también de la ultratumba, porque la muerte del liberado es extinción total. ¡Qué hermosa y qué grande esta paz del no ser, saber que después de toda esta actividad vital te espera el descanso eterno de la muerte! Sin extrañamiento y sin amenaza, podría ser placentera la existencia; pero ahora el extrañamiento me hace sufrir. Dentro de mi tengo la herida de la enajenación, pensaba que no se me iría jamás, que podría conseguir convivir con ella con la ayuda de mi diosa; que a veces, a pesar de todo, sangraría, otras se calmaría. Como dice Hamlet, no soy yo, es mi enfermedad quien manda en mí; imagino como sería mi actuación sin extrañamiento, pero no puedo evitar caer en él. Todos estamos enfermos, unos

más que otros, si sabemos vivir con nuestra enfermedad, si no pretendemos huir de ella, si la aceptamos, si no intentamos curar la enajenación con la alienación o al revés, pidiéndole ayuda a la vida... La comprensión de que se trata de algo irreal no hace más que aumentar mi mal, puesto que no soy capaz de deshacerme de ella. La tercera noble verdad dice que podemos desistir, emanciparnos y desapegarnos del extrañamiento. Pero está bien agarrado en mí; el miedo, la ambición; aunque vea que soy yo el agente; no puedo evitarlo, como el borracho que no puede dejar de decir sandeces; me doy cuenta de que soy extrañamiento, pero sigo envidiando, despreciando. Si me diese cuenta bien, profundamente... Es una lucha desesperada, pero tengo que ganarla, ¡Desistir, renunciar, emanciparse y desapegarse de la alienación y de la enajenación! De la alienación es más fácil: cuando dejé de fumar, dije 'no': se me puso la cabeza como un bombo, no hacía las digestiones, pero yo había dicho 'no' y lo mantuve; de la enajenación no es tan sencillo, pues consiste en discernir y no dejarse ganar por la costumbre. Desistir de enajenarme es dejar la pasividad, hacerme creador, desde mí mismo, no desde el otro; luchar, desoxidarme, desemporcarme, limpiarme, actuar desde la inteligencia, no desde el miedo ancestral; es vitalizador sólo pensarlo, difícil pero renovador, y aunqe haya altibajos, uno camina hacia su liberación. Claridad mental y confianza en la vida. Arrancarse de encima el extrañamiento como un roña que lleva siglos sepultándonos a mis antepasados y a mí, en la sociedad actual es más fácil. Tengo que librarme de él, ahora tengo aún la mente fresca, todavía puedo.

La sabiduría como liberación es la base del budismo: *«Dukkha*... cesa debido a la sabiduría" (66), lo cual quiere decir que es irreal: un fantasma, tocas, no hay nada; el sufrimiento de una madre a la que le muere el hijo, no cesaría por mucha comprensión que ella intentase ponerle. La sabiduría consistió antes en saber la causa, halló que es la 'sed'; ahora podría seguir preguntando por la causa de esa sed, pero en lugar de eso, consigue directamente el «desistir, renunciar, emanciparse y desapegarse de ella» considerando su irrealidad. El que ha comprendido, «cuando experimenta una sensación agradable, desagradable o neutra, él sabe que todas ellas son *impermanentes*; a ellas no se liga, ni tampoco las experimenta con pasión.... 'Por lo tanto, oh bikkhu, la persona que está asi dotada, esta dotada de la sabiduría absoluta, porque *el conocimiento de la extinción total de dukkha es la noble y absoluta sabiduría*. Su liberación fundada en la verdad es inquebrantable. Oh bikkhu, lo irreal es falso, lo real, el nirvana, es la verdad" (63). Consigue la liberación y el nirvana al representarse que el extrañamiento es un fábula; puede considerar también irreales a los personajes: «Nos enfadamos porque *esa persona* nos ha dañado, nos está dañando o nos dañará; ¿quién es *este yo* que está siendo dañado? En ese momento tenemos la sensación de que uno mismo y el objeto, *el enemigo*, son muy sólidos e independientes.... No obstante, si en ese preciso momento utilizamos los razonamientos que se encuentran en los tratados del Camino Medio examinando '¿Quién soy yo? ¿Quién es el que está siendo perjudicado? ¿Qué es el enemigo? ¿Es el cuerpo el enemigo? ¿Es la mente el enemigo?'—este enemigo, sólidamente existente, que previamente parecía ser autoinstituido como algo con lo que enfadarse, y este yo autoinstituido que ha sido dañado, parecen desvanecerse. Debido a ello el enfado se desvanece» (Giatso 116). Por ejemplo, estoy celoso, me viene una oleada de ira y digo que los celos no existen, o bien que no existo yo ni ella ni él; refugiado en ese pensamiento, mis celos se calmarían. Pero es falso, los celos son reales y la prueba es que volverán y cuando tenga

delante a 'los culpables' el pensamiento de su irrealidad será inoperante. El extrañamiento es real y también lo son el celoso y sus dos víctimas. No hay otra realidad en mí ahora que los celos. Pero yo soy su creador, por aquí es por donde puede venir la liberación, al darme cuenta de que yo soy el inventor de este drama y también su único espectador. Primero inventé el espectáculo y después me puse a contemplarlo. Si sé que soy el autor no ellos, que son mis víctimas; si los celos los invento yo, igual que los puse podré quitarlos. Entonces ellos seguirán amándose o no y yo intentaré admitirlo. Todo es real, nada es irreal. Un ejemplo ahora de alienación: creo en la reencarnación y me hago monje budista y sigo el Sendero. Cuando me doy cuenta de que es mi miedo quien le da existencia a esa creencia mía, en sí misma —ella sí— inconsistente, dejo la Ley, a Buda y a la Comunidad y me voy a casa, no abandonando, sin embargo, mucho de lo bueno que aprendí, pero ahora, liberadamente. Por ninguna parte hay ninguna irrealidad, todo es real, pero algunas cosas son falsas. Puesto que, según esta doctrina, nosotros hacemos esa hambre (odio) y esa sed (orgullo), son para ellos extrañamiento en un sentido todavía más subjetivo que para nosotros, que las concebimos reales y ellos pura imaginación mía. «El sueño de la *razón* produce monstruos»; Goya ilustra este dicho con un aguafuerte en el que aparece un personaje dormido y alimañas revoloteando. Podríamos ampliarlo: 'el extrañamiento produce monstruos', y nosotros quedamos sometidos a ellos; soy real yo, es real la creencia o el delirio. Todo lo que existe es real, no es admisible ese recurso para la liberación.

Por lo tanto, nosotros vamos a proseguir nuestro camino. Hemos aprendido de Buda la osadía y la confianza en que el mal es curable. Su planteamiento es correcto: «Si el hombre habla o actúa con una mente impura, el extrañamiento le sigue como la rueda sigue a la pezuña del buey que tira del carro», dice el comienzo del *Dhamapada*. La liberación pasa necesariamente por la comprensión, que para nosotros consiste en asumir la propia agencia; vamos a intentar profundizar un poco en ella. Si veo que soy el agente, entonces es cuando puedo dejar de serlo; por ejemplo, me enajeno pensando en qué pensarán mis compañeros de trabajo cuando lean mis poemas, porque los hago agentes a ellos y a mí me doy el papel de paciente; si me veo a mí mismo haciéndolos a ellos sostén de mi vida, puedo darme cuenta de que eso es convertirme en títere suyo. A ellos los convierto —¡yo!— en fiscales y me hago a mí mismo temeroso y a ellos energúmenos; mi enajenación hace ese trabajo. Por lo tanto, si lo veo y veo cómo se produce, ello hace que deshaga esta hechura. Que soy yo quien hace mi temor o mi odio es obvio, pero que yo soy quien se extraña al considerar, por ejemplo, a Carmen vaga o cargada de espaldas, ahí es más difícil, ¡Es ella la que no trabaja, la que no hace ejercicios para que su espalda no siga curvándose! No; soy yo quien se enajena; ella es libre, yo debiera dedicarme a mis asuntos. A ella se le encorba la espalda, porque no hace nada para evitarlo, sólo emperifollarse cada vez más engalanada, no hace los ejercicios que le mandaron, no anda, siempre en la tele; es asunto suyo. ¡Pero es mi compañera! ¿Tú quieras una jovencita estirada? Acepto que sea como es, pero que se esfuerce; no, no la aceptas como es. Recuerdo cuando éramos novios, que la dejé por esos mismos motivos y después volví; Miqui era el intermediario, me dijo que ella iría a tal hora a tal café y me advirtió: 'Pero si no llega puntual espérala, ya sabes cómo es'; yo la había dejado precisamente por estas cosas, que el comprendía y justificaba y yo no, y volvía porque no podía vivir sin ella; esto es lo importante, lo demás no es más que mi vieja enfermedad. Estoy atado de pies y

manos inmovilizado y chillando como una comadreja, en lugar de abrir los ojos y verla a ella como es desde sí misma. Esto es lo que tengo que ver, que yo soy el hacedor de mi propio extrañamiento, y que puedo dejar de serlo. Y si alguien me insulta, el agente de mi cabreo soy yo, no él. Cuando interviene otra persona es importante ver mi agencia, que generalmente se la endoso a ella. Y también ver al otro como es en realidad y no desde mí visión deformada, hambrienta, y saberme ver a mí también. Por ejemplo, a Carmen, verla desde a ella misma, como es desde sí, como se da y recibe, y luego verla desde mí y comparar. Una visión del agente y el sostén que rompa el extrañamiento, es lo que hay que intentar lograr, en lugar de quedar extrañado pasivamente, actividad en lugar de esa parálisis, comprender y comprenderse. Ayer tuve un altercado con Diana; trabajé para no extrañarme —con una hija es fácil— pero continuamente me sentía herido y me refugiaba en el victimismo. Veía claramente que este refugio es la muerte: desde mi sentimiento de víctima, me lanzo, acuso, hiero y ello me da la sensación de que estoy en actividad cuando estoy manejado por mi extrañamiento como un títere. Veía mi ir hacia el refugio, salía, pero regresaba y entonces aumentaba el resentimiento, por eso lo notaba. Cuando me descuidaba un instante me ganaba y desde él pensaba actitudes, quejas; volvía de nuevo a salir de la madriguera. Esta lucha me agotaba. Hubiese sido más fácil abandonarme al rencor, 'descansar' aparentemente; en realidad, abroquelarme, meterme en una trinchera y desde ella hostigar, hacer que el otro se meta también en la suya, y ya tenemos la muerte mandando en el mundo. El budismo anduvo por este camino, francamente ha sido iluminación de Buda haber encontrado esta senda y no el pecado y la expiación. Por aquí se extirpa de raíz el sufrimiento en el mundo, y no por la represión de los deseos, que fue un camino que el budismo también siguió. Es muy importante la atención, de la que también Buda habla, aunque no sólo en mi mismo sino también en la otra persona, no sólo recepción, también dación, y de esta manera darse cuenta de las astucias del extrañamiento para no quedar sometido a él. Hoy siento que he perdonado a Diana, pues no me acuerdo ya de la ofensa; puesto que Carmen va a una boda y comeremos solos, le hablaré de su relación con Mario, me parece que ella hace un papel excesivamente maternal: he aquí las 'buenas intenciones' del rencor; cuando me di cuenta de la trampa, descansé con alivio y me acordé del nirvana búdico, fruto de la liberación.

La *cuarta* noble verdad resume en sus dos primeros puntos las otras tres; los tres restantes nos introducen en la ética; y los tres últimos, en la catarsis y la vivificación. La ética pertenece sólo a la praxis; si la doctrina de Buda fuese sólo espiritual, no la necesitaría, pero él mezcla unas dimensiones con otras. Sus ideas de 'extrañamiento' y 'liberación', ajenas al cristianismo, son comunes a ellos y a nosotros, pero Buda escapa de la solución con su idealismo; el problema del extrañamiento y su liberación están en él bien planteados pero mal resueltos, a causa de su huida del mundo. Sin la realidad del extrañamiento es imposible la liberación, pues si es irreal la causa también lo será; nosotros decimos que es real, puesto que lo sufrimos y que su solución tiene dos vías la filosófica y la sociológica, y que ambas confluirían en una educación para la vida. Nos parece que, puesto que junta ética y espíritu, que aquélla siga a la sabiduría, pues sólo en la realización —práctica, erótica, artística y mística— se alcanza la liberación; pero eso creemos que en la tercera noble verdad todavía no se ha logrado, como él afirma, puesto que nos hallamos sólo en la re-presentación. Además no es consecuente, pues no

sigue en la ética el mismo planteamiento de la insustancialidad que siguió en la extinción de *dukkha*, y admite la ética tradicional sin más: «*rectas* palabras significa abstenerse de decir mentiras... " (71); es decir, regresa a lo anterior, olvidando la comprensión hallada, que tenía que llevarle a un planteamiento de la ética desde una nueva perspectiva. Es lo que nosotros intentamos, viendo en la comprensión la base de la actuación práctica extrañada, en la cual tenemos que recurrir a la ética por carecer del entrañamiento que la haría innecesaria. Si la teoria del extrañamiento nos permite comprender la actuación práctica y su eticidad, ello será una demostración de su validez para esta dimensión; también tendremos que demostrarla para el espíritu —catarsis— que es en lo que estamos.

Sólo en la praxis, que se basa en el conocimiento, puede darse propiamente el extrañamiento; la sensación, la intuición y el recogimiento espiritual, en cambio, no son cognoscitivos, es decir no intercalan en su acción/pasión nada semejante a un concepto, y sólo ahí puede residir su extrañamiento. Por ejemplo, si en la comunicación práctica introduzco un juicio a favor de mi comunicante o en contra —'es más que yo'; 'es un iluso'— da lugar al sujeto y al objeto y a la conciencia subsiguiente, que es lo que me extraña. Un ejemplo de esto es la sonrisita enajenada. Yo me lamenté con ella ayer ante mi prima María Jesús de que su familia se hundiera de una manera tan repentina. De niño era para mí el ejemplo más palpable de felicidad, en aquella ciudad alegre que era A Coruña. La sonrisita me vino porque con ella me resarcía de mi miseria de entonces. La descubri un día que le conté mis males a un compañero de trabajo que me tenía envidia; después la descubrí en mí, y ahora cuando me cuentan una desgracia estoy atento a ella. Intento meterme en el problema de mi comunicante, no quedar sepultado en mi satisfacción. Me parece que su mecanismo es que los que han hecho de la enajenación su vida, cuando ven que es otro el que tiene que extrañarse, se alegran.

En las otras dimensiones puede darse el extrañamiento ético o moral, por lo que tiene de cognoscitivo. En el eros: 'es coqueta', y el despecho consiguiente; en el espíritu: 'mi diosa me ha olvidado'; y el trabajo de echarlas es la catarsis y la comprensión es la sabiduría. Pero el extrañamiento mismo no las alcanza; siempre que entra en una de ellas, es la praxis la que se ha colado. Todo lo susceptible de ser calificado de 'bueno' o 'malo' es ético, y sólo en la praxis se da esta circunstancia, porque se base en el conocimiento; la actuación cognoscitiva es opcional. Podríamos pensar la ética en el arte: yo he poetado contra el deísmo para justificar mi opción por la vida y poder así comparar ambas opciones, buscaba el contraste, no la ofensa; a no ser que se trate de un panfleto, todo lo que se dice en esta dimensión está en función de la belleza y rige en ella la intuición y toda representación está a su servicio. El eros es enamoramiento y sensación, no cabe entre el amantte y la amada ninguna actuación ética, sólo la erótica; pero podría suceder que ella estuviese casada o él, lo cual son problemas prácticos que no tienen que ver con el eros mismo. En el espíritu el deísmo introduce abusivamente la moral, pues en la vivificación espiritual no cabe ninguna. Es en la praxis donde la sed y el hambre extrañales tienen que hacerse éticas, pero sólo en la trascendente; mi paseo de esta tarde puede ser entraño o extraño, pero éticamente no es ni bueno ni malo, porque no es susceptible de perjudicar ni beneificiar a nadie. Y todavía hay una restricción más; ayer por la noche comenté con Diana que cuando entro en su cuarto para dar las buenas noches a ella y a Mario que está viendo la televisión, él me contesta 'adiós' o 'buenas noches' sin apartar la vista de la pantalla, o hace una

señal con la mano sin mirarme; ella se molestó y me dijo que era una tontería por mi parte darle importancia a eso, discutimos, yo me fui a la cama, y Carmen me dijo que estaba llorando. Entonces pensé que el hecho de que Mario me despida de esa u otra manera es trascendencia desde él, pero no desde mí; la dación de él admite el perjudicar o beneficiar, pero no mi recepción. Yo lo único que tengo que hacer es no enajenarme por su alienación televisiva, que no va contra mí. Sólo la dación práctica es ética, pero la recepción puede no serlo; con esto determinamos todavía más la ética en la praxis: lo es sólo la dación trascendente. Cuando comprendí esto me levanté y fui a la habitación de Diana a decirle que ella tenía razón, que era una tontería que yo me molestase por eso. Al contrario, para mí es un ejercicio de vitalidad, me gustaría que me despidiese también fubolísticamente de tacón o a la chilena. En cambio, si me lanzase un zapato por interrumpirle su tele, entonces yo entraría enajenado, mi vitalidad no alcanzaría a remontar tanto. Otro ejemplo, Carmen está todavía en la cama y son las diez; iba a levantarme a comprobarlo, pero me di cuenta de que con eso me hacía esbirro; que haga lo que le dé la gana, es asunto suyo; si lo hago mío me enajeno convirtiéndome en carcelero. Aquí no hay ética por ninguna parte, porque su acción no perjudica a nadie; habría moral si yo la hago levantarse convirtiéndome en ley. La dación trascendente es, pues, el único campo de la ética, que no alcanza a la recepción, inmanente. Lo cual no quiere decir que yo me quede achantado cuando me hacen algo; puedo contestar a una dación con otra, una respuesta no-violenta o no-alienada ética o una vital aética. Si me quedo en la recepción no hay ética, aunque haya extrañamiento.

Lo anterior nos permite relacionar el extrañamiento y las nociones de bondad y maldad éticas. La ética es necesaria en el extrañamiento, para que la subjetividad se muestre en el mundo y veamos sus efectos. Pero la ética no hace vital una dación mortal; sólo intenta que no perjudique a nadie. Si una dación extrañada mía perjudica a alguien será mortal y mala y, por lo tanto, rechazable; pero si lo beneficia, es mortal y buena y nos encontramos entonces en un conflicto entre la vida y la ética, una dación no puede ser vital y mala, si es vital tiene que ser buena, puesto que tiene en cuenta tanto al otro como a mí mismo; además, una dación mala es punitiva, es decir, enajenada y alienada. El extrañamiento es muerte siempre y contamina de muerte, aunque sea por una causa justa, y provoca más muerte. Es mentira esa bondad y caridad que se sacrifica, es injusta, el entrañamiento no puede jamás entrar ahi. El conflicto se reduce al extrañamiento bueno, a la muerte en beneficio de alguien. Nosotros creemos que la vida está antes que la ética, y que esa conjunción es, por lo menos tan rechazable como la contraria. Además es insostenible, nadie puede estar sacrificándose por otro, pues aparte de que es invivible, no puede durar. Una praxis extraña no puede considerarse buena aunque lo sean sus resultados. Podemos pensar que valgo tanto yo como los demás, porque soy el protagonista con una vida única; los demás, los restantes. Una dación, para ser vital y ética tendría que afirmar a medias a los dos; si me afirmo yo a costa de los demás o ellos a costa mía, en seguida la relación se deteriora. Cuando yo era maestro procuraba siempre que todo lo que era gratificante para los infantes lo fuera también para mí y así tanto la vitalidad como la ética se mantenían y se potenciaban. En el trabajo enajenado la dación es buena para el jefe y para el subordinado buena —porque gana el sustento— pero extraña; habría que conseguir que fuese también entraña, la extrañez necesariamente disminuye

la bondad y la entrañez la aumenta. En un mundo que progresivamente se fuese entrañando la ética y la moral irian disminuyendo, en una familia generalmente no hacen falta. La ética y la moral están en razón inversa del entrañamiento; en lugar de virtud, viveza; sólo la persona extrañada necesita ser virtuosa. La sociedad que tiene que sacrificar a sus hijos, es mortuoria; los héroes se dan sólo en la punición bélica; se disfraza de heroísmo, pero es canibalismo. La vida no necesita de la ética, sólo la necesita la muerte.

El deísmo desconoce y no le importa el extrañamiento y basa la praxis, ya no en la ética sino en la moral. Carmen asistió a una boda ayer y el sacerdote dijo a los contrayentes que hay que aceptar al otro tal como es. He aquí un claro ejemplo de moralismo. El 'hay que' solo es válido si le ponemos delante el motivo que lo hace necesario: si no queréis morir en lugar de vivir, 'hay que' aceptarse el uno al otro, o sea, recibirse; pero eso no es suficiente, también es necesario darse. Y además quien se atreve a ser consejero, tiene que decirnos cómo; es muy fácil mandarlo y que sean otros quienes lo intentan. ¿Usted lo consigue? Parece que sí, puesto que se atreve a ser nuestro maestro, díganos cómo y con qué resultados. Pero ellos se envisten de autoridad, dan la orden y nos juzgan después por nuestras deficiencias. En lugar de quedarse en el moralismo exterior, es necesario entrar en el extrañamiento, pues sólo desde él podremos hacer vital la ética. El secreto de la comprensión del extrañamiento está en su inmanencia: si odio a alguien importa mi odio más que el alguien. Ayer Sara despreciaba a su marido: lo importante no es el marido sino ella, su desprecio, esa enajenación suya. La miserable es ella, si hay que compadecer a alguien es a ella, él si fuera comprensivo tendría que decirle: 'me da pena tu enajenación despreciativa'. Antes del bien y el mal éticos y morales con los que las iglesias y los estados nos mortifican está el extrañamiento, que es el que me hace oprimir al otro, y darme cuenta de ello es acercarme a la raíz y a su solución: «Como el árbol que a pesar de haber sido talado, permanece firme en tanto que esté sana y salva la raíz, y crece otra vez, así a menos que se hayan destruido las raíces de la 'sed' volverán una y otra vez estos pesares de la vida» (XXIV). La raíz de la vida es el entrañamiento, y el extrañamiento, el de la muerte; si la ética no quiere ser mortuoria, tiene que estar basada en ambos. Debajo de un acto 'malo' o de una persona 'mala' no hay más que un pobre extrañado, lo veía en el Ejército: entraban en el calabozo siempre pobres diablos que, mejor que castigarlos habría que intentar entrañarlos. Por lo tanto, la ética y la moral, que tratan de la maldad y bondad tendrían que tener como fundamento la vida. La comprensión debiera ser previa a toda ética o praxis extrañada que pretende no dañar; la ética sin sabiduría tiene que recibir las normas de fuera y convertirse en moral. El secreto de la comprensión está en la inmanencia del extrañamiento. Si estoy airado, ver no sólo al que me 'ha ofendido' sino también a mí mismo en mi esclavitud. En todo extrañamiento hacerlo dual y fijarse sobre todo en el agente, ver que lo soy yo, que ni el desprecio ni la ira se sostendrían sin mi extrañamiento. No consiste la solución en que hay que ser humilde, hay que amar al prójimo; hay que ser móvil, porque sino introduzco el nuevo extrañamiento del reproche y la culpa. El cristiano se vale para la liberación de la confesión de los pecados, el perdón y la vivificación espiritual; lo malo es la noción de pecado, extrañadora y además que el que te perdona tendrá que estar haciéndolo siempre, al no encontrar la causa; nos convertimos así en seres sumisos y acomplejados. Darme cuenta de mi mortificación, que estoy trabajando para la muerte y lo

mismo quien me aliena. Tenemos que ver, si queremos liberarnos, no sólo el extrañamiento propio sino también el alieno. Si alguien me insulta y lo miro, veo que está desencajado, ¿no es mejor contemplarlo y comprenderlo que meterme en la madriguera para sentirme ofendido? No sólo la recepción aunque sea caritativa, también osada la dación.

Cuando ando extrañado, estoy perdido y la ética me sirve de guía, cuando estoy entrañado tengo conmigo la vida, mi diosa, ¿voy a someterla a lo 'recto' y lo 'torcido'? Nada hay más elevado que ella, la ética no puede ser otra cosa que su servidora, o el recurso a que acudir cuando ella no está. Cuando mayor es el entrañamiento la dación propia se complementa más con la recepción ajena, por lo tanto cuanto más viveza más ética; el acto me afirma en mí y también a los de más. Que la praxis se hace, además de vital, 'buena' cuando desaparece el extrañamiento lo dicen a su modo también otras doctrinas: «Aquél que está por encima del bien y del mal... ese tal merece con verdad que se le llame 'bikkhu'» (*Dha* XIX); no es verdad, ni por encima ni por debajo, está en el bien, no puede estar en otro sitio. Lo mismo en la *Gita*: «Aquél cuya naturaleza no es egoísta, cuya conciencia no se mancha, aunque mate a esas gentes, *ni mata ni queda encadenado*" (§ 18 17); no se comprende que el entrañamiento y la punición o enajenación alienada sean excluyentes. También en el cristianismo: «Toda la ley se resume en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo" (*Gal* 5 14). Esa afirmación es estrecha, pues el entrañamiento se reduce aquí al amor: es también adaptación y comunión, y el amor no mera caridad, sino comunicación gozosa. Los cristianos se contradicen al proclamar esto y cargarnos luego con las cadenas del pecado, y es que en la Iglesia, quien realmente manda no es el Hijo sino el Padre. La recepción hace toda dación buena, si estamos en ambas no tenemos que preocuparnos por la ética. No se trata sólo de la relación entre justicia y amor y que el amor es más que la justicia y que por eso en la unión erótica no haga falta justicia puesto que la rige el amor, con lo cual se han levantado las mujeres que exigen primero ser tratadas con justicia; ello es debido también a que ese 'amor' es demasiado confuso, una cosa intermedia entre caridad y erotismo, por lo cual la mujer exige primero la igualdad. Transformado ese miserable 'amor' en dación y recepción por ambas partes la unión se haría entrañable sin necesidad de tanto moralismo. Todo lo entrañable es ético, veámoslo en otro ejemplo: la prostitución. Si una puta lo es por vocación y sabe recibir a sus clientes, el puterío será vital, por lo tanto ético. En la educación, si el profesor se integra con los alumnos, su actuación será vital y ética. Pagar los impuestos, si estoy entrañado soy solidario; de lo contrario, no. Todos los actos entrañables son éticos, el problema está sólo en los extrañales, en los cuales el agente no se da y recibe sino que se queda petrificado en la inmovilidad. Ahora estoy oyendo la música de la chica de abajo, si no me enajeno, es un leve estorbo como una mosca que vuela, consigo concentrarme y la olvido casi totalmente; si no me extraño, me entraño en mi trabajo. Pero si no me entraño, la musiquita me resulta insoportable: esta tía, ¿por qué a estas horas?; me hago feo y malo. De esta manera hacemos la praxis entraña y extraña, pero 'entrañamiento' tiene ahora dos significados: la unión con Carmen y la diosa es mi entrañamiento fundamental, que llamaremos 'primario', y mi entrañamiento con lo que me rodea es el 'secundario'; éste no es posible sin aquél, tendremos así 'praxis entraña' en sentido primario y secundario, y lo mismo 'praxis extraña'. En su sentido secundario,

¿será posible no estar en ninguna de las dos, ni extraño ni entraño? Creemos que no es posible, que entre ellos se da contravalencia: nuestra praxis tiene que ser forzosamente o entraña o extraña, si es lo primero no es lo segundo y al revés, no pudiendo ser no-extraña ni no-entraña; no podemos caminar por la línea divisoria entre ambas, puesto que no existe, al no existir a la vez ambas posibilidades, el no entraña-miento es extrañamiento y al revés. Esto quiere decir que no tiene razón Buda al decir que la comprensión es liberación, pues la comprensión de mi extrañamiento no me entraña al quedarse en la representación. La comprensión sin la actuación no hace más que aumentar la desdicha. Tiene que ser haciendo cosas, no pensando ni escribiendo este libro. Es mejor jugar al fútbol con la joroba que inmovilizarse contemplándola. La comprensión es permanecer en la dualidad viendo al no-yo como extraño; en lugar de permanecer atado quejándose como una comadreja, darse sin reservarse nada y ser recibido. El mal está en la dualidad: comunicación, no representación; puesto que hemos entrado en ella, no hay más remedio que enderezarla. La liberación del extrañamiento la alcanzó Buda en la posición de loto debajo del árbol de la sabiduría, y yo, bregando con mis alumnos; en los dos casos son adquisiciones personales, pero el suyo es un sentido de la vida en solitario y el nuestro, dación/recepción, por eso para él es suficiente saber la irrealidad de la 'sed' para liberarse de ella, pero para mí los niños y las niñas no podían ser irreales, y si odiaba a un niño travieso sólo mirándole a los ojos y jugando con él conseguía librarme de ese extrañamiento, es decir, entrañándome: o me entrañaba con el o lo odiaba, no tenía otra alternativa. Como para nosotros la causa del extrañamiento es la ausencia de entrañamiento, es lógico que sólo con éste desaparezca aquél. Él mismo lo dice cuando afirma que es una vieja verdad que el odio no se extingue más que con el amor, en su doctrina hay las dos soluciones: el darse cuenta y también la benevolencia. Podría haber dicho: 'el odio se 'extingue' —una palabra cara al budismo, que nosotros nos apropiamos— con el comprensión; otra proposición: 'el odio se extingue con el amor; lo primero permanece en la catarsis, lo segundo pasa a la vivificación. Pero si yo odio a alguien por algún motivo, la comprensión de mi extrañamiento es razonable y eficaz, pero el 'amor' es falso, es otra empresa, exige la comunicación; por eso en el cristianismo: 'amar a los enemigos' carece de sentido. Comprender que yo soy el fautor de esa enemistad inmovilizado en mi victimismo me libera del odio. Entonces puedo mirar al otro cara a cara, no con mirada aviesa, pero aquí nada pinta el amor. En 'amar a los enemigos' tenemos juntos el extrañamiento 'enemigos' y el entrañamiento 'amor'; con el segundo parece que se consigue liberarnos del primero, pero ya hemos visto que no se trata de amor sino de caridad: como cuando alguien me pisa y yo cambio mi mueca de dolor por una sonrisa cuando me pide disculpas. Después vuelvo a la mueca o incluso al extrañamiento, y si él vuelve a disculparse yo vuelvo a sonreír. En esta lucha estoy intentando no extrañarme, pero desde luego no amarle, no tengo ninguna razón. La sonrisa es un esfuerzo por entrañarme y desextrañarme, también por no extrañarlo a él, pues entonces yo me extrañaría doblemente. Sólo con la comprensión hay liberación y en esto el budismo —aunque a veces sea inconsecuente— está muy por encima del cristianismo. También el paganismo, si comparamos esta praxis: 'Pega, pero escucha', con esta otra: «Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra" (Mt 5 39). El agonista de la primera está liberado, no se ve a sí sino al otro, le preocupa lo que quiere comuni-

carle y él mismo; el de la segunda yo lo veo untuoso y retorcido, no comprende nada, cumple una consigna, se enajena todavía más.

La ascesís es preparación para el espíritu; puede ser negativa —luego veremos que también positiva— al pretender rechazar la praxis de la dimensión espiritual. En cambio, el espíritu es necesariamente positivo, algo que no teníamos y adquirimos, igual que cuando nos hallamos insomnes y queremos dormir, estamos en una carencia que necesitamos colmar. El espíritu es otro modo de vida, otra dualidad vital móvil a la que se entra por el recogimiento, que no es tampoco negativo, no es ya catarsis, ella sólo lo ha hecho posible; el recogimiento es espíritu. Recogido, me doy y dándome recibo, en movilidad pura, engolfamiento vital como en el coito, pero más ancho y hondo, puesto que la representación y la conciencia anquilosadoras no existen. No es ya liberación como la sabiduría, eso ha quedado olvidado; es entraña-miento, en el que ella sería representación obsoleta. Por lo tanto, en la polémica de si el nirvana es beatitud o nada absoluta, que preguntaron a Buda y él no respondió, si se trata de vivificación espiritual tiene que ser lo primero. Sin embargo toda la informaición que tenemos apunta hacía lo segundo. Es sabiduría alcanzada que funciona, pues gracias a ella alcanza Buda la iluminación —'budh' significa 'despertar', 'iluminar'—; ¿es entonces positividad? Si volvemos a leer el discuros de las *Cuatro nobles verdades*, vemos que en él se habla de un conocimiento que, cuando se hizo completamente claro para él, proclamó como el 'incomparable y supremo conocimiento' o nirvana, que hará que su muerte sea, finalmente, real. El nirvana es, pues, el despertamiento alcanzado mediante un conocimiento. Buda estaba 'despierto' porque ahora veía la realidad tal como es: la insustancialidad de todo, vería —ahora sí— que también era insustancial el samsara, por eso se libera de él. Pues el despertamiento no es más que liberación del extrañamiento, es decir, catarsis; con él no hemos alcanzado todavía la vivificación. 'Despierto' es el que aún no ha conseguido entregarse al gozo del 'sueño' en que la vigilia inquietante cesa por completo. Por lo tanto el nirvana es catarsis. Buda ve —o cree ver— ahora la realidad como es, pero al espíritu le importa un bledo cómo sea la tal realidad, lo que quiere es gozarla, como en el eros y el arte. En Buda se da también una experiencia, ahora ve que 'esto es tal', pero no es más que representación y conciencia, de las que no ha salido en ningún momento su yoga, como hemos visto; al suyo sí puede aplicársele el nombre de 'meditación'. Habiendo renunciado al alma y al dios, lo primero no puede integrarse en lo segundo, le está negado el entrañamiento; y el nirvana es precisamente esa sabiduría: que no lo hay que tampoco hay entrañamiento: «Cierta vez dijo Sariputta: 'Oh amigo, el nirvana es felicidad; sí, el nirvana es felicidad'. Entonces Udavi le preguntó: 'Pero amigo Sariputta, ¿qué felicidad puede haber si no hay sensación...'. '¿Que no haya sensación, eso mismo es la felicidad'» (68); es decir, liberación de la angustia del extrañamiento y del gozo del entrañamiento. La plácida sonrisa con la que Buda aparece en las imágenes, con la cual quiere figurarse el 'estado de Buda' o nirvana; con los ojos cerrados, esta mirando para sí mismo, y se dice 'no existe nadie que me observe ni siquiera yo mismo; no hay representación alguna de mí ni dentro ni fuera', pero esa aseveración y la satisfacción consecuente lo son. La sonrisa no puede ser fruto del espíritu, en cuando hay beatitud se sobrepasa todo pensamiento y toda satisfacción. El infante sonríe como un pequeño Buda porque se *sabe* entrañado; la sonrisa implica siempre algún grado de conocimiento; el espíritu está a mil kilómetros de eso. Mi experiencia sobre ello no es

grande, pero si tengo que recurrir a ella, puedo decir que cuando alcanzo la paz del espíritu, cesa en mí todo amor y todo sufrimiento —ambos implican representación—, la imagen de la vida como Madre o Niña, cesan; en el poco tiempo en que me hallo en ese estado, el sentimiento es de un mar tranquilo, no turbado ni por la más ligera brisa. Recurriendo a vivencias más profundas de otros, Ramakrishna en las dos fotos que de él tengo, tiene la expresión de un buceador por las profundidades, la boca abierta, transido; no hay en él posibilidad de ninguna autocomplacencia ni queja, representativas y superficiales. En Ramana, cuya foto ampliada tantos años hace que me acompaña y me consuela, hay una mezcla de dolor y gozo, como si se hallase en el origen donde ambos confluyen y se confunden. Estos gigantes espirituales no son como nosotros de fuera, superficiales; han conseguido que la vida en su dimensión más honda los abrace y los haga suyos; nosotros parecemos como forasteros, ellos están en la raíz; como una fuente que vemos manar de su hontanar; nosotros hemos perdido el manantial; ellos, recibidos por la vida, siendo ella misma, integración, entrañamiento.

El espíritu es recepción, pero el nirvana no tiene a nadie que acoga esta dación mía suplicante; al negar la divinidad trascendente, Buda tendría que haberla sustituido por otra inmanente. Mas para ello era necesario diferenciar los conceptos de 'género' y de 'sexo', elucubración excesiva tal vez en aquella lejana época. Habiendo rechazado el alma y la divinidad, ha realizado lo más difícil, pero se ha quedado sin posibilidad de recepción y el espíritu, aunque deformado por el masculinismo, no ha sido en todas las religiones de todos los tiempos, otra cosa. No hay duda de que Buda lo alcanzó; en primer lugar, porque la liberación no puede ser meramente extrañal, como hemos visto, la más alta sabiduría, la más sutil y secreta no es más que re-presentación, no libera de nada, tan sólo nos muestra una posibilidad. Liberación y entrañamiento, lo uno es lo otro; la especulación budista posterior afirma algo que parece lo mismo, pero es todo lo contrario: que el nirvana es el samsara, que la sabiduría de lo uno es la de lo otro, manteniéndose en la ficción. Si es verdad que quien alcanza el nirvana «está colmado de sabiduría y compasión" (25), ahí está la catarsis y la vivificación; pero si lo primero consiste en darse cuenta de la insustancialidad de lo segundo, no podrían estar juntos: amar lo que no existe, qué desperdicio del amor. El espíritu, al ser el ingreso en lo más profundo de la humanidad en donde no existe la separación de la conciencia, implica necesariamente la santidad y es la prueba mejor de haberse alcanzado éste. La doctrina de Buda la rezuma por todas partes: «Así como un madre proteje y vigila hasta con su vida a su único hijo, así... hay que amar a todos los seres vivientes, amar al mundo en su totalidad, arriba, abajo y en torno de él, sin limitación alguna, con bondad benevolente e infinita» (128); sólo alguien hondamente espiritual puede decir esto.

En la cita anterior Buda se identifica con una mujer, hablando del amor no hay más remedio que recurrir a ellas; es la gran ausente del budismo, pero esa deficiencia fue colmada luego, en la oleada de feminación que fue el tantrismo, en la que el budismo alcanzó su culminación. La necesitaba todavía más que el deísmo, que tenía siempre a su disposición dioses y diosas que, mal que bien, hacían ese papel. En el budismo, tuvo que hacerlo el mismo Buda, haciendo la recepción en la unión mística. Con ello se le convierte en camino y meta —como a Jesús, maestro y deidad—; pero así la doctrina deja de ser filosófica y se diviniza, no admite crítica: fe. Sin embargo él había dicho: «Como se analiza el oro quemándolo, cortándolo y ras-

pándolo, monjes y eruditos deben adoptar mi palabra no por respeto hacia mí, sino tras analizarla bien" (Giatso 23). Pero eso todavía no era suficente, necesitaba un culto y una mujer: «La eterna madre Tierra, la magna Mater de la antigüedad, ahora (en el budismo) transformada en Prajña-Paramita... representa la extinción —nirvana— de la conciencia individual... es la verdera esencia de los Buda... la versión budista de Sofía, madre y fuente del conocimiento iluminador" (Zimmer 101). Como nuestra diosa, es una deidad inmanente, en la que el devoto encuentra la recepción de que carecía. Era una religión imposible: no entrañaba, por ello sólo ha podido subsistir mediante estos cambios vitalizadores. ¡Qué tristeza, el pobre monje purificando la mente para que la muerte lo coja limpio, como el que prepara la mortaja! Buda es sabio y santo, proclamó que la liberación y la santidad pueden ser alcanzadas sin necesidad de ningún dios —como muestra el budismo actual de más de 500 millones de creyentes que sigue sin ellos— con la oración que, a través de la catarsis, da lugar al espíritu. Es la religión más filosófica y por lo tanto más cercana a la nuestra, que ha existido.

la comprensión de Krishnamurti

Krishnamurti es valiente y liberador por su deísmo inmanente, del que encontrábamos en la Dictadura algún libro en una librería que los vendía a escondidas. Fue para mí la única luz en aquellos tiempos oscuros, abría cauces a los que necesitábamos la religión y no nos valía contra el dogmatismo existente. Él nos hizo posible pensar la divinidad como resultado de la propia actividad. Yo, al leerlo sentía que algo pétreo en mí se ablandaba, su pensamiento era un embate contra el dios autoritario e inmóvil que nos imponían, un avance hacia la vida como divinidad. Cuando Carmen y yo nos juntamos, siempre estuvo en casa un libro suyo. Ella lo leía en voz alta y lo comentábamos, le gustaba más que a mí, yo lo encontraba demasiado ascético; mi amor estaba en Ramakrishna. Pero me admiraban algunas de sus afirmaciones: que no hay que dejar que el tiempo se entrometa en nuestras decisiones, que el pensador es lo pensado y, sobre todo, el aire fresco que era su amor por lo incondicionado, que divinizaba: «Lo nuevo es lo creador, lo desconocido, lo eterno. Dios, o lo que os plazca» (*Li* 248); en oposición con la representación, que no podrá jamás alcanzarlo. Denunciaba la creencia como alienación: «Cuando uno se ve libre de creencias hay sencillez" (96). A veces alcanzaba la grandeza de Buda: «A la muerte no podéis hacerla a un lado mediante vuestra teoría o información, o con vuestras convicciones: es mucho más misteriosa, mucho más honda, mucho más *creadora* que todo eso" (99). Sabía llegar al meollo, permaneciendo en la inmanencia y buscando allí: «Lo importante, por cierto, no es si hay o no continuidad después de la muerte, sino por qué creemos» (*Co* 228). Lo importante es el extrañamiento, que hace la creencia, porque creer no es vivir, mientras crees mueres, «la vida es ahora, no mañana" (*Li* 231). «En nosotros hay gran inseguridad, gran incertidumbre, y... para protegernos, nos rodeamos de creencias" (232). He aquí un análisis semejante al nuestro: la creencia en su raíz es extrañamiento, si él cesase, cesaría. Tengo que verla desde ahí, desde mi temor, y ver que soy yo quien lo hago y la hago. Pero Krishnamurti no admite como vía de solución el análisis, que considera alienación y 'mente': «El pensamiento es resultado del tiempo... es un producto del medio ambiente, de las influencias sociales y religiosas" (252). Pretende llegar a la comprensión directamente: «Para comprender cualquiera de estos problemas debiéramos tener una mente muy tranquila, muy serena, para no interponer ideas, teorías, sin distracción alguna... Cuando deseo comprender, examinar algo, no tengo que pensar

en ello: *lo miro*" (123; sub aut). Pero 'mirar' un problema es analizarlo, entender su causa, seguir su proceso; si lo miramos como se ve una cuadro no lo resolvemos, lo contemplamos. Un problema exige la representación y el discernimiento no hay otra manera de abordarlo, si se quiere resolverlo, y el extrañamiento exige una solución. Krishnamurti sólo admite la representación para anular el yo, para desmarcarse de él: «Cuando veis todo el proceso, las astutas y extraordinarias invenciones del 'yo', su inteligencia, cómo se encubre mediante la identificación, mediante la virtud, mediante la experiencia, mediante la creencia, mediante el conocimiento; cuando veis que os estáis moviendo en un círculo, en una jaula que él mismo fabrica, ¿qué sucede?" (88). Hay un yo entraño que es espontaneidad, expresión y libertad, esta crítica no es válida para él, aunque sí para el yo extraño, al que hay que desenmascarar, para lo cual es necesario que el autoconocimiento no sea el mismo extrañamiento opuesto a la vida; hay en este filósofo, como en nosotros, la oposición entre ambos: «Si me doy cuenta de que *soy codicioso*, ¿qué acontece? Que entonces hago un esfuerzo por no ser codicioso... Mas cuando miro un poco más profunda y atentamente, veo que *el que hace el esfuerzo es la causa de la codicia y es la codicia misma*; y también veo que *no hay un 'yo'* que exista aparte de la codicia, y que sólo hay codicia... Si esto podemos *comprenderlo como vivencia directa*, veréis surgir un factor del todo diferente" (118). Estamos de acuerdo en que todo lo que yo haga para cambiarme es enmarañarme y confundirme, es la codicia misma, pero 'cuando miro un poco más profunda y atentemente' me doy cuenta, al contrario de lo que dice nuestro pensador, de que yo y la codicia no somos la misma cosa. Al darme cuenta de que yo soy codicioso paso de la alienación inconsciente a la conciencia, convierto aquella alienación en enajenación. Ahora siento la codicia como opresión, la considero más poderosa que yo, mi 'sed' que me arrastra. Esto es lo que él quiere evitar, que represente mi alienación como algo enfrentado a un yo, para él inexistente. Piensa que entonces ya no es posible salir de esa dualidad, que ambos polos se endurecen y se petrifican. Pero si yo hicera como él dice, me sepultaría en ella más de lo que estoy. Lo primero que tengo que hacer es separarme de ella: yo no soy la codicia, estoy preso en ella; el paso siguiente consistirá en invertir los papeles, en ver que yo, que soy vital en otros muchos aspectos y aquí me hallo maniatado, que puedo librarme de ella, puesto que soy quien la he fabricado; pero toda acción por mi parte la aumenta, tengo que dejar que vaya desapareciendo ella sola, en esto le damos la razón: hay que comprender, analizar, saber, pero no hacer. El cree que tengo que asumirme tal como soy, codicioso y que por lo tanto todo lo que haga por desprenderme de ella es codicia, y es verdad, pero ello le da al asunto un aspecto moralista desagradable. Yo prefiero mirarlo por el camino de la sencillez y la complicación: el extrañamiento hace mi vida penosa con toda esa estructura de hacer a lo otro agente y convertirme en paciente, sé que existe una vida más sencilla y menos angustiada, poco a poco, viendo las dos posiblidades, me iré acercado a la más vital. Pero no es cuestión de voluntad, también estamos de acuerdo en eso, pues aumenta el extrañamiento. Para ello es necesario que la comprensión no sea entendida como 'vivencia directa', pues tal sabiduría no existe, no es otra cosa que mantenerme en la alienación; veamos otro ejemplo: «Si podemos... observar en silencio el proceso del deseo, que es uno mismo... Entonces puede haber una *vivencia directa*, es decir, la vivencia sin el observador, sólo entonces existe la posibilidad de ser completamente abierto, de ser como la nada; y entonces ocurre *la recepción de lo*

real» (*Co* 216). Aunque lo niega, entiende la comprensión como análisis. Sobre el deseo dice en otra otra ocasión: «Al ver algo, hay la reacción, la sensación de placer, y de esa sensación surge el deseo... Deseo eso y tengo que tenerlo, ya sea una bella persona, o una casa, o una idea: tengo que tenerla. ¿Por qué?" (*Con* 52). Es un análisis que busca la causa como el nuestro, y la encuentra en la inconsistencia de la propia existencia, en compararse a los otros, en la no asunción de lo que uno es. La comprensión es necesariamente saber, representarse, emporcamiento, conciencia; no hay la tal 'vivencia directa', es decir, existe la intuición en el arte y la contemplación en el espíritu, pero eso no es comprensión, no resuelve el problema del extrañamiento. Él pretende dar el limpio salto desde el extrañamiento al espíritu, pero eso es imposible, con ello no consigue otra cosa que engolfarse todavía mas en la alienación. Si me arrojo a la codicia, o a la ira y al temor de los que también habla, no quedo en la vivencia como él cree sino que caigo en la conciencia. La vivencia puede ser entrañable: «En el momento en que hay vivencia, no existe la persona que percibe, que comprende, ni el objeto del que ella se da cuenta. No hay observador ni cosa observada, sino tan solo un estado de vivencia" (187); no hay conciencia, pero y en la codicia y en las otras vivencias extrañables es imposible que suceda eso; sucede en las entrañables. No puedo entregarme sin conciencia a la codicia o al deseo como lo hago a la alegría o a la pena o al juego o al eros. Las primeras me aprisionan cada vez más y de la alienación pasan necesariamente a la enajenación, necesito concienciarlas para comprenderlas; la conciencia, en cambio, deteriora las segundas. Su procedimiento es válido en el primer caso: «Cuando no hay observador que sufre, ¿es el sufrimiento diferente de vosotros? *Sois el sufrimiento*, ¿no es así? No estáis separados del dolor; *sois el dolor*. .. Cuando *no le dais nombre*, cuando no hay temor a su respecto, ¿hay relación entre el centro, el yo, y el sufrimiento? Si *el centro* está en relación con él, entonces le teme. Entonces *tiene que actuar y hacer algo* a su respecto. Pero si el centro es dolor, ¿qué hacéis? No hay nada qué hacer, ¿verdad?.,. Entonces ya no existe el 'yo sufro', porque no hay centro que sufra... Si soy esa cosa, si *veo* el hecho, entonces todo ello se transforma... Aquello que se *considera* en su totalidad, se comprende y se disuelve" (182). El sufrimiento no es alienación, por lo tanto no es necesario en él concienciarme enajenado; al contrario, hay que evitar hacerlo para no caer en el victimismo de muchos sufridores. Ante el sufrimiento uno intenta tener paciencia para soportarlo, no cabe otra actitud. La conciencia aumenta el sufrimiento, porque además del sufrimiento mismo está la angustia del extrañamiento, mi madre sufrió durante toda su vida sin quejarse, porque apenas lo concienciaba, en cambio Carmen representa la más pequeña molestia y sufre mucho más. Hay también sufrimiento entraño cuando estoy con mi familia, con mis amigos; extraño, si enfermo y muero solo. Se conserva el testamento de algunos peregrinos a Compostela que dejaban una manda para el que les cogía la mano en el momento de espirar. Aquí tenemos de nuevo los dos entrañamientos; éste es primario —el receptor del moribundo ocupa el lugar de la madre y de la vida— y el otro secundario: sufrir entrañado o abrazado al dolor sin representaciones intermediarias; es más fácil lo segundo si se tiene lo primero. Volviendo a nuestro tema, todo lo que Krishnamurti decía de la codicia y del deseo y que no era adecuado para ellos por ser extraños es aplicable cuando la vivencia es entraña. Si evito la conciencia, puesto que no la necesito para nada si estoy en la dación/recepción, ¿por qué tengo que 'ver el hecho', 'considerar en su totalidad' nada; eso sólo será necesario

en la vivencia extraña, en la que me hallo no en una vida que tengo que mantener no representando sino en la muerte de la que tengo que salir representando. En resumen, siempre que sea posible, lo mejor es mantenerse en la vivencia sin caer en la conciencia; cuando ello no sea posible, porque nos hallamos en la alienación, no habrá más remedio que pasar por el infierno de la enajenación para intentar liberarse.

Anoche Carmen y yo discutimos sobre Krishnamurti: yo decía que era más sabio que santo y ella que al revés. Hubo un momente de la discusión en que yo me vi injustamente tratado, pues he estado estos días releyendo su obra y tomando notas, y ella bonitamente se permitía el lujo de pontificar sin haberse tomado el trabajo de enterarse. Como resultado de ese pensamiento, le dije: tú no sabes nada de él'. Ella se sintió también ultrajada, decía que lo conocía tan bien como yo. El caso es que empezamos a chillar los dos. Era de noche, me fui a mi cuarto y abrí la ventana, dejándola a ella en el salón perorando. Me encontraba inmovilizado por ella, su oposición me tenía petrificado en la impotencia. Podría demostrarle que yo tenía razón si ella se hallase en actitud dialogante, pero era impenetrable y desaforada. Los chillidos son síntoma de esa imposibilidad. Krishnamurti aconseja entregarse a la ira sin representarla ni representarse, pero la pobre no es más que síntoma de la imposibilidad de la enajenación. Haciendo un esfuerzo, le rogué que se callase, me despedí friamente y me fui a la cama. Estaba con la digestión de la cena parada, con mi alma parada, todo yo en un impasse. Entonces recurrí a mi diosa, ella sí recibía mi dación, como un niño al que dañó su compañera y corre a las faldas de su madre. Con su consuelo pude dormirme. Esta mañana recordando lo anterior veo que hay cuatro posibles soluciones a esta enajenación mía. Primero, lo que estoy haciendo ahora, describir lo que ha pasado, con ello paso del sentimiento de frustración a su re-presentación y mi enajenación se calma. Otra solución es lo que hice de acogerme en el regazo de mi diosa. La tercera, pedirnos perdón, pero eso es imposible en el momento en que nos estamos odiando, sería hipocresía. La cuarta consiste en explicarme lo que ha pasado, no sólo describirlo: cuando me sentí víctima fue el momento crucial. Entonces le di a ella poder sobre mí vida; nadie puede parármela si yo no le doy ese poder. Tenía que haberle dicho: 'nos estamos enfadando, vamos a dejarlo', y mantenerme firme si ella intentaba alienarme. Hablaríamos de otra cosa y la comunicación continuaría. Cuando yo fui a recogerme en mi Madre, en realidad ella no me había dañado, tan sólo había amagado y yo me puse a berrear, como un perro maltratado cuando alguien coge un palo. En lugar de eso, tendría que haber pensado: tú amago no puede dañarme, yo sigo comunicándome contigo a pesar de él. La solución del conflicto tan sólo hubiese sido posible entonces, cuando estábamos en la comunicación y yo dejé que se convertiese en extrañamiento. Todo lo que sucedió a continuación: la descripción, la despedida y la súplica no han sido más que parches. La vida es dación/recepción, no un dios al que se le piden mercedes. La auténtica oración está en la propia dualidad vital, la solución tiene que ser 'en vivo'; 'en diferido' no caben más que emplastos. «La serenidad sólo ocurre cuando comprendáis el proceso del pensamiento en su totalidad, porque comprenderlo es darle fin, y al cesar empieza el silencio" (218); sí, pero en su actualidad, en su estado de nacimiento, no cuando es pasado. Esto me parece muy importante: la liberación sólo puede producirse en el momento en que se está fraguando el extrañamiento, entonces es fácil; después es una tarea ímproba. Es imprescindible el discernimiento: darme

cuenta del otro, pero sobre todo de mí mismo en el momento en que cedo mi agencia al otro; también intentar conmutar la vía del enfrentamiento hacia el humor. El otro quiere el ataque frontal, a lo bestia; como el toro embiste, yo tengo que hacer un esguince, no responder con mi frontalidad a la suya topándonos con los cuernos como los carneros: he aquí una sabiduría torera. Me pasaba a menudo en el colegio al comienzo con Luis: cuando me daba cuenta ya era tarde. La gente quiere pelea, que peleen con su sombra; y lo condenan a uno a hacer el papel que ellos necesitan. El humor galaico tiene que servirme de ayuda: discernimiento y humor; y también amor, esto es más difícil. Discernir en mí y en el otro, mantenerme en la inmanencia, intentar no juzgarlo: 'este cabrón quiere pelea', lo cual me obliga a sustituir la comunicación por la representación, y yo soy el primer perjudicado. Manteniéndome en ella, ser un buen piloto que maneja el timón, virar cuando el viento arrecia, no enajenarme, mantenerme entraño, habilidad pero también amor. Es difícil esta negación, porque uno está viciado, cae constantemente en la enajenación, en culpar, en la pasividad. Mantenerse despierto y sencillo; bondad pero también inteligencia, si no van juntas no vale le pena ninguna de las dos. El enemigo es el 'yo', dice nuestro pensador; no. Yo soy agencia, un yo despierto y ágil, que no mete la cabeza entre las piernas del contrincante, que lo lleva siempre hacia la comunicación, cuando se va lo hace retornar, que sólo cuando se convierte en batalla, la abandona. Al que no aliena la victoria, que pretende vivificarse con la comunicación, que no le larga el fardo al otro y se cree así que es muy listo, que no abdica jamás en nadie la agencia, que mira directamente y que no se encapsula y le salen cuernos para la embestida. La raíz del extrañamiento es la alienación: 'yo quiero ser más que el otro', y lo mismo él; un enfrentamiento de alienaciones, que se convierten en enajenaciones y punición. En el comienzo era la alienación, la 'sed', que nos convierte en devoradores.

¿Es posible una comprensión no analítica, que al ver mi extrañamiento lo haga entrañamiento y mediante él alcance el espíritu? Si la hubiera sería una comprensión vificadora, no representadora; vale la pena que nos pongamos de nuevo a dilucidar esta importante cuestión. Casi todas las citas anteriores acaban afirmando que una vez alcanzada la comprensión surge la totalidad y el espíritu. Nuestro pensador denuncia la escisión objeto-sujeto y conciencia, y aboga por una vivencia totalizadora de la cual surja el espíritu, éste es el centro de su pensamiento. «La comprensión es un estado en el que... hay entendimiento y... no existe el experimentador ni lo experimentado" (*Li* 188). Se trataría, pues de una recepción totalizadora; por la dualidad que hace del agente dación —extrañada— y recepción, ésta iría comprendiendo aquélla hasta desenmascararla, entonces llegaría la paz. La comprensión sería auto— recepción, así podríamos entender la recepción genérica espiritual. La dación extrañada lo es de una recepción, por lo tanto, lograda la integración se alcanzaría la paz; si mi codicia se calma no representativa ni analíticamente, o no sólo por ellas, sino también por la recepción, tiene que ser posible esa auto-recepción. El conocimiento no es suficiente para que el extrañamiento cese, pues por mucho que me dé cuenta de él, sigue la codicia o el temor. Constantemente me vuelve, no puedo calmarlo a no ser refugiándome en la recepción vidal que puedo concebir como una madre, como la vida que me ampara porque calma mi representación dolorosa. Y lo hace por la intuición, pues el sentimiento está más unido a ella que a la representación, yo lo sé por la creación: la intuición es su forma, y así el recuerdo de determinada actua-

ción extrañada vuelve, lo calmo y vuelve y vuelve —restancia—; entonces sólo puede calmarlo una recepción también intuitiva, que vuelva como él. Por lo tanto, no es suficiente la comprensión como representación, la vida como 'mi' recepción puede recibirme y vivificarme. Voy solo por un paraje solitario y tengo miedo; Krishnamurti afirma que si me entrego a él, cesa; pero si lo hago me es imposible comprenderlo, la comprensión exige una cierta separación representativa. Si sólo me doy a él, me convierto en animal atemorizado, pero si también me recibo... La recepción calma y serena, esto es lo único que podría explicar esa comprensión totalizadora a que se refiere nuestro pensador. Puede suceder que haya una ira real y un ser recibido, como la madre ve al niño travieso, desde el mismo, sabe más de su travesura que él, la vive desde él mismo, el infante se calma; si lo recibimos, si lo comprendemos, si vemos que él mismo es víctima de sus impulsos: pero esto es imposible sin alteridad, en mi propio temor o en mi propio odio no la hay. Veámoslo en el ejemplo anterior, por una parte me doy al miedo y por el otro me recibo; cuando consigo la paridad, hallo la totalidad y el espíritu. La recepción sería entonces contemplación de mi enajenación, sin analizarla, casi amor. Este miedo —que yo mismo estoy inventando— cesaría al comprenderlo o recibirlo. Yo antes, cuando oía en la radio que habían dado un premio a un escritor, cambiaba de emisora, para no enajenarme; desde que he comenzado esta investigación, intento ser receptivamente comprensivo a lo que se dice en la noticia y a mí mismo. Mi dación enajenada a veces explota: 'ése dice idioteces, es un imbécil' y mi recepción escucha sin intentar modificarlas estas manifestaciones de mi extrañamiento. Cariñosa, como una madre que contempla a su hijito, a veces sonríe. Al principio la dación y la recepción no se complementan, pero poco a poco lo van logrando; la recepción acaba desarmando a la enajenación y al final puedo escuchar la noticia receptivo. ¿He logrado la paz por esa auto-recepción o al darme cuenta de mi propia agencia? La calma podría venir también simplemente por la fenomenología, al cambiar mi enajenación por su re-presentación. Yo estoy 'atemorizado': sin juzgar, por sí mismo este concepto es negativo, por lo que sólo con saberlo inconscientemente lo hago disminuir. «La codicia es confusión, la ira es confusión, la aspereza es confusión. Cuando esto lo veis, es evidente que ya estáis libres de tales cosas" (174); pero el extrañamiento, que se esconde por esa condena inconsciente, no hace más que esconderse, vuelve. «La comprensión puede ser considerada tan sólo cuando compredéis plenamente el proceso" (240); tal comprensión sólo se produce cuando averiguo la propia agencia; la fenomenología es insuficiente. Si estoy enajenado tengo que conocer la estructura de ese extrañamiento, en la que hago agente al otro, sobrepasar la fenomenología; como la sobrepasa saber que yo soy dación/recepción, ahora inmovilizada. «La murmuración termina sin tardanza, de inmediato, cuando os dais cuenta de *lo que estáis haciendo*" (*Li* 209). Puede cesar sólo con el concepto 'murmuración' por su moralidad inherente, pero ese moralismo no hace más que complicar el proceso; en cambio, si sé que lo que estoy hablando no es otra cosa que una exhibición ante mí mismo y ante los demás de mi propia enajenación, sin moral, sólo por el conocimiento, decae; esto sí es 'comprender plenamente el proceso'. A esta comprensión podría unirse la auto-recepción dicha, que acoge al propio conocimiento y lo convierte en vivencia, como quiere nuestro sabio. Es admirable su voluntad de ver sin contaminarse entrañalmente, su feminidad. Es muy hermosa esa actitud de aceptación de lo que surge, aunque

sea la muerte, sin culpar ni temer y su cuidado en no modificar el extrañamiento. Decía una vez al comienzo de una conferencia: «Os ruego escuchéis... esa rápida corriente de agua que pasa al lado. Anoche llovió mucho, y ese río es rápido, rico, va lleno de cieno. *No podéis cambiarlo*. Ahí esta, corriendo, y lo único que podéis hacer es *escucharlo*; y, cuanto más escuchéis, más sensibles llegaréis a ser para todos los ruidos, los murmullos, la calma, la soledad, la inmensidad de la vida" (*Con* 204). Nosotros aprenderemos de él si nos mantenemos en esa morosidad comprensiva suya; no decidiendo simplemente: 'alienación', sino viendo cómo se va forjando, y que sea ella misma la que, a su tiempo, se calme. No se trata de juzgar y condenar, sino de sentir la ira o el temor y ver que yo soy quien la está sosteniendo y cómo lo voy haciendo, deteniéndome en los detalles y los recovecos de mi hechura. La comprensión de mi extrañamiento tiene que ser no desde el que o lo que me extraña, pues este saber no hace más que reflejar la situación de hecho, sino desde mí. De esta manera nuestro procedimiento se enriquece con el suyo de raigambre fenomenológica. Cuando mi extrañamiento, que siempre irá conmigo, que es mi compañero diario, al que no pretendo echar a palos, sino sólo que me deje un rato, se calma, —mi diosa no me quiere extrañado— entonces tengo paz, y entonces ella me recompensa con su recepción, y además este ejercicio de desextrañarme me irá lentamente mejorando. Ayer estábamos en casa con María Jesús y Alfredo y yo juzgaba a Carmen, que hablaba mucho sin pensar bien lo que decía, y al mismo tiempo me veía a mí juzgándola: a ella y a mí extrañándome en ella, ella más vital, yo su sombra; en lugar de fluir desde mí, pegado a ella como un can. Intentaba contemplarme contemplándola. Y era hermoso, con la belleza trágica de la muerte. No es cierto que se vaya el extrañamiento cuando lo recibo, pero sí alcanzo la paz, porque no me identifico con mi papel de sepulturero, me convierto en mi Madre yo mismo, el mortuorio. La dualidad comprensiva se divide en dación extrañada y recepción entrañable, y el extrañamiento se va, y la recepción entonces se extendía a Carmen, y la aceptaba como ella es y venía la paz.

Con la comprensión entendida como recepción o vivificación puede evitarse la antinomia representación-espíritu. Tanto admitiendo la explicación fenomenológica a la que es proclive nuestro pensador como la nuestra, la sabiduría se convierte en causa del espíritu; pero realizando la comprensión 'en vivo' y haciéndola ya dación espiritual, la recepción será su completamiento. La comprensión es así liberación y dación, espíritu que busca completarse con la recepción. No es que cuando el extrañamiento ha cesado se halla la paz y de ella nazca el espíritu, como la labranza hace posible la emergencia de la planta, entonces la vivificación espiritual sólo podría darse cuando la costra se hubiese ablandado. Con ese enfoque haríamos al espíritu resultado de la representación, pero lo uno no puede nacer de lo otro. La concepción del espíritu como una sabiduría, una diafanidad, 'seréis como dioses'; así se imaginan los creyentes al dios, que lo sabe todo, pero el espíritu no es un saber sino un no saber, se llega a él por la noche oscura del entendimiento o recogimiento. Por otra parte, de la sabiduría no puede venir la paz, que es ya espíritu. La recepción es precisamente esa paz que me va viniendo y me va profundizando; no es primero la paz y luego la recepción, la paz es la recepción; cuando viene la paz o el silencio de la mente, el gozo del desatamiento de la conciencia, la vivencia de lo obsoluto: eso es la recepción; el espíritu es la paz y la recepción lograda. La misma quietud que es

el manantial del espíritu es la comprensión, quietud lograda por la dación comprensiva. «Es una *ilusión* que busquemos a dios: No hay tal. Nosotros no tenemos que buscar la luz. Habrá luz cuando no haya oscuridad... Nuestra tarea no es, pues, la de buscar lo incognoscible, sino la de *comprender* la confusión, la agitación, la desdicha que hay en nosotros. Y entonces *surge* misteriosamente ese 'algo' en el que hay júbilo, dicha" (*Li* 269). Es una ilusión buscar lo que no existe; primero tendré que hacerlo, y sí lo hago no lo busco. Tendré que buscar lo que existe, el extrañamiento; sólo a partir de ahí puedo intentar construir lo que me falta, el entrañamiento espiritual. Para ello es necesario comprender el propio extrañamiento con una comprensión que no sea mera re-presentación ni tampoco destrucción, sino vivificación: de esta manera, comprender es hacer surgir; ni existía lo uno ni lo otro, mi actividad los crea a ambos. La luz nace de su ausencia, el entrañamiento del extrañamiento, ambos opuestos. Pero el periodo de luz y el de oscuridad hacen el día entero, por lo tanto, pasando de la oposición a la complementariedad:

> «a) Si *comprendéis qué es* lo conocido, vivenciaréis ese extraordinario *silencio* que no es inducido, que no es forzado; b) y sólo en ese vacío creador puede *advenir la realidad*, c) Ella no puede venir hacia aquello que está tratando de llegar a ser algo, que está esforzándose; sólo puede venir a lo que es, que *comprende* lo que es. d) Entonces veréis que *la realidad* no se halla lejos; lo desconocido no está alejado, *está en lo que es*. e) Así como *la respuesta a un problema está en el problema mismo*, la realidad está en lo que es. f) Si eso lo podemos comprender, conoceremos la *verdad*» (277).

a) Comprender 'lo que es' es comprender el extrañamiento, darse cuenta de que es resultado de mi dación y por lo tanto la misma comprensión, si es activa, lo hace cesar; entonces, como consecuencia, sin que yo haga nada con mi voluntad, surgirá la paz o el entrañamiento, del que el extrañamiento no era más que un intento frustrado.

b) El espíritu o realidad por excelencia, es la recepción propiciada por el vacío creador o comprensión vital.

El espíritu no puede ser alcanzado por la voluntad y la representación, como tampoco el eros o el arte; la voluntad es sólo la solución de la praxis. Por el contrario, la comprensión vital del extrañamiento es la vivencia espiritual misma.

He aquí la afirmación expresa de la inmanencia: la realidad espiritual está en lo que es, el entrañamiento en el extrañamiento. 'No hay más cera que la que arde'; el espíritu es mi propia actividad dativo/receptiva unas veces extraña y otras entraña. La comprensión vidal es la que supera el extrañamiento, mi dación que hace mi propia recepción. Comprensión vidal: dación que recibe la vida, ambas inmanentes.

Es imposible hallar la solución fuera del problema, en la trascendencia. Existe la dualidad de problema y solución, si hay lo uno tiene que haber lo otro: el problema es la serie de cosas que tengo que hacer —dación— para alcanzar la solución —recepción—. Son lo mismo en el sentido de Heráclito, visto desde uno u otro lado. Mi dación hace mi recepción y al revés: dualidad vital 'en lo que es' o inmanente.

f) La verdad del espíritu es la inmanencia. He aquí el espíritu como inmanencia, religión sin dios, como en Buda, pero aquí se da un paso más: no se rechazan el alma ni dios, se los integra —el pensador es lo pensado—, se los hace mi propia

actividad con un lado dativo y el otro receptivo. Nosotros le llamamos 'paridad', y la oponemos a la dualidad inmanente y trascendente, más vital y verdadera que ellas.

Por lo anterior ha quedado demostrado que el espíritu tiene dos lados, el uno humano y el otro divino, que los dos los hago yo, pero yo no puedo recibirme a mí mismo. Si me parto en dos cachos y uno hace que se recibe del otro, en realidad lo que estoy haciendo es representar lo que en mí sucede, conciencia. La recepción necesita la dación, siendo ésta un yo y la otra un tú. Yo no puedo recibir a un yo, al yo lo recibe el otro llamándole 'tú'. En la recepción el yo y la conciencia desaparecen y ello hace su dicha. El que yo me mire a mi mismo con más o menos simpatía no deja de ser conciencia, el lado izquierdo mío no hace al derecho 'tú'; en fin, la recepción exige alteridad.

La conciencia no es recepción en primer lugar porque lo que me represento de mí no es necesariamente lo que yo soy, o lo que yo vivo. La conciencia en el extrañamiento miente, no es visión como afirma Krishnamurti: es representación inmovilizadora, y como la vida es realmente movilidad, ella es antes de nada falsedad. Recepción es apertura a lo otro, y en el saberse no hay ningún otro, hay la labor del carcelero que se encierra a sí mismo. Sólo podemos librarnos del extrañamiento cuando recibimos a alguien, no lo vemos desde nuestras defensas o temores, lo acogemos tal cual es él desde sí mismo, desde su dación; entonces no hay extrañamiento, hay entrañamiento. Para que haya recepción tiene que haber alteridad, de lo contrario 'yo me lo guiso —dación— y yo me lo como' —recepción. En la religión la alteridad me hace a mí dación y la recepción queda a expensas de la divinidad. La dación es la recepción, dice Heráclito, porque configura en la inmanencia —y también, dentro de ciertos límites en la trascendencia— la recepción; pero no es ya, sin más, recepción. En la oración, es cierto que yo me recibo a mí mismo, pero realmente me recibe a mí la vida que es más grande que mi lado del yo; si yo me recibiese como yo me convertiría en la pescadilla que se muerde la cola, sería impenetrable, estaría cerrado sobre mí mismo; la recepción, al contrario, es abrirse para acoger. Por eso la India tiene que emprender un nuevo camino en busca de la recepción que le faltaba.

la diosa india

El yoga estaba unido a la feminidad ya en la cultura del Indo; después se juntó con Brahman, y de esta integración nació el deísmo inmanente, es decir femenino, de los Upanisads; en los primeros siglos de nuestra era comienza un movimiento filosófico y religioso, el tantrismo, que continúa este proceso de hinduización, y en el que el yoga vuelve a juntarse con una diosa, Siva tiene a su lado a Kali. Se trata de un nuevo paso en la integración, en el que la preminencia pasa al lado femenino. Suele representárselos a él tendido en el suelo como muerto y a ella de pie sobre su cuerpo, bailando. Esta imagen se relaciona con el sistema filosófico védico Samkhia: «El espíritu, el 'Macho', *purusa*, es el 'gran impotente', el Inmóvil, el contemplativo; es la Prakrti quien trabaja, engendra y nutre» (Eliade 154). Es una diosa amorosa, pero puede convertirse en destructora: «Viéndola así —de una forma extraña, llena de extraordinaria belleza Sambhu (Siva) como si tuviera gran temor, preguntó: '¿Quién eres, Syama? ¿Dónde se ha ido Sakti, mi amada'... Tenía cuatro brazos, ojos feroces, cabellera desgreñada y senos plenos. Estaba desnuda, *terrible»* (Wooroffe *Prin* 289). En lugar de buscar como el cristianismo un demonio que haga el trabajo sucio, el hinduismo hace a la diosa misma responsable de la vida y de la muer-

te; nosotros sólo podemos entender lo segundo como desentrañamiento y extrañamiento, que no pertenecen a la vida, que son su negación: Syama es Sakti extrañada, entonces no puede integrarse, la vida no puede tener lugar. Cuando Ramakrishna adora a Kali así alienada es el infante que suplica y busca una recepción que siempre tuvo y ahora se le niega, y es bello y terrible ese perecer por la que siempre ha sido protectora; lo vemos también en las *Bacantes*, Penteo descuartizado por su madre a la que suplica en vano: desarraigo. ¿Es ésta nuestra situación en la enfermedad y la muerte: ella, que siempre nos ha recibido ahora nos rechaza, y no sólo eso, se entrega como un tío a nuestra destrucción? Ramakrishna canta:

> «Madre, remontas en el cielo como un milano,
> allí abajo, una mojarrita en el agua, estaré nadando:
> de un zarpazo me destrozarás;
> cuando el aliento me abandone en tu garra
> no me niegues el amparo de tus pies de loto» (1,187).

Aun cuando me estés aniquilando, no te apartes de mí; es un contrasentido, que me ame y me mate. Ellos tienen que pensar así, al considerarla diosa y por lo tanto trascendente; la nuestra realmente no lo es, no lo puede todo, no ha creado el universo. La vida, la dación/recepción, es caduca, es un proceso y además depende del azar. No es que sea buena y mala, es así de grande y de pequeña; no aceptarla tal como es obliga a extrañarse en una divinidad. Ellos también se la imaginan en la guerra, que para nosotros es muerte, alienación punitiva:

> ¿Quién es esta mujer que ilumina el campo de batalla?
> Su cuerpo oscuro fulgura más que la oscura nube de tormenta,
> y sus dientes destellan los cegadores resplandores del relámpago.
> Suelto su cabello vuela hacia atrás mientras embiste por doquier
> impávida en esta guerra... riendo su terrible risa» (1 245).

Se trata de un hermoso desarraigo, que me fascina. El tantrismo intenta conciliar la realidad del mundo con su ilusión. El mundo es un juego, el juego de Kali, entendido no como una actividad más vital, sino como ficción. La niña sabe que está jugando, que no es de verdad lo que está haciendo, pero se entrega al juego: la verdad es que su madre, es decir, Brahman es quien lo dispone todo, que Lo almo es lo único que existe, lo demás es ficción. Tal vez nosotros podríamos decir también que debajo del mundo con su extrañamiento está la vida pura. «Dice el tantra que a través de Maya se oye la risa de Mahamaya» (*Prim* 253), de la diosa juguetona y embaucadora. Para ellos toda dualidad es ilusión; para nosotros es la vida misma. ¿Podríamos considerar también nosotros el mundo como maya, porque realmente es vida, aunque, extranadamente, no nos demos cuenta? No podemos aceptar que la vida sea una *cosa* que está debajo de otra; el mundo es la palestra de mi actividad práctica. La conciben a ella divirtiéndose, pero ella no es nadie, a mí ella no me importa; según ellos inventa un juego, y yo hago de filósofo, soy un personaje de su drama, pero el único personaje irreal es ella; a no ser que la considere imagen de nuestra propia vida. Es vital considerar que el mundo es en realidad vida, que no nos damos cuenta y lo

hacemos mortuorio, que vemos extrañablemente lo que en realidad es entrañable.

> «No hay comienzo ni fin en la danza que bailas.
> incesante es tu danza en el loto del corazón de Mahakala Csiva).
> Esa danza hace bailar al samsara, y a todos sus jivas en el vientre de Kala
> (el tiempo)». (En Woodroffe 710)

Nacemos y morimos: esto es su danza; mi existencia, un paso de sus pies y de sus brazos; mis idas y venidas, mi extrañamiento, mis afanes, su baile. Es desde luego hermoso y grandioso; engañador, si consideramos a la diosa trascendente pero no si la hacemos antestancia de nosotros mismos. Sería, al contrario de lo que sucedía en la Edad Media, la diosa —de color oscuro, pues las últimas excavaciones hacen a Eva negra— bailadora, vida.

Los tantras repiten la ecuación brahmánica 'yo soy Ello', que sigue vigente como fin; no diferencian realmente al Brahman neutro de la diosa femenina, la dualidad hijo/Madre no es, para ellos, otra cosa que un medio, más gratificante y más fácil, para alcanzar al dios. Justifican esta actitud diciendo que estamos en una época degenerada en la que ya no se puede alcanzar el espíritu directamente por el monismo como hacían los yoguis brahmánicos; no se dan cuenta de que han salido de la estrechez masculinista, que ahora tienen una verdad ancha y profunda: la integración de masculinidad y feminidad. Como no se atreven a luchar contra la sacrosanta tradición, sepultan la nueva en la antigua, con lo cual someten al adorador a una contradicción desgarradora, de la que es testigo la obra poética de Ramprasad:

> «Llegará un día, oh Tara (salvadora), en el que las lágrimas fluirán de mis ojos...
> La oscuridad de la mente se disipará y entonces caeré y rodaré por tierra,
> y estaré junto a mi mismo gritando: '¡Tara!'...
> ¡Oh, centeneres de Vedas verderos dicen que mi Tara es sin formal!» (en Woo 710).

Si soy la esencia neutra que está debajo de todo, la Madre a la que suplico desaparece. Ella es Lo almo, como yo, que es lo único que hay; ignorante, le canto partiendo Eso único en dos, haciéndome una parte yo y la otra ella; pero yo sé que no es más que ficción, que mi adoración es falsa. El monismo me impide el espíritu como dualidad y como paridad, haciéndome conciencia inmovilizadora. En la unidad ni yo ni tú existimos; sólo existe Lo único; a mi sufrimiento tengo que considerarlo ilusión. «Aunque mi mente ha comprendido, ¡ay!, mi corazón no" (en Ram 1 54), sigue diciendo nuestro poeta; acepta el dogma, pero le quitan la vida. Yo necesito orar ante ella, suplicarle, siempre me concede lo que le pido, ¿por qué voy a pensar que en realidad yo soy ella; no lo soy, ni quiero «entonar canciones en su nombre con una voz que ella posee... en el engaño está mi paz" (Woo 686). Soy ella que se canta a sí misma. En realidad yo no existo, no puedo decir 'yo', sólo que ella se refiere a sí misma a través de mí. «Tú y yo pensamos que invocamos, pero de hecho, tal invocación es irreal" (680). El monismo me convierte en fantasma: sólo Brahman existe, tampoco ella es otra cosa, también es irreal; es Brahman, inmovilidad neutra ajena a toda dación y recepción. '¿En el engaño está mi

paz?' No, está en la realidad de mí mismo invocando a una divinidad que soy yo también, pero una parte de mí a la que no llego sin la dualidad yo/ella. Monismo: a mí se me despacha, yo soy ella cantándose, en realidad Brahman silencioso; paridad: yo me recibo dándome, permanezco en la dualidad mientras no pueda alcanzar la paridad. Ellos dicen que cuando yo sepa que soy ella, ya no necesito adorarla; para nosotros la dualidad es necesaria siempre: aunque sepa que María, a la que oro, soy yo, seguiré pidiéndole auxilio considerándola como la vida. Yo no dejaré nunca la dualidad, mientras la necesite: en los momentos más vitales, en los que alcanzo la paridad, se va sola; después vuelve. Para ellos mi extrañamiento es mentira, yo soy Lo almo mismo, Satchidananda, pero esa creencia no me lo quita; en la paridad me digo: yo sé que la diosa a la que pido es una parte honda de mí mismo, que sólo alcanzo en la dualidad, por eso la invoco, mi dación busca mi recepción de la única manera que puede. En el monismo, la diosa es adoración de sí misma, ¿también yo lo soy? Ella sí, porque es inmóvil y todo lo que es lo es siempre; yo si le pido a la vida que calme mi angustia, es como si desde las olas agitadas bajase a la paz del espíritu, y el yo enajenado se calma espiritualizándose, me voy convirtiendo en espíritu como me voy convirtiendo en risa cuando estoy alegre; no puedo decir 'yo soy la risa', sino que río, de la misma manera que no soy la vida sino que vivo. Para ellos la divinidad es un 'ello', que es mi sustancia, mi agente, yo un muñeco; en cambio la diosa como vida respeta mi dación y la recibe. Un yogui neutro no podría escindirse haciéndose por la derecha masculino y por la izquierda femenino, no puede su dación hacer la recepción, no puede hacerse dual ni par, es como un impotente erótico que no puede alcanzar a una mujer. Según nuestra concepción, cuando la dualidad suplicante en la propiciación se hace paridad en el tránsito, la primera se convierte en la segunda; pero ellos no pueden pasar de lo que es dos a lo que casi es uno; dicen que es un uno que parece dos, esa diosa a la que está usted rezando, en realidad no existe, ni ella ni usted, sólo Lo almo, a lo cual no se puede llamar 'espíritu' puesto que también lo es esta máquina de escribir y el piso sobre el que estamos. Nosotros decimos que la diosa y yo somos siempre dos, pero que se puede serlo de manera tan cercana que casi se es uno, dos amantes en el coito, por ejemplo; que la existencia de A, no puede ser lo mismo que su no existencia; ellos dicen que pedagógicamente es mejor decir lo primero para después pasar a lo segundo, están hablando de métodos; nosotros decimos sin ningún problema: es lo primero y además puede ser lo segundo. El dualismo le gana al monismo en el entrañamiento pero, cuando es trascendente, se convierte en extrañamiento, que es el mal de la trascendencia, y con el monismo se evita, pero al precio de la soledad; nosotros con nuestra dualidad nos libramos de lo primero sin caer en en lo segundo. El monismo, a pesar de las deficiencias dichas, es el trascendentalismo más cercano a nuestro inmanentismo. Estamos de acuerdo con ellos en que sin el conocimiento de Brahman (nosotros: sin la inmanencia), el culto de las imágenes de nada sirve; sin la inmanencia la adoración a una imagen es idolatría: «Sin el *conocimiento*, los hombres no podrán alcanzar la liberación aunque practiquen severas austeridades, si lo hacen con la creencia de que las imágenes hechas de tierra, metales, madera y similares son el mismo Isvara" (en Woo 162). Si creen que es al dios trascendente a quien adoran y no al

Brahman inmanente-trascendente; o, en nuestro sentido: sin el conocimiento de que la divinidad soy yo mismo, la oración entrañable se hace extrañamiento. Con esta sabiduría, nosotros podemos adorar las imágenes cristianas, buscando en ellas la dación o recepción propias.

Desde el Atlántico hasta el Pacífico ha habido en la época arcaica una inmensa franja de religiosidad femenina, de la que todavía podemos ver los restos, en la extrabíblica adoración a la virgen María en tantas advocciones, recuerdo de antiguas diosas con sus sacerdotisas —la dama de Elche—, en España; mi diosa nació entre los salesianos, que han venido de Italia, adoradores de María auxiliadora, ante la que yo tanto he rezado. En Grecia reinaba la gran diosa Madre minoica; pero la región del planeta más femenina es la India, «ningún pueblo ario ha elevado a una divinidad femenina hasta el grado que tenía en la civilización de Mohenjo-Daro y que ahora posee Kalí en el hinduismo» (Eliade 256). Allí la feminidad es adorada en el agua de un jarro o un cántaro y los ríos son diosas, —en Grecia, dioses— maternales que salvan: la Ganges la más santa. Con la invasión de los indoeuropeos patriarcales se produjo una integración, que dio lugar en Grecia a la figura de Apolo, símbolo del clasicismo, y en la India los Upanisads, en los que la religión sacrificial se hace mística. Esta síntesis evoluciona, en Grecia hacia las religiones mistéricas y en la India al tantrismo; ambos obedecen al mismo anhelo: humanización de la religión, haciendo al fiel protagonista, el dios se convierte en medio para la santificación, considerando al espíritu una dimensión humana, que puede acrecer con su ayuda. Los misterios se desarrollaron en el Helenismo: «Grecia... fue creadora de religiones mistéricas que surgieron de su suelo antes e independientemente de toda influencia de Oriente» (Alv Miranda 49), cuando la decadencia de las instituciones patriarcales lo permitió, y en ellas la importancia de lo femenino es fundamental; juntando ritos de vegetación y anhelos de salvación, se crean unos dramas sacros en los que el iniciado, identificado con un dios, se entrega simbóliamente a pasión y muerte para ser recibido generalmente por una figura femenina. Recordando los más importantes, en el de Atis y Cibele —hijo y Madre y amantes— el iniciado se convierte en el mismo dios, que padece y muere, culminando en una ceremonia nupcial. El de Adonis y Afrodita era un rito de mujeres, erótico-mistico; respecto al de Osiris e Isis —hermanos y esposos— nos cuenta un iniciado: «Yo llegué al termino de la muerte, y hallando el palacio de Proserpina, *anduve y fui traído por todos los elementos, y a medianoche vi el Sol* resplandeciente con muy hermosa claridad" (Apuleyo 247); después, transformado en el dios mismo se desposa con su consorte. La identifición con la divinidad es esencial para que el misterio dé su fruto; un adagio tántrico nos advierte que «no se puede venerar a un dios si no se es dios" (El 157); hay que lograr la vivencia mística, de lo contrario todo se reduciría a una ilusión, Apuleyo la alcanza, lo vemos en la catarsis y vivificación de que habla, y también san Pablo: «Para conocerle a Él y el poder de su resurrección y la participación en su padecimientos, conformándome a El en su muerte por si logro alcanzar la resurrección de los muertos" (*Fil* 3 10). Con la identificación *dativa* se conjuga la *recepción* o feminación, incluso en el misterio cristiano pues Jesús invoca al Padre, pero es acogido únicamente por las santas mujeres. En el de Eleusis ambos lados vitales son de la diosa que, entregada a la desesperación, vagaba errante buscando a su hija, hasta que la halló, entonces «se lanzó como una ménade por el monte sombreado de follaje» (*Himno* 385); los dos están simbolizados en el rito por un *canasto*, en el

que los iniciados *depositan* ciertos objetos; la salvación, por una espiga fresca. Tan sólo el mitraísmo y el orfismo evolucionaron hacia el ascetismo y el masculinismo; en el primero, de origen persa, el rito consistía en el sacrificio de un toro, su muerte era un sacramento por el que los participantes alcanzaban el renacer buscado; las espigas que el toro portaba en la cola y su sangre, las prendas de salvación. En cuanto al orfismo, sabemos que procede del menadismo, por un proceso en el que lo colectivo se hace individual, el espíritu se degrada en alma, la vivificación, en creencia en la transmigración, en moralismo; lo que era comunión mística, se hace doctrina: Pitágoras, Empédocles y Platón son el resultado. Pero Dioniso está también en el origen de otros misterios, lo hemos visto en el de Deméter y la cerámica nos lo muestra junto a la diosa, es considerado el transformador del culto anterior agrario en rito místico. Dioniso acompaña también a la diosa Cibele, es «el que en el Ida, con su querida Madre, se complace en los ecos de los tambores» (Eurípides fr 586), antecediendo a Atis; su comunión es la misma de ella: «danzando por los montes como bacante en santas purificaciones, celebrando los ritos de la Gran Madre Cibele, agitando en lo alto su tirso» (*Bac* 78). Nada tiene que ver su religión con la Olímpica, lo metieron en el panteón, pero no es de allí. Nietzsche dice que «Apolo no podía vivir sin Dioniso» (*Nac* 59), y hace de la cultura griega la integración de ambos, pero Apolo, el de la cítara, el arco y los oráculos, con su coro de musas, es ya un dios masculino/femenino; la profecía le viene de haber matado y asumido los poderes de la serpiente Pitón, símbolo materno; así pues, desarraigo y masculinidad. Hermoso y viril, nada tiene que ver con el infantil Dioniso, anhelante de las ménades; es el inspirador de un arte de serenidad clásica acordado con su anchor vital. ¿Dioniso lo es de otro, el dionisíaco? En realidad este dios sólo está interesado en la comunión mística, es ajeno al arte. Apolo es el hijo delicado y viril de Zeus; Dioniso, el amante de la Madre, que nada tiene que ver con el Padre, es un infundio el mito que los relaciona, un intento de neutralizar el menadismo, Zeus y Dioniso se repelen; la mitología nos da la razón al hacerlo hijo de Sémele, nombre de una diosa de la tierra. Como dios de las bacantes, ellas alcanzan la comunión con él como símbolo, pero no él mismo, que es anhelo, incompletamiento eterno, ansia desperada de unidad. A éste es al que Nietzsche canta en su obra, en la que hay tantas cosas hermosas, profundas y verdaderas. Lo dionisíaco es allí desazón, imposibilidad en la que el mismo Nietzsche se debatía y lo mismo otros artistas dionisíacos: Miguel Ángel, cristiamente agustiado e intentando el clasicismo; Mahler, que exclamó antes de morir: '¡Mozart!', es decir, '¡Apolo!'. En este sentido, Dioniso no es dios, lo son sus bacantes en éxtasis, la cabeza echada hacia atrás, el cuello al cielo alaridando su liberación y su entrega al espíritu. A Nietzsche su prejuicio antifemenino le ha impedido darse cuenta de que la integración fundamental de la cultura griega es la de Zeus —el dios vital, patriarcal, marido infiel, grandioso, el dios Padre más bello— con la la diosa Madre mediterránea. Dioniso pertenece a la cultura femenina del Egeo anterior a la llegada de Zeus, es la suya una religión de mujeres comulgando en coro y el paredro él, que después morirá en los misterios. La procedencia foránea del dios está hoy descartada, Otto destaca la «ancestral familiaridad de los griegos con la religión dionisíaca" (53). Es el dios de la fiesta mística, las mujeres son mejores comulgantes que los hombres porque la comunión es feminidad. ¿Por qué no él mismo una mujer? Ellas eran la diosa; él, su consorte; ellas eran las comulgantes, y él simbolizaba la dación del espíritu cuya recepción se pretendía. Ellas eran nodrizas (Il 6

130) o madres y también amantes, recepción en ambos casos, como en los misterios, pero ahora es ésta la que suplica a la dación, como corresponde a la oración femenina; hay un componente materno/filial tanto aquí como en las Gopis y Krishna. El hombre puede revivir el entrañamiento primordial sólo desde su lado; la mujer puede hacerlo también desde el de la madre, haciendo Hijo o Amante a la divinidad, así es en el menadismo. En las «viejas Dionisias», como también son llamadas las Antesterias, vemos que el dios acompañado de las bacantes se dirige al lecho de la reina; pero, en la cultura de la que procede esta fiesta, «reina y diosa son en realidad lo mismo, pues la reina es la encarnación humana de la deidad» (Frazer 64); hallamos juntos al menadismo y la religión de la Madre minoica, lo cual prueba la procedencia de aquél de ésta. Tenemos así el proceso completo: religión matriarcal-menadismo-misterios. Que éstos están del lado de la feminidad nos lo demuestra su comienzo como religión de la vegetación, en las que siempre muere una figura masculina para que la tierra femenina reverdezca; hacerla Padre no es procedente. Hay también ritos eróticos en los que el hombre dativo es recibido por la tierra simbolizada por una mujer, que fructifica. Si aquéllos son semejantes a los misterios, estos lo son a la comunión: la naturaleza como la ménade recibe la dación masculina. Sin embargo el Padre ha suplantado la feminidad en el cristianismo mistérico, y yo he comulgado durante muchos años en una secta que adoraba a Alá —aunque, en secreto, era recibido por mi diosa.

El tantrismo supera a las religiones mistéricas del helenismo en el reconocimiento de la feminidad como recepción mística; el brahmanismo desmundado, desencarnado y asexuado, sólo con el 'yo soy Ello' se convierte, en este movimiento, en una religión del mundo, del cuerpo y del sexo, en sentido espiritual: en los templos de Siva se adora la conjunción del linga y la yoni, del falo y la vulva, símbolo de la integración en la que la vida toda, y también el espíritu, consiste; y la oración a una mujer considerada santa o a una muchacha es el medio por el que se pretende alcanzar la divina recepción: «Los adoradores deben inclinarse ante la mujer, a quien se debe adorar según determinados rituales, como una deidad —nótese que para el propósito de adoración de la doncella, ésta puede tener cualquier edad, desde un año en adelante. Primero debe invocarse en ella a la deidad, y luego proceder a la adoración con la mente libre de impureza, lo mejor es que el adorador eleve su consciencia al estatus de un dios» (Kularnava 78); he aquí la oración como integración dativo/receptiva sin necesidad de recurrir a la muerte como símbolo catártico. Se considera que la *devi* o diosa está dentro de cada mujer, y es más hermoso, profundo y verdadero adorarla en ella que en una estatua; en el hinduismo, como veremos en Ramakrisma, se da también la adoración de la masculinidad en un muchacho, pero le falta extenderla a las mujeres, que la consideren vehículo de santificación. En las religiones mistéricas, por el contrario, el protagonismo es del hombre. En ambos movimientos el culto antes diurno, es ahora nocturno; era aristocrático —los Vedas sólo permitían la asistencia al culto de las castas superiores— y ahora se democratiza, también los esclavos pueden asistir a los misterios. En ambos casos se trata de religiones que nacen en el seno del pueblo oprimido y excluido; son una revolución desde abajo. Ambas son asequibles y consoladoras, son obra del pueblo que es quien más lo necesita. La diferencia principal es la gran importancia que en los misterios adquiere el sufrimiento catártico lo cual ha permitido justificar la opresión a lo largo de la historia, y además como la vivificación es trasmundana, casi se reducen a él; podemos verlo

plásticamente en la Semana santa, que se queda en la pasión y muerte del dios acompañado por el sufrimiento de su Madre, que en el cristianismo no da la salvación, tan solo consuela. Este predominio de la catarsis lo es de la masculinidad dramática sobre la feminidad, que no la necesita, lo veíamos en las ménades: llamaban al dios y comulgaban con él, sin más historias. Tampoco el yogui necesitaba otra catarsis que ayudar a que la mente se calme. Nosotros tomamos estas dos religiones, yoga y menadismo, unión y comunión, como la religión de la vida, la primera más laboriosa pero más profunda y la segunda más fácil y gratificante. No pretendemos inventar nada en asunto de religión, no tenemos ninguna varita mágica; sólo intentamos explicar más coherentemente lo que existe: el yoga que, como hemos visto, no necesita para nada de ningún dios y es creación de la religión de la Madre, y lo mismo el menadismo. Ninguna de estas dos religiones es culto ni liturgia, ni sacrificio; son enteramente experiencias vivificativas, y nosotros hacemos nuestras estas dos religiones, explicándolas racional y no supersticiosamente. Los misterios y los tantras, aquéllos con su excesiva catarsis, estos con su ritualismo, tienen el peligro de quedarse en la forma y no alcanzar el espíritu; lo cual sucede con frecuencia en el deísmo, en el que no cabe sino una integración extrañal, no en la adoración de la vida, que es entrañamiento. Nuestro culto inmanente es siempre, al menos, preparación para la unión y comunión místicas; no puede reducirse a un teatro ante alguien, puesto que estamos tratando de nuestra propia dación que se recoge en la recepción. El yoga y el menadismo son, pues, originariamente entrañales; pierden integración y, por lo tanto espiritualidad, en la religión sacrificial posterior a la invasión indoeuropea, tanto en Grecia como en la India, y la ganan con la síntesis que se produjo más tarde. Podemos pensar que el yoga se profundiza con los upanisads y el budismo, pero pierde la feminidad, lo mismo que la religión olímpica. Se produjo una integración de lo que venía —dación— con lo que lo recibía; masculinidad opresora que se va feminizando e integrando y feminidad oprimida que se va liberando e integrando; no es que algo que estaba soterrado salga derrotando a lo que se le opone, pues entonces quedaría al final sola la feminidad. Por el contrario, la concepción védica de la divinidad como Brahman, el logro más importante del deísmo, el hinduísmo ya no lo perderá. Como resultado final se constituyeron las tres sectas de vaisnavas, saivas y saktas: en la primera Visnú, en su advocación de Krishna, es el dios femenino de la comunión; en la segunda Siva tiene una consorte, Sakti; en la tercera es ella quien lo tiene a él. Pero todas estas divinidades no son más que encarnaciones del principio espiritual Brahman, dualismo que tiene debajo el monismo. Y al yoga, desde su origen básicamente inmanente, se le reconoce entonces la bilateralidad.

§ 26. *Oración inmanente*

oración inmanente

Esta unión, como hemos visto, consiste en serenar la mente y acceder directamente al espíritu, y lo mismo un grupo de comulgantes: se sientan alrededor y cuando el mundo ha quedado atrás, se levantan y en uno nace un rezo, en otro un grito, otro baila; lentamente se van armonizando. No es necesaria ninguna religión, ninguna creencia, y de hecho no se sabe que las ménades tuviesen ninguna doctrina, salvo la invocación a su dios. El espíritu puede nacer sin religión, como el instinto sexual sin el amor erótico; lo segundo es humanación de lo primero, el eros es una creación de la cultura, los animales no lo tienen, sólo la atracción vegetativa. Nosotros rechazamos la trascendecia por mentirosa y opresiva, pero no la religión, que consideramos uno de los mayores logros de la humanidad. Pero se encuentra uno en un callejón sin salida: la inmanencia no puede recibirme —puesto que soy yo mismo—; la trascendencia sí puede hacerlo, pero a cambio de la amenaza y el dogma irracional. Nosotros proponemos una solución inmanente y receptiva: la vida como recepción, que me consuela y me da el espíritu. Le digo: 'Madre, yo sé que no hay tú y yo, que somos una sola cosa, pero déjame vivir así mi entrega confiada a ti'. Cuando estoy desesperado no me vale saber que estoy enajenado, y conocer su mecanismo, eso sólo me ayudará luego, cuando pueda mirarlo, en cambio, si me entrego a propia recepción pidiéndole que me haga niño en su regazo, mi angustia se calma; el extrañamiento sólo puede desaparecer llenándome de vida, el conocimiento no es más que ayuda. Para poder hablar con ella, la hago diosa; es mentira, aunque no tanto como las de los deístas, pues si algo tiene derecho a ser divinizado, nada como la vida. Nuestra ficción consiste en ponerla frente a nosotros y rezarle, pues en realidad oramos a nuestra recepción, en la unión, y también la de los demás comulgantes, en la comunión. Para comunicarme con ella tengo que figurarla por una persona, y la más apropiada es la madre, pues me devuelve a la niñez, es decir, me pone en la mejor actitud para la oración. Pero la madre es sólo una imagen de mi propio darme y recibir; estar con ella no es como estar con un dios, no es una ilusión de devoto, es mi primera actividad, que ancho y ahondo. Por lo tanto, la opción no es entre orar a un dios o a una diosa, sino a un dios o a la vida. Lo segundo es acrecernos; lo primero, someternos. Puesto que la vida es tanto femenina como masculina, podríamos en lugar de llamarle 'diosa', 'dios'; tantas razones habría para lo uno como para lo otro, igual podría ser 'Padre' que 'Madre'. Pero un dios como Padre, aun siendo bondadoso es siempre impositivo; la madre es amoral y placentera. El padre generalmente perdona, pero a la madre no le hace falta, porque nunca se ha sentido ofendida: es su hijo, conoce sus limitaciones y sus cualidades, no lo mira a través de ninguna norma, es natural que se haya portado así, porque así es él. Considerar como Madre a la vida y a mí como criatura indefensa me ayuda al nacimiento del espíri-

tu, que está tan sojuzgado, que necesita de la confianza del niño pequeño junto a su madre para brotar. Caminar hacia el espíritu por la madre es fácil, no tiene uno que hacer más que volver a ser el infante indefenso que era, que necesita de su madre mucho más que el sediento el agua, ella es su propia vida; renacido este sentimiento, estamos ya bien metidos en el espíritu. La religión de la vida es el entrañamiento primordial con la madre, la del deísmo será otro también primordial con el Padre; pero el suyo es posterior, de cara al mundo. Nuestra cultura ha crecido con un dios Padre; ahora es el momento de disfrutar de la diosa Madre. Nos escucha más que a ellos su dios, pues es lo más hondo de nosotros mismos, el espíritu, a él llega nuestra oración. A nosotros no nos interesan las cosas que los deístas piden a su dios, preferimos la vitalidad que podemos alcanzar de la nuestra. Yo le puedo decir: hazme osado, amoroso, erótico, espiritual; todo lo que nace en mí, pues en mí están las posibilidades de aumentar mi propia vida. Los deístas dicen a su dios: que se haga tu voluntad, pero ni en el arte ni en el espíritu ni en el eros la hay; poco puede hacer por ellos en estos asuntos, y en cuanto a la praxis, tan sólo es norma. Le piden cosas, pero a nosotros nuestra diosa nos hace más vitales. Además no culpa ni amenaza. Rezaba Ramakrishna, refiriéndose a un discípulo: «Madre, hazlo apacible de manera que no me insulte" (2 396); nosotros le pediríamos que no nos enajenemos y así la relación mejoraría. Es más vivificativo pedirle a ella que a él; además, la vida es también la cala vegetativa. Ayer estuvo en casa Lucía, ya conté en otra investigación que se cayó por una escalera, se dañó el cerebro y quedó medio paralítica; se fue recuperando haciéndose receptiva a su organismo; ella no lo sabe, pero su actitud era de adoración a la vida como *fysis*. Por las mañanas al despertar, se queda en esta oración física, en una recepción tan profunda que siente como funcionan todos sus órganos; entre su Jesús y la cala vegetativa no hay ninguna relación, en cambio la vida es tanto la digestión como el espíritu, la diferencia es sólo de nivel. Además podemos orar a los dioses de todas las religiones, viéndolos como feminidad y olvidando sus fantasías ultraterrenas. No hay mucha diferencia entre ellos y nosotros: si les quitamos la trascendencia y le añadimos el lado femenino del que carecen nos hacemos iguales. Aun así, su oración y la nuestra es casi la misma, en los dos casos se trata de una dación que pretende alcanzar la recepción; que la dualidad sea inmanente o trascendente es, para la oración misma, 'intrascendente'. Todas las religiones son una, a fin de cuentas, pues la diferencia de dioses es secundaria: el fin de todas es el espíritu. Los adoradores del Padre y los de la Madre podemos ser amigos y luchar juntos en favor de él. Siempre ha habido la religión del cielo, paterno, y la de la tierra, materna; la de los ojos abiertos, del ser, la creencia, y la de los ojos cerrados, el no ser y el espíritu; pero esta segunda en nuestra cultura estaba muerta, y nosotros la resucitamos. Dentro de la religión deísta hay también vitalidad, pues ellos también alcanzan el espíritu. El deísmo en sí es de derechas, pero tiene en su seno corrientes izquierdistas; también nuestra religión, que es de izquierdas, admitirá corrientes en las que prime el otro lado. Es bueno que nosotros existamos, que haya oposición en la religión lo mismo que en la política, incluso para el deísmo; la dialéctica que se establecerá será beneficiosa para ambos.

Vamos a intentar determinar un poco más el género en la oración. Orar es integrarse, es decir, ser enteramente vital, totalizarse. La vida —la nuestra, no hay otra— es totalidad y se produjo plenamente en el entrañamiento primero, desde entonces la buscamos y la hallamos en la integración primigenia: eros —del que

hablaremos en la investigación siguiente— y espíritu. En aquél hay dos sexos, y consiste en juntarlos; en el espíritu somos una sola persona, hay primero que hacer dos partes —los géneros— para después también juntarlos— Orar es, pues, escindirse en dos —propiciación — y su juntamiento —tránsito—; pero estos dos son, como los sexos, cualitativamente diferentes: dación y recepción, masculinidad y feminidad. El deísmo propugna la recepción inicial, nosotros la dación; orar es recibir, para ellos; para nosotros, dación suplicante, que alcanza ella sola y a su medida la recepción. Es lógico que ellos, al considerar al dios trascendente lo consideren dación, y al orante receptivo; como también lo es que nosotros, al considerar la recepción fruto de la dación, consideremos ésta la actitud fundamental del adorador; ellos tienen una creencia que no les deja ver lo que fenomenológicamente ocurre, que los convierte en recepción de todo lo que quiera darle, por boca de sus sacerdotes, la deidad. El orante sabe que su voluntad no sirve para nada —tampoco para el eros y el arte—, si la deidad no me recibe nada puedo hacer yo; el deísmo considera la abulia necesaria en esta dimensión vital como recepción: «Mi corazón debe abrirse para mi Amante; yo debo quitarme el velo, y recibirlo con todo mi cuerpo» (Kabir 11 3). Pero esta actitud es antinatural en un hombre y además así el dios es mi señor y yo su criatura, materia de su forma, ¿cómo podría sentirme mujer amorosa y no sierva? Nos supedita a la autoridad —que siempre se considera masculina— y nos hace dóciles a la represión; somete a las mujeres al varón, es actitud masculinista. La mejor manera de figurar la oración es como relación del infante con su madre, que lo es todo para él, es para él su alimento, su protección, inmensa en relación con él, no puede vivir sin ella, ni alegrarse ni hablar; y sin embargo no fomenta el autoritarismo ni supedita un sexo al otro, y vale para ambos, pues los dos han sido infantes; además se corresponde con la realidad, ya que el entrañamiento primordial es el origen tanto de la unión como de la comunión místicas. Alguien podría decir que esta oración nos supedita a la mujer; es al contrario, con ella tengo el entrañamiento primordial con mi Madre, y no lo busco en mi señora, como hacen muchos maridos. Esta integración en que la oración consiste tiene dos aspectos: complementación e identificación, la primera fundamental y la segunda accesoria. El sexo del orante condiciona la oración, esto jamás lo ha dicho el deísmo, porque sólo piensa en su dios, pero es una verdad elemental y vitalizora, no es lo mismo unirse místicamente con una diosa que con dios, como no lo es en la unión erótica; es verdad que la vida, a la que nosotros oramos, es los dos géneros y los dos sexos, pero se nos presenta con uno —no es como el Brahman neutro— y condiciona el nuestro: ellas pueden pedir a su instancia masculina: hazme osada, creadora; y el hombre a la suya femenina: hazme amoroso, que me adapte. 'Es 'sugestión', podría pensar alguien, pero esa palabra nada dice; si realmente me hago más amoroso o más osado, es realidad, no ilusión. Teniendo en cuenta que la oración puede llevarse a cabo desde el género básico y desde el anexo; que es más vitalizadora la complementación que la identificación, pues la primera me ancha y la segunda me hace permanener unilateral; y que, para que la integración mística no tenga interferencias eróticas es mejor evitar las figuras que tengan esta connotación, pueden producirse en la oración las siguientes relaciones:

A	hombre	} madre	B	hombre {	dios	mujer {	dios
	mujer				diosa		diosa

En A cambia el *sexo,* pero no la deidad; en B cambia también ésta.

Análisis de A: El *hombre* se complementa básicamente y se identifica anexamente, haciéndose niño masculino/femenino. La *mujer* se identifica básicamente y se complementa anexamente, haciéndose niña femenina/masculina. Este género de oración es el más vivificante porque me acerca a la infancia, abarca los dos géneros en ambos sexos.

Análisis de B: En *hombre/dios* la identificación es básica y la complementación anexa. Como la integración básica prima sobre la anexa, el resultado más importante es el aumento de la masculinidad en los hombres, es lo que sucede en las religiones patriarcales, pero si al menos fuese en todos: en todo fascismo sólo puede considerarse aumentado masculinamente el que tenga mando, el que no es morralla receptiva. Anexamente se produce la feminación, es lo que vemos en la oración de san Juan de la Cruz y otros místicos deístas.

En *hombre/diosa* la complementación es básica y la identificación anexa, como en A; no se alcanza la niñez y es, por lo tanto, menos vital. Se da en las religiones antiguas, que buscaban como deidad guerrera una diosa; Inanna, Atenea; en el Ejército la patrona es femenina: la Purísima, etc. Son hermosos los cuadros de Delacrois, con una mujer al frente de los revolucionarios; masculinizar por complementación es mucho más hermoso y vital que por identificación, pero aquí se trata de religión de la Madre, ante la cual el niño aumenta su dación. Nosotros hemos figurado esta relación en la oración como adulto-Niña en el *El loco*.

En *mujer/dios* la complementación es básica y la identificación anexa, prima aquélla sobre ésta, por lo que en el deísmo, así como los hombres se masculina—zan, las mujeres se feminizan, con lo cual se dificulta la integración y se fomenta la discriminación; la historia ha hecho verdaderas estos análisis nuestros.

En *mujer/diosa* la identificíación es básica y la complementación anexa; por ello la mujer puede convertirse en madre y orar a un infante, que puede ser un niño —tradicionalmente, Dioniso y Jesús— o una niña, como en el caso de Deméter y Core, 'la muchacha'; también, a un muchacho, como Atis, haciéndose madre y amante. La complementación anexa hace hermosamente masculinas a las mujeres; nos muestra que todos somos hombres, incluso ellas, ante la Vida, que es pura recepción.

Generalmente ante una figura femenina el hombre se complementa y la mujer identifica, pero puede suceder también al revés, que un hombre femenino se identifique y una mujer masculina se complemente; y lo mismo en el otro sexo. La oración es dación suplicante, pero en A nos encontramos con que la mujer básicamente se identifica haciéndose recepción; esto podemos explicarlo diciendo que el resultado final niña/Madre es dación/recepción, puesto que en la niña, como infante, prima la dación y en la madre la recepción. En B tenemos a un santo haciéndose amada de Jesús, pero él inicialmente es amante, lo busca le reza, le suplica; el llamado 'Amado' en realidad está quieto esperando, hace bien en no llamarle 'Amante', como debiera. De santa Teresa y Jesús podemos decir lo mismo, es ella quien lo busca a él, y con qué ahínco, ella es quien consigue con su esfuerzo la recepción. La deidad no puede ser masculina, si nos acoge para que salgamos de la praxis e ingresemos en el espíritu; el dios nos mantendría en la praxis, sería religión mundana. A pesar de ello la mística deísta consigue entrañarse con un dios haciendo la integración al revés: yo recibo al espíritu que es el dios; pero eso es artificial, porque el necesitado soy yo, como un infante que suplica a la madre que

lo acoja; pero cuando llega, como resulta que es un Padre, tiene que transofrmarse en mujer, haciendo dativo al dios; hasta entonces el dativo fue él, buscaba la recepción y cuando ésta llega, como es imposible tal cual, realiza el cambio. Sería lógico que siguiera siendo dativo y la deidad, Madre o Niña, que lo recibiese, puesto que él es quien busca, quien hace todo el esfuerzo, quien se prepara, toda la acción está de su lado, y va creando ella misma la recepción consiguiendo así la integración. Si, tal como ellos dicen, su dios es todopoderoso y lo hace todo, ¿por que ellos se preparan y se debaten suplicando?; la santidad no es un regalo sino un dativo afán. Finalmente, en mujer-diosa, la identificación es básica, es decir, la recepción; es el caso de la virgen María y el Niño en la unión y las ménades y Dioniso en la comunión. Tenemos que decir lo mismo: el Niño —que es *hijo* suyo— no puede hacer nada, todo lo hace la Virgen, y las ménades, menuda actividad la suya, Dioniso no es más que señuelo. Y es que orar es siempre darse para ser recibido, y esto sucede también en la parte central de la religión cristiana, la crucifixión, en la que Jesús procura la recepción del Padre que realmente es Madre, pues de lo contrario el misterio no sería más que un sacrificio; o bien Jesús se da para ser recibido entrañablemente o bien se ofrece como víctima extrañablemente, para aplacar la cólera paterna, pero entonces no podría haber entrega sino temor. Ésta tiene que ser a la femeninidad, por eso el Greco en su *Trinidad* tiene que hacer mujeres a los ángeles que con el Padre reciben a Jesucristo muerto; de lo contrario su dación no hubiese sido recibida. La ausencia de una diosa como figura principal en el cristianismo la compensa con la feminación del propio Jesús que, además de ser el que se da, es también tan receptivo como una madre: la oveja perdida, ayudar al desvalido, perdonar siempre; y lo mismo el dios Padre que él concibe: cuando el Hijo pródigo regresó a casa «compadecido corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos» (*Lc* 15 20), sin reprensión ni castigo alguno; la eucaristía pretende ser también entrañamiento, pues la madre es quien nos alimenta. La oración es dación que busca la recepción tanto si se ora a una diosa como a un dios. Es, pues, hasta cierto punto, secundario el sexo de la deidad; para nosotros que sabemos que estamos orando a la vida, no para ellos que se mantienen en la trascendencia. Así como las mujeres que amé son de alguna manera aquella primera, toda deidad es en realidad la vida, sea cualquiera su apariencia; pero no toda ella, sino sólo la mitad: la recepción, la dación la pongo yo.

Hemos estado hablando de la vida como diosa y como dación/recepción sin diferenciarlas, sin embargo son cosas diferentes; en el primer caso se considera como dualidad, yo la invoco como algo separado de mí, la vida y yo no somos la misma cosa, y en el segundo me incluye como el lado dativo que se completa con el receptivo; en el primer caso la vida es una imagen en frente de mí, y en el segundo es la propia oración; en el primero se trata de dualidad y en el segundo de paridad, en la que la diosa es la mitad de mí mismo. En ella se tiene en cuenta más la relación que los miembros, pero al pensamiento moderno analítico le cuesta entenderla, no así en las culturas arcaicas, en donde la paridad está basada sobre el ritmo y no sobre el número; sobre la cadencia de las alternancias y no sobre la medida cuantitativa; sobre el juego de relaciones» (Leenhardt 138). La paridad es más para vivir que para representar, es dinámica. Podemos pensar así profesor/alumno, enfermo/médico, jefe/empleado, sin autoridad petrificadora, con toda la dinamicidad de la vida, sabiendo que lo uno implica lo otro, que no es más el primer elemento que el segundo, que se necesitan ambos. La dación de A

hace la recepción de B y viceversa, y la dación de B la recepción de A y viceversa. Se trata de dualidad y paridad, la segunda sólo se alcanza en los momentos mas vítales; pues la paridad es movimiento, mejor dicho, porque es paridad es movimiento y sabemos que es paridad precisamente porque lo es: un lado acrece el otro —gracias al efecto bien conocido de 'realimentacion'— hasta llegar al tránsito y después decrece; a cada paridad le es inmanente un proceso diferente. La dación y la recepción son 'lo mismo' en el sentido de Heráclito en el entrañamiento primordial o en el coito: yo no puedo vivir tu recepción, pero la vivo desde mi dación, por el lado de acá lo que tú vives por el de allá; son lo mismo con dos caras, un movimiento único vivido de dos modos, uno dativo y otro receptivo: esto es la paridad sexual, pero ¿cómo puede ser esto mismo en la dualidad genérica, que es la de la oración? En la paridad sexual los dos miembros son agentes distintos y en la oración el agente es único, con sus dos lados vitales; si aquélla era móvil, también lo es ésta; aquella tiene la ventaja de de aunar dos potencias, y esta la de no tropezar con la barrera de otra individulidad separada; por eso aquélla es más fácil y ésta puede llegar a más profundidad. La dación me ancha a lo femenino, amor, dulzura; y la recepción me devuelve potenciándola a la masculinidad: «Toda conjunción de contrarios efectúa una ruptura de nivel y lleva al descubrimiento de la 'espontaneidad' primordial» (Eliade 196), es decir, nos retrotrae al entrañamiento y al espíritu. La inmanencia del proceso dativo/receptivo se ve muy fácilmente en la comunión: yo con el canto me doy y al mismo tiempo recibo, el mío y el de los otros: dándome a los demás recibo y recibiéndolos a ellos, aumento ni dación; yo sólo tengo que darme, todo lo demás es consecuencia: cantos, movimientos, recogimiento espiritual. El movimiento alcanza, sin una brizna de voluntad, el tránsito de pura y gozosa movilidad, y después lentamente sosiega y me llega la paz. Entonces abro los ojos y vuelvo a un mundo más amoroso y más libre. Lo mismo sucede en la unión: dando recibo, las súplicas y los cantos me van calmando —recepción— y esta atenuación hace mi dación más callada, hasta el silencio, en él que permanezco hasta que vuelve el pensamiento y la praxis. En la paridad espiritual disminuye la conciencia y puede alcanzarse la inconsciencia, porque el yo se pierde en el tú que el mismo proceso va creando. En ella se juntan altor, anchor y hondor: lo primero porque estamos en el nivel más alto; lo segundo, porque es integración; y lo tercero por su movimiento.

La paridad no puede permitirse el lujo de de despreciar la dualidad, en primer lugar porque es medio para alcanzarla, pero aun prescindiendo de esto. Hay filosofías como la budista, la epicúrea o la de Krishnamurti que pretenden salvarnos del extrañamiento por la razón y es mucho lo que se consigue por este camino, pero ello es a costa de eliminar la pasión: contra ella la razón y la comprensión nada pueden. Si estoy cogido por un odio feroz o por un miedo cerval, ¿de qué me sirve saber que yo soy el agente, si ni siquiera tengo capacidad de pensarlo y si lo consigo me parece nimiedad, por eso estas filosofías son para selectos, gente que vive resguardada de la vida, que para no morir no viven. Nosotros queremos vivir con toda la acción y la pasión que podamos, no queremos resguardarnos, por lo que la comprensión no es suficiente. Necesitamos además una instancia a la que recurrir cuando nos hallamos angustiados, que nos acoja y nos consuele. La vida como madre, que me comprende, me abrazo fuerte contra ella, me consuela. Yo no le pido que me libre de los males que comporta vivir, que no me pasen las cosas malas que necesariamente me han de pasar, no me protejo: le pido que sea capaz

de soportarlas sin extrañamiento: la enfermedad, la desgracia, la muerte, que sepa recibirlas sin enajenarse, sólo le pido eso; lo demás no depende de ella, es cosa del azar, pero sí puede hacer que yo sea como ella dación y recepción, sin extrañamiento, porque esto es el verdadero mal, el que me coge el corazón y me lo aprieta, el que me hace dañar a otros. Madre, que lo que me venga sepa sobrellevarlo con serenidad, abrazado a ti, en tu amor. Esto es dualidad, la paridad no sabe de esto, porque es más, es un paso más adelante, es la madre entrañada con el infante. Si viviese en paridad no necesitaría de la dualidad, pero, ¿quién puede tener una vida par viviendo en el mundo? Yo me conformo con alcanzarla a veces. Lo importante es que no se interfieran, que aquella sea camino para ésta y que cuando estoy en ésta no sobrevenga la dación separada de la recepción. Yo la descubrí un día que comulgaba e invocaba a mi diosa y veía que con ello mi espíritu en lugar de aumentar disminuía, la dualidad yo-vida me hacía conciencia que se interponía entre la dación y la recepción, aniquilándolas. La dualidad es separación porque por un lado la hace a ella y por el otro a mí. Yo suplico a la diosa cuando me siento extraño y le pido ayuda. Vale para remediar el extrañamiento, pero una vez alcanzado es un estorbo, y yo lo estaba viendo; cuando volví a la paridad la comunión creció. Ayer en una comida yo veía a Carmen en la mesa con los otros como a una ajena y le veía muchos defectos; pero cuando estoy con ella y no la represento porque nos comunicamos, ella es mi mitad, y yo no puedo conocer a mi mitad izquierda, sólo convivir con ella. Mi dualidad da la medida de mi debilidad, pero no puedo ignorarla; es la trascendencia que durante milenios ha estado con nosotros, y que no se puede arrancar de cuajo, como una mala hierba. Es la manera más vital de deísmo, aunque entre el nuestro y el suyo hay una diferencia esencial: ellos divinizan la masculinidad, pero nosotros no hacemos lo mismo con la feminidad, lo cual sería propiciar el matriarcado; la diosa, la feminidad, y la masculinidad, sometida. Pasaríamos de adorar al hombre a adorar a la mujer, y aunque ello tendría las ventajas de fomentar la pasión y el amor, tendría el inconveniente de olvidarse de la acción y la expresión; nosotros adoramos ambas, nuestra diosa no es una mujer sino la vida entera. Por lo tanto, nuestra dualidad es cualitativamente diferente de la suya, porque para ellos consiste en someterse a la voluntad de un otro, aceptar lo que él quiera, pedirle que sea benigno, no se puede dejar nunca en ella el extrañamiento, y nosotros, por el contrario, tenemos que estar entrañados para decir que somos sus hijos. Decir en la oración 'dios' no compromete a nada, pero decir 'vida' sí, puesto que hay que estar siendo movilidad vital: no puedo decirlo si odio o envidio o temo, tengo que hallarme en la simplicidad y la vitalidad de un niño; si me hallo extraño, pido a mi Madre que me libere, pero no se lo puedo llamar hasta que no lo haya conseguido. Si estoy diciendo 'diosa: o 'vida', me estoy liberando y me estoy entrañando, ambas cosas al mismo tiempo. Siempre será necesaria la dualidad para suplir la carencia de paridad, con ella me vivifico, pero no como ellos con su dios, ante el cual no son nada, que es dependencia y temor. Por eso no podrá progresar y hacerse paridad, la trascendencia es necesariamente impar, y si no hay paridad el movimiento incoado, al no saber qué pasa en el otro lado no podemos potenciarnos con el aumento de una recepción que desconocemos; es como el que manda cartas a alguien contándole sus intimidades y nunca le contestan, acaba por dejar de escribir. La oración deísta no puede ser recuerdo del entrañamiento primordial, sino tal vez del extrañamiento. Sin paridad la actividad acaba por amortecer; si no ha sucedido así en tan-

tos santos es porque realmente es a la vida, a su propia recepción, a la que dirigen su dación y la acrecientan; si hay en su unión y comunión paridad, ello es prueba, aunque la nieguen, de su inmanencia. Cuando estoy pidiendo amparo a mi diosa, en realidad estoy haciéndome ella, complementándome con ella, ella misma es mi oración, ella es la recepción y la dación que la busca, es la oración misma, movilidad que va perdiendo progresiavemente conciencia hasta convertirse en inconsciencia y paridad; esto lo consigue también la oración trascendente, porque es lo que realmente sucede, pero no puede explicarlo con sus dogmas. La oración como integración es de siempre; esa nuestra mitad que nos completa es lo que ellos llaman 'dios'. La paridad es la dación/recepción en los dos sentidos sin ninguna interposición, pero la trascendencia que santifica mis actos diciendo 'si Dios quiere ', me hace dualidad, pues nos separa; la religión de la vida, entrañablemente par, no tiene que pedirle permiso al jefe para nada, porque la jefatura la tiene la propia dación/recepción. El deísmo es esa interposición, que hace de la vida dependiente del dios, él es su dispensador, entre yo y ella está él, con lo cual se hace imposible la paridad, que exige que no haya escisión entre los dos lados vitales. Yo siempre he sentido, tanto en la unión como en la comunión, inconveniente la mirada de un dios; sólo cuando dejé de creer en él mi oración mejoró, pues me inmovilizaba. La paridad es la dación haciendo la recepción y ambas potenciándose mutuamente, sin la interposición de ninguna instancia ajena. Es un concepto del ámbito de *fysis*, por lo tanto, movilidad dual inmanente. La inmanencia de la vida en sus cuatro dimensiones viene garantizada por su paridad, porque la dación hace ella sola la recepción y al revés, sin necesidad de intermediarios . Cuando dualmente la consideramos 'Madre', intentamos rehacer el entrañamiento en sentido inverso, pues el infante pasa de la paridad a la dualidad y nosotros al revés. Siendo la deidad 'madre' es fácil el paso de lo uno a lo otro, pues la religión materno/filial es tan entrañable que jamás está sin paridad; nosotros no necesitamos decir que somos el dios mismo —la paridad con un dios, la rechaza el sentido común—, nos encontramos muy a gusto en la nuestra. Pero es el *hinduismo* —brahmanismo y dualidad juntos— el intento deísta que más se aproxima a la paridad; tanto ellos como nosotros: 'eres mi recepción, pero también la dación que te busca', 'la diferencia entre tú y yo no es más que aparente' etc.; hay en él agunos dichos que creemos que la solicitan: «Siva dice en el *Yoginihrdaya tantra*: '¿Quién conoce el corazón de una mujer? Sólo Siva conoce el corazón de Yoguini (la suprema Saktí)'» (Woodroffe *Sakti* 42); «Radhika es un aspecto del propio yo de Hari» (*Prin* 360); «El *Kularnava* dice: 'Algunos desean que yo sea advaita, y otros desean que sea dvaita; quien en esencia me conoce es tan libre de lo uno como de lo otro'" (511); si no es unidad, pero tampoco dualidad ¿que otra cosa puede ser sino paridad?. Y en la praxis y el Eros: «Desde la hora en que me levanto.., cuanto hago, oh, Madre del universo, es solamente tu adoración... Tanto comer como unirse sexualmente son actos divinos» (521); toda nuestra actividad lo es, pues es la vida misma.

Antes de pasar al yoga unitivo del tantrismo que intenta la paridad, vamos a dar, de acuerdo con las reflxiones anteriores, un paso más en la diferenciación entre inmanencia y trascendencia. Podemos relacionarnos con la deidad mediante el sacrificio punitivo o cruento; enajenado: ayuno, pobreza, etc; o alienado; servicios, donaciones, etc. Podemos hacerlo también mediante el *culto*, en el que es el dios lo único importante, respecto al cual nos consideramos pecadores, etc.; y la

oración, y aguí hay que distinguir la *rogación*, por la que pedirnos ayuda en otras dimensiones vitales, de la *adoración*, en la que intentarnos alcanzar el espíritu; ésta puede ser unión y comunión, ambas con las dos fases de catarsis y vivificación, la primera dual y la segunda par. Nosotros consideramos trascendente el culto, pero no la oración, pues hemos demostrado que sólo de esta manera puede ser viable. ¿Podría ser posible un culto inmanente, en el que alabemos y glorifiquemos a la vida? Ella es nosotros, pero no sería autoglorificacion: qué estupendos somos, sino dual veneración; nos serviría para unirnos a otros países y razas, y así potenciar lo vital de la humanidad. El culto a la vida sería su exaltación, podría tener un día dedicado a ella como hay el día de la infancia o de la mujer; también ella lo necesita y además estaría bien que le erijiésemos estatuas y pusiésemos su nombre a ciudades y plazas y parques, pues es la gran olvidada. El culto se diferencia de la oración en que es sólo ceremonia, arte y religión juntos, no tiene el movimiento de la oración, es alegoría quieta; o bien repite algo que fue originario pero del que ahora no se nos da más que una copia. Es siempre igual, tanto si los asistentes son pobres o mujeres o están tristes, y ello es porque el protagonista es la deidad a la que sólo tiene acceso directo el sacerdote. Ni es vida espiritual ni lo pretende, lo que quiere es afirmar la creencia y el extrañamiento del fiel. Es divinación que, en lugar de disminuir como en la oración, se acrecienta, a aquélla podemos llamarla vital, a ésta mortal. Generalmente en el culto hay rezos y cantos, pero son de sometimiento y de promesas supravitales. No sólo no rompe con la praxis — lo cual es necesario para alcanzar el espíritu— sino que intenta afirmarla juntando a la colectividad en un acto común y en una misma creencia —es un acto social— y continuarla en un tras—mundo. Es externo, ceremonial, de masas, un papel aprendido que uno repite y vuelve a casa tan vacío como ha ido; la oración, por el contrario, es personal, y si es en conjunto —comunión— siempre se trata de un grupo pequeño, que es el protagonísta, no la deidad externa. El culto ama la solemnidad y el aparato con los que se pretende subyugar con parafernalia de todo tipo, que los regímenes autoritarios han copiado. Suplanta a la oración como un cáncer que le sale a un organismo vivo, tiene la obsesión de endiosar para así poder extrañarse. Es propio de la religión sacrificial, masculina, opresiva y la imagen más clara de la religión considerada como un medio para la trascendencia. Pero si nos servimos de él para su contrario, todo es diferente. Necesitamos algún acto público para nuestra religión de la vida, para que no nos pase como al brahmanismo y budismo, que fracasaron por no tener culto; se concibieron como religión de selectos, de ascetas; y tenemos además el ejemplo de grandes santos que lo respetaban: Jesús, que defendió el gran templo de Jerusalén de su profanación y Ramakrishna, sacerdote de Kali.

La oración como rogación, es el intento de acercarme a lo más hondo mío en donde el extrañamiento no me alcance: 'soy un cacho de madera', le digo a la diosa, 'tú eres mi movilidad; ayúdame'. Así intento ir a la fuente: el extrañamiento es exterior a ella, como cascara; identificándome con la vida me alejo de él y entonces el temor o el odio o la envidia cesan. En el deísmo nos hacen creer en la infancia una serie de dogmas que nosotros recibimos sin crítica y tenemos después como verdades intocables, y eso es lo que pasa *con* la oración. La trascendencia no puede explicarla si no es cayendo en una serie de insensateces, pues espíritu y trascendencia son incompatibles. La trascendencia es la creencia en un mundo de ultratumba, no tiene nada que ver con el espíritu, es asunto de los 'espíritus' del

animismo. El espíritu según la trascendencia nos vendría de fuera, sería un dios volador que nos entraría a un sitio llamado alma que no está en ningún lugar nuestro porque dentro sólo hay visceras. Es más sencilla nuestra explicación: la actividad dativa alcanza su complementación como en el eros pero en un proceso más dificultoso puesto que se trata de interación unal y la recepción tengo que crearla con mi propia dación. En la explicación de ellos hay que creer en dos entelequias misteriosas —'alma' y 'dios'— que se juntan. Pero el primero está en su cielo y la segunda dentro de mi cuerpo, parece difícil que se reúnan; no va el dios a dejar su trono para entrar dentro de mí, no cabe y además necesita estar fuera para ver si cumplimos sus normas. El dios no viene a mi alma porque además desprecia el movimiento, es eterno e inmóvil, lo dicen los teólogos. Pensar en un dentro en donde tengo metido la deidad es anhelo, pretensión de unidad. Con la concepción de la persona como un cuerpo con un alma dentro en donde entra la deidad, todos seriamos más que recepción: ellas reciben con los brazos, los senos y los labios de la vulva, no con sus entrañas; superhembras nos hacen. Además los que consideran que la deidad penetra en el orante, reducen al dios a la mitad; el espíritu es la dación y también la recepción, el espíritu es tan necesario como la deidad, sólo con los dos puede darse, mitad y mitad. 'Yo soy tanto como tú', puede decirle el devoto, como puede hacerlo el amante a la amada; en cambio la vida los comprende a ambos, es el doble que el dios; lo cual quiere decir que es un medio para nuestra vivencia espiritual, y de ello es prueba el hecho de que la oración no es para alabarlo a él sino para vivificarnos nosotros; no hay ninguna oración que se reduzca a alabanzas, generalemnte hay en ellas una primera parte laudatoria, como cuando se intenta ganar a un personaje, pero es para después pedirle, y no sólo eso, es para re-crearlo, para que la recepción tenga un sostén; cuando se alcanza ya no es necesario. Es también medio para salir de la conciencia y de la voluntad; en este sentido, 'dios' quiere decir movilidad inconsciente y abúlica, a fin de cuentas, integración, y no sólo en el espíritu. El deísmo pide —no sabe que la deidad es la misma praxis— que su dios le ayude, así es en las dos principales oraciones cristianas. Piensa que él es el dueño y le piden cosas, no saben que la deidad es él mismo orando o poetando o erotando o practicando; si le pido a la vida que es mi propia actividad, se acrecienta, no es necesario irse tan lejos a buscar soluciones y, os lo juro, es más eficaz. Para propiciar la vida en cualquier dimensión la única puerta es la oración a la que, cuando es individual, le llamamos unión. «Lo que es unión, ya está entendido que es dos cosas *divisas hacerse* una» (Teresa *Vi* 18). Se trata de una actividad dual en la cual la dación suplicante alcanza la recepción; sin la primera es imposible la segunda: «Siempre son suspiros y llantos los mensajeros entre el amigo y el Amado, para que entre ambos haya solaz, compañía, amistad y benevolencia» (Llull §104). Orar es hacer una recepción donde no la había; la dación suplicante es necesaria para alcanzar la recepción, porque no es como en el eros que la amada está; aquí con desesperación, hay que crearla. Una oración es una llamada de auxilio a la deidad para que me libere del extrañamiento, tetradimensional; consiste en sentirse cogido e imposibilitado en la praxis o en sentirse dolorosamente separado del eros, del arte o del espíritu; en todas las dimensiones puedo decir que estoy separado de la diosa misma si me hallo extraño, ya que no es como en el deísmo, la vida misma es la praxis con tanto derecho como el arte o el eros. Por eso la religiosidad de algunos salmos se acerca a la nuestra, pues que consideran la unión como el juntamiento del alma y el dios,

sino como la praxis misma. Por eso cuando no consigo que mi amada me quiera es a la vida misma —erótica— a quien clamo o cuando no consigo que una obra salga adelante. Se trata de la diosa misma, que es arte y eros tanto como espíritu. En cambio el deismo espiritual idealista pide a su dios que entre en el alma del orante y cuando se trata de otra dimensión lo hace intermediario. Nuestra diosa, en cambio, es la praxis misma y el eros y el arte, por lo tanto no tengo que pedirle que me ayude sino que me reciba en sí exactamente igual que en el espíritu; por lo cual tiene más sentido en nosotros que en ellos las imprecaciones, incluso los insultos: 'zorra, no te me entregas', si no consigo dar termino a la obra en la que estoy enzarzado, porque ella es mi inteligencia y mi actividad; no se trata de que entre en mi interior sino que responda a mi dación y constituya la recepción y que la obra avance. La religiosidad del antiguo testamento expresada en los salmos tiene a veces esta misma vitalidad.

las parábolas del rabí

Nuestra intención en esta investigación es explicar el espíritu desde la inmanencia y la integración, como movilidad dual. Si nuestras ideas son verdaderas, tienen que valer para las experiencias místicas de todas las religiones, aquí lo intentamos en el cristianismo y el hinduismo. El deísmo hace mucha teología para hablar del espíritu, pero cuando se olvida del dogma y se pone a explicarlo olvida en seguida la deidad, les sobra, no la necesitan para describir su vivencia. Jesús «recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el *evangelio del reino* y curando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia" (Mt 4 23); lo último tiene que ver con la deificación, a nosotros no nos atañe; lo restante quiere decir que su enseñanza era para todos y que su contenido era el espíritu. El reino, es el espíritu, que no es mundano sino vivencial, unión o comunión, y a él se llega haciendo como dice el rabí en sus parábolas. Unas veces habla de él como los judíos ortodoxos, y a veces en sentido esclusivamente espiritual; unas como trascendente y otras como inmanente; unas veces se trata de la predicación tradicional y otras de una revolucionaria; unas veces el reino es un escapismo futuro y otras una actividad inmanente actual; este contraste le sirve al rabí para enmarcarlo: todos esperando la gloria, y el reino no es mundano sino vital. Esta ambivalencia del mensaje jesusiano no necesariamente tiene que ser debida a los cristianos, podemos verla también en otro santo innovador, Ramakrishna, que a veces alaba la advaita y otras abomina de ella, buscando el entrañamiento. Lo más probable es que esto no se deba a cálculo ni a una duplicidad de enseñanzas una para el vulgo y otra para los selectos, sino que ellos mismos no se daban cuenta del todo de lo nuevo de su enseñanza y por eso la mezclaban con lo antiguo; en Jesús se ve también esto cuando habla de la ley judía, de la que unas veces se arroga en defensor a ultranza y otras dice que su vino nuevo no cabe en esos odres viejos (*Mc* 2 21). El mismo nombre que se da en los evangelios al espíritu muestra esa ambivalencia, pues 'reino' implica inmanencia y 'de Dios' o 'de los cíelos' trascendencia, y se hace notar en la oración dominical, en la que al comienzo sacrificial se añade que el reino venga a nosotros, o inmanencia.

«Decía, pues, ¿a qué es semejante el reino de *Dios*, a qué lo oomparararé? Es semejante a un grano de mostaza que uno toma y arroja en su huerto, y crece y se convierte en un árbol, y las aves del cielo anidan en sus ramas. De nuevo dijo, ¿a qué compararé el reino de *Dios?* Es semejante al fermento que una mujer toma y mete en tres medidas de harina hasta que fermenta todo" (Lc 13 18)

Si es 'de Dios', ¿por qué la deidad no aparece como su agente? En estas intuiciones en las que se dice cómo opera el espíritu no se encuentra para nada la deidad, como lo hace innecesaria la naturaleza y la praxis cotidiana; si en todo esto no se necesita a nadie ajeno al proceso, que lo mueva desde fuera, es porque se mueve solo. ¿Por qué lo ha de necesitar el espíritu más que la naturaleza o el arte? «El reino de Dios es semejante a esto: un hombre arroja semilla sobre la tierra y se acuesta y se levanta, de noche y de día; la semilla germina y crece sin que que él sepa cómo. De sí misma da fruto la tierra *espontáneamente*» (Mc 4 26). Aquí, igualmente, se permanece en la inmanencia, hablando de la abulia típica del espíritu. Podríamos pensar que Jesús habla sólo intuitivamente, con una imagen, que realmente no dice qué sea el espíritu sino que actúa de una manera similar. Pero precisamente lo que nos importa no es una representación de lo que sea sino de la actividad, que lo mismo en la naturaleza que en la praxis y el espíritu no puede ser sino dación o recepción o ambas. Jesús nos dice en sus parábolas que esa cosa misteriosa que es el espíritu es dación y recepción, sirviéndose para que lo entendamos de daciones y recepciones naturales y prácticas, más elementales que las espirituales; lo mismo, pero en un nivel más bajo. Por lo tanto, la parábola dice de una manera más exacta qué es el espíritu que una definición. Al no tratarse de conocimiento y no haber en él conceptos, sólo puede decirse qué es hablando de su actividad, que es lo que hace Jesús. En sus parábolas la destaca siempre: «El hombre que escondió el dinero (Mt 25 14) fue privado de él no porque tuviera poco, sino porque no había aumentado lo que tenía» (Dodd 143); el espíritu como crecimiento, pero para que lo haya tiene que darse una dialéctica vital, tiene que haber una dualidad. Este hombre era como la sal, que si se vuelve insípida o sin actividad, para nada vale. Si la sal que es la dación que da lugar a la recepción se hace inactiva, si la dación deja su darse no hay posibilidad alguna de alcanzar el espíritu. «Quien no *recibe* el reino de Dios como un niño no *entrará* nunca en él" (Mt 11 25); es un darse entrando como en el coito, en donde somos recibidos. La semilla que crece, la sal, el fermento, la mostaza: movilidad inmanente y integral, puesto que a la semilla la recibe la tierra; a la sal, la comida; al fermento, la masa. Tenemos juntos así a nuestros dos mejores amigos, y esto es para mí muy importante pues toda mi vida he intentado hacer del cristianismo una religión vital, hasta que desesperé; pero si el cristianismo no, Jesús sí anda por nuestro camino, como Heráclito. «Entonces el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que, tomando sus lámparas, salieron al encuentro del esposo" (Mt 25 1); el novio tan sólo se presenta: parece dación pero es recepción; la dación son las pretendientes, que no se quedan esperando, salen a buscarlo, afanándose en sus lámparas, a ser recibidas; el deísmo valora lo que no es más que consecuencia, son ellas quienes hacen que venga, la deidad es resultado, nosotros la hacemos. Heráclito considera 'lo mismo' la dación y la recepción y Jesús aquí también, aunque generalmente —resabios del deísmo— predomina en él la dación: «hasta que fermenta toda», se dice de la masa; el espíritu es dación que transforma algo inerte, ese es el concepto de Jesús, pero esta transformación habría que decir de qué clase es: transformación no en sí misma sino en su complementario, en recepción. La transformación sólo puede ser complementaria de la dación que la propicia, de lo contrario se quedaría quieta: igual que el hombre busca a la mujer para plenificarse plenificándola; no tiene la dación un motorcito que la lanza a la receepión,

busca su completamiento. «He venido a poner *fuego* en la *tierra* ¡y cómo deseo que *arda!*» (*Lc* 12 49). Para que el fuego queme la tierra ésta al menos tiene que ser combustible; troquelable, como la forma hace con la materia. Se trata de un datismo, la actividad la pone el fuego, ella sólo tiene que dejarse quemar. Tres elementos: dación, recepción e integración, la forma hace la materia forma, la hace fuego y deja después sólo cenizas; en el coito el varón no hace a la hembra varón, la plenifica como hembra; y el infante cambia a una mujer en madre y el amante en amada: el fuego es como el sol que hace arder vitalmente a la tierra, ella ardiendo supera el dualismo aristotélico, es integración, arder es recibir el fuego. Para Jesús el protagonismo pertenece a la deidad: «el reino de los cielos ha llegado a vosotros» (Mt 12 28); es él quien viene, el dativo; pero esta afirmación doctrinal se contradice con las parábolas: para que una planta nazca es necesario que una semilla se desarrolle —dación— recibiendo las sustancias nutritivas que hay en ella y en el seno de la tierra, la movilidad es dual desde el comienzo, para que nazca el espíritu es necesario que una dación nazca a espensas de una recepción, y esta de aquélla. El espíritu es el crecimiento mismo, causado por la dación de la siembra y la recepción de la tierra. Es *fysis*, nacimiento y crecimiento dual par: tan importante es la semilla como la tierra; lo más importante es el nacimiento y crecimiento de la planta, pero eso es ya el espíritu, resultado de la dación/recepción. En otras ocasiones, Jesús se acercó más a la paridad: «Quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre» (Mt 7 2); lo cual está pensado desde la inmanencia, pues si busco un diamante en mi cuarto no lo encontraré, porque no lo hay: la trascendencia tiene unas exigencias de verdad, no se puede confundir con la inmanencia, en la cual si busco hacerme santo o poeta lo conseguiré tanto cuanto mayor sea mi dación; en la inmencia la dación hace la recepción, por lo cual la aseveranción anterior es inmanente o religión de la vida. Las bienaventuranzas están todas en futuro —trascendencia— menos la primera y la última, que están en presente —inmanencia—; aquélla dice: "Bienventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5 3); aquí podría hablarse también de paridad, pues la sencillez —dación— hace el espíritu —recepción— y éste aquélla. Los evangelios no hablan de Jesús sino de Cristo, como puede verse incluso en el de Marcos, el primero y menos dogmático, que comienza: «Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios». A pesar de ello —es imposible negar la evidencia— en las parábolas se habla del espíritu: a) como actividad del orante; b) como dación que hace la recepción, es decir, como inmanencia; c) algunas veces también la recepción hace la dación. No es poco, a pesar de la feroz deificación de estos textos.

la oración de Teresa

Fue la comunidad cristiana helenística —en donde fueron redactados los evangelios— la que puso al revés el mensaje de Jesús, en lugar una relación de discípulo a maestro, en la que se puede discutir y en la que la deificación no enturbia la objetividad del razonamiento, culto: «Es extraño a la predicación primera la idea de fe como una relación personal en la persona de Jesús» (Bultmann 138). Es siempre la inercia y la muerte la que gana la partida, pues ahora no tengo que hacer nada, solo tener fe en él, cantar la palinodia, declarar que creo lo que a algunos les interesa; la muerte se paga siempre con la opresión. «Salió un sembrador a sembrar su simiente» (*Lc* 8 4), decía el rabí, pero ahora sólo hay que ser buenos y creer en él. Sin embargo, los místicos son otra cosa, no les interesa la trascendencia sino el espíritu, y pueden elaborarlo, como las abejas, de Brahman, Yavé, Alá,

del dios que le pongan; parece que con Jesús es más fácil, sobre todo para las mujeres pero, si se es consecuente, hay contradicciones insuperables: «esposas suyas que desean imitarle, hacerse semejantes a él» (Mª Antonia 44); unida y transformada en el Hijo de Dios, Esposo y Divino Verbo" (id): que la esposa imite al esposo es repugnante, y que esté transformada en él, estomagante. Aunque haya una identificación secundaria entre ellos, los esposos se complementan y así se enriquecen ambos. Por eso sólo puede pensarse la relación con Jesús deificado como la erótica, es decir, dual, es decir, par, es decir, a la misma altura, pero a ello se opone la deificación. Santa Teresa es tan libre que sabe hacer a Jesús su dios, su amado, y también su maestro y, como hacía él, puede pensarlo sin teología, describiéndolo con imágenes de la vida cotidiana:

> «Cuatro grados de oración en que el Señor, por su bondad, ha puesto algunas veces mi alma» (*Vi* 11 8). «o con sacar el agua de un pozo, que es *a nuestro gran trabajo*; o con noria y arcaduces, que se saca con un torno —yo lo he sacado algunas veces—, es *a menos trabajo* que estotro, y sácase más agua; o de un río o arroyo, esto se riega muy mejor, que queda mas harta la tierra de agua, y no se ha menenester regar tan a menudo y es *a menos trabajo mucho* del hortelano; o con llover mucho, que lo riega el Señor *sin trabajo ninguno nuestro*, y es sin comparación mejor que todo lo que queda dicho» (id).

El riego es la dación; regar es una actividad dativa que consiste en meter agua en un huerto, que es la recepción. Importa cada vez menos el trabajo, y al final el huerto fructifica solo. De la realidad de la imagen teresiana es testimonio Juan de la Cruz; al final de su vida: «todos los días en los deliciosos amaneceres estivales de Sierra Morena, se levanta antes del alba, sale a la huerta y entre unos mimbres *junto a una acequia por donde corre el agua*, se pone de rodillas y hace su oración matinal. Allí se está hasta que la fuerza del sol le obliga a volver al convento. Otras veces no se contenta con quedarse en el huerto, que está cercado por un seto de tierra y ramajes. Pide licencia al prior... y se va por el monte para entregarse más a su gusto a la divina contemplación. Sabemos que v*a al pie de una fuente rodeada de árboles y que allí permanece de rodillas con las manos juntas ante el pecho, como hace siempre en oración*, hasta que oye el tañido de la campana llamando a un acto de comunidad. Y alli vuelve, terminadas las vísperas, hasta la oración conventual de la tarde» (Crisógino 374). Estaba harto de teología, por lo que se ve; prefería vivir el espíritu según la imagen de «nuestra madre» (así llama a Teresa en *Can* 13 7). Comparémosla con ésta parábola de Jesús, cuya primera parte hemos puesto antes:

> «El reino de Dios es como un hombre que *arroja la semilla en la tierra*, y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. *De sí misma* da fruto la tierra, primero la hierba, luego la espiga, en seguida el trigo que llena la espiga; y cuando el fruto está maduro, se mete la hoz, porque la mies esta en sazón" (Mc 4 28).

Aquí hay también dos fases, inmanentes ambas: la dación sólo está al comienzo, todo lo demás es recepción, que el sembrador recoge a manos llenas. La diferencia con Teresa es que en Jesús predomina la fase receptiva sobre la penosamente dativa; aquí se destaca el hondor y la movilidad, y en Teresa el anchor y la integración. La imagen teresiana adquiere al final la vitalidad del símbolo, es como —en el eros— el cortejo y el coito; en el primero predomina la dación y en el segundo la recepción, pues aquí la hembra es realmente la protagonista, como en

el caso de Juan, la tierra es la verdaderamente activa, en la que hay nacimiento y crecimiento; lo otro no es más que un aburrido monótono llover. Entonces se produce el cambio de protagonismo y todo lo anterior se hizo para este momento. Cuando la unión está lograda, la dación se hace recepción y la recepción dación, la libertad se hace amor y el amor libertad; la unión comunión y ésta aquélla, etc. No hay escisión: paridad, lo uno es lo otro. La espontaneidad del amante es la adaptación a la amada, se trata de una espontaneidad adaptada y una adaptación espontánea, no hay ruptura: paridad. Mi expresión es mi comunicación, porque es expresión que me comunica y comunicación que me expresa. El resultado es la paz, que sólo en la paridad puede hallarse, cuando toda la dación queda subsumida en la recepción y ésta en aquélla, se acabó la dualidad. Que no se trata de unidad que sería inmovilidad, hay en el deísmo la tendencia constante a hacer de la paridad anhelo: que sea sólo la deidad y yo una molécula suya; así habría inmovilidad como dicen sus dogmas; pero la recepción divina necesita de mi dación, sin ella dejaría de ser actividad. Yo hago al dios, sin mí él no es nada. Esto se ve en la imagen de Teresa del huerto fructificando con la lluvia: «Esta agua postrera que hemos dicho, es tan copiosa que, si no es por no lo consentir la tierra, podemos creer que se está con nosotros *esta nube de la gran Majestad acá en esta tierra*" (20 2); es la imagen teresiana más cercana al coito místico; dación y recepción unidas, la una es la otra. Aquella alegoría se ha convertido en este símbolo.

Teresa tiene otra imagen —la más famosa— para describir el proceso que es la oración:

> «Nuestra alma (es) como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas... unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados; y en el centro de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma... Hemos de ver cómo podremos entrar en él" (*Cas* 1 1).

La imagen del castillo se acerca a nuestra explicación y a lo que uno puede comprobar y al sentido común, pues orar es salir de la dimensión práctica para ir buscando la espiritual, para lo cual «el alma se *entra* (dac.) *dentro de sí* (recep.)» (4 3 2), la oración como un 'entrar' —imagen de darse y al mismo tiempo ser recibido— es muy plástica, y aparece a menudo en esta obra; «Podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora» (final); «pensar que hemos de entrar en el cielo, y no entrar en nosotros... es desatino" (2 1 11). Y de sus seguidoras: «Entrarse dentro del mismo Christo... para entrañarse y unirse con él" (Mª Antonia 169). Teresa destaca la actividad del entrar y así puede admitirse ese 'dentro', que otros platonizan haciéndolo alma quieta. Por el contrario, orar es movilidad, hacer una recepción donde nada había, mi dación inventa la recepción y ésta aumenta aquélla hasta llegar a la unión mística; en el eros también la una hace la otra, pero aquí absolutamente: no hay recepción alguna, no había espíritu, mi dación lo hizo. De esta manera, resulta que nuestra única diferencia con el deísmo es que ellos consideran la recepción hecha y esperándonos, son un poco vagos, siempre estamos viendo que tienden a la inmovilidad. La recepción es nuestra, por eso es tan difícil el espíritu —si fuese una deidad, sería cruel—, porque recibir no es tan fácil como dar: una desgracia, una enfermedad, una ofensa, y ser capaz de no revolverte, de aceptar, de sonreír, de perdonar, de olvidar. Pero el místico deísta, aunque tiene a su deidad ya hecha, tiene que laborar igual para ser recibido, y además luchar con el inconveniente del extraña-

miento: «No podéis acabar con vos de amarle tanto, porque no es de vuestra condición» (*Vi* §8). Pero la fruición espiritual de que nos habla Teresa constantemente no se produce con el paso de una a otra estancia, no es imagen este entrar, tendría que ser entrar en el amado, no en un rocoso castillo, las moradas son compartimentos vacíos y sólo son deseables por hallarse la deidad en ellos; este entrar no es más que una especulación representativa. La deidad como el rey, entran los subditos a reverenciarlo; el castillo es símbolo de opresión y como tal es vivido por Kafka, y también de inexpugnabilidad; parece que el uno pretende lo contrario del otro: Kafka denuncia el extrañamiento y Teresa pretende el entrañamiento, pero también Kafka anhela el entrañamiento y también él lo busca: tenía que haber dentro una diosa, una Madre. Orar es entrañarse, ¿cómo se va alguien a entrañar con el rey de un castillo? Ante él sólo caben reverencias, temor, sonrisas serviles de esclava al amo. Tiene la ventaja de que retrata lo que de su deidad piensa el deísmo. Hubiese sido mejor la cueva donde Jesús nace, porque además ¿qué tendrá que ver un castillo con unas pobres monjas? Pero no nos engañamos, es un palacio, en donde imaginamos la autoridad suprema, tanto si es dios como si es rey. Comparando esta imagen con la anterior vemos que en ésta no se ve muy bien la integración: el orante entra en una estancia inmóvil; allí había actividad por ambas partes, el riego como la actividad juntadora de la dación con la recepción. Entrar, como regar, es actividad, pero aquí no cabe imaginarla como dación-intermediación-recepción. Regar es meter o entrar agua dentro, un entrar más activo; el castillo tiene la posibilidad de destacar el protagonismo del orante y la inmovilidad de la deidad, es mejor para el deísmo. En cuanto a las dos direcciones de la movilidad, en la imagen del castillo se destaca la dativa del entrar, que tiene que corresponderse con la receptiva del salir; aunque menos destacada, desde el comienzo se habla de una fuente muy clara de la que brotan arroyos, que también puede ser fuego: «*De este manantial* que digo, de lo profundo de nosotros, parece que se va dilantando y ensanchando todo nuestro interior" (4 2 6). Se trata del espíritu como *fysis*, nacimiento y crecimiento, en las que la recepción toma la iniciativa; después de todo el trabajo interiorizador, no es mucho que «de aquél río caudaloso, adonde se consumió este fontecica pequeña (recep.), salgan algunas veces algún golpe de aquel agua (dac.)" (7 2 7). Antes la dación fue poco a poco profundizando y haciendo más y más recepción; ahora es ésta quien se hace aquélla.

En unión —quinta morada— acaba la dación/recepción para comenzar el movimiento inverso. Aquí se halla la parábola del gusano de seda, que divide el proceso en las dos versiones. Es la imagen teresiana que más se acerca a las de Jesús, pues se ocupa sólo de las dos fases y tiene la cualidad de la inmanencia: «Con las boquillas van *de sí mismos* hilando seda y hacen unos capuchinos muy apretados a donde *se encierran*; y acaba este *gusano que es grande y feo*, y sale del mismo capucho *una mariposica blanca muy graciosa*" (*Cas* 5 2 2); el cambio de sexo destaca el cambio de movilidad, la primera fase es masculina y la segunda femenina, quedando la oración esquematizada en dación/recepción//recepción/dación. Se destaca la segunda como recepción y la inmanencia de todo el proceso: «Pues veis aquí, hijas, lo que podemos con el favor de Dios hacer: que *su Majestad mismo sea nuestra morada*, como lo es en esta oración, *labrándola nosotras*. Parece que quiero decir que podemos quitar y poner en Dios, pues digo que él es la morada y la *podemos nosotros fabricar* para meternos en ella. Y ¡cómo si podemos! no quitar de Dios ni poner, sino *quitar de nosotras y poner*, como hacen estos gusanitos" (5 2

5). Esto es lo más osado y verdadero que hasta entonces había dicho el deísmo de la oración, y se parece a lo que luego veremos en Juan, que la dación labra la recepción; ésta no es más que consecuencia, en ella no podemos intervenir directamente pero sí a través de aquélla, y que a fin de cuentas la una es la otra « Acullá (en la unión) ayuda mucho para *morir*//el verse en *vida tan nueva*" (5 3 5). Con la una estoy fabricando la otra: «Pues creció este gusano... comienza a labrar la seda y edificar la casa donde ha de morir" (5 2 4). Ambas son 'lo mismo', lo cual quiere decir que no hay que preocuparse por lo segundo, viene solo, es la otra cara de mi dación, por lo tanto puedo cambiar la recepción sólo modificando la dación; en la oración estamos en la inmanencia, si alguna trascendencia hay es el fruto exclusivo de esta inmanencia. De la imparidad casi completa se ha pasado a completa paridad. La dación no es un morir ascético sino místico, como el macho muere en brazos de la hembra en el coito: «La mariposilla, que hemos dicho, muere con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo" (7 2 6). Lo uno es lo otro: «Pues veamos qué se hace este gusano... que cuando está en oración bien *muerto al mundo//sale una mariposita blanca*» (5 2 7). «Era poco a poco *tejer el capucho*;// hanle nacido *alas*" (5 2 8). «¡De haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con él que, a mi parecer, nunca llega a media hora! Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí; porque mirad *la diferencia que hay de un gusano feo//a una mariposica blanca*" (5 2 7). Después viene el sosiego, que es nostalgia de lo vivido, pasa lo mismo en el arte, después del gozo de la creación, el mundo nos parece aburrido, desesperante: eso de estar ahí plantado chupando, sin que nada nazca de tí; pero tiene que ser espíritu: «No hay que espantar que esta mariposilla busque asiento de nuevo, así como se halla nueva de las cosas de la tierra. Pues, ¿a dónde podría ir la pobrecica? Que *tornar adonde salió no puede*" (5 2 9); ya no es del mundo, la transición no es mudanza, ha pasado a otro estadio, podríamos decir que extramundano, ya no es del mundo, y no lo volverá a ser, ahora es del espíritu: "¡Oh, pobre mariposilla, atada con tantas cadenas que no te dejan volar lo que querrías" (6 6 4). Ved cómo la santa se emociona hablando de su criatura, no podría hacer lo mismo en el huerto —salvo en el final— ni en el castillo, lo cual indica que aquí se trata de un símbolo. De las parábolas jesusianas del reino se nota también que están vividas, no son son meras alegorías, que les es añadida muchas veces después, fría y diseccionada, doctrinaria. Se sirven del sentimiento de la naturaleza, que es el mismo que el del espíritu. Su cualidad más importante es que figuran el espíritu de una manera intuitiva y por lo tanto sintética: el espíritu es tan inasible como ellas, nos lo hacen entrever, que es lo máximo que se puede lograr. Así es esta de Teresa; las demás están compartímentadas y repartidas, igual que se le hace la autopsia a un cadáver; no así ésta, la vemos toda de una vez, y la sentimos como nuestra propia vida, tan miserable y maravillosa como este pobre animalillo, lo cual es prueba de su autenticidad.

integracón tántrica

Hemos dejado a Juan de la Cruz arrodillado —trascendencia— pero con las palmas unidas, junto al riego del huerto; como su mano derecha se junta a su izquierda el agua se junta al huerto, y sus lóbulos cerebrales el izquierdo unido al derecho. Triple integración: natural, neurológica y humanada; espíritu dentro y fuera. El sonido del agua, de la brisa, de algún pájaro, ellos rezan por él, todo es dulzura, paz. Yo entro en ti sollozando como el agua en la tierra y tú me recibes y cantas y tu canción me dulcifica, y mi dación se va haciendo delicada y tu canción se hace lamento, y ahora tú sollozas y soy yo el que canta; desde la inmanencia, así

habría que pensar la oración de Juan. Suplico a mi Madre que me acoja, pero tengo las manos juntas oprimiendo mi entrecejo, hasta el punto de que me queda la marca después. Tenemos, por una parte, *Madre* y por otra lóbulos cerebrales que se ponen en comunicación. La Madre — o Dios, o el Esposo— es recuerdo de la ruptura de la unión primordial y con esto el cerebro va laboriosamente haciendo el espíritu, que tiene que ver con la relación entre sus dos lóbulos; el yoga místico profundiza en esta juntanza de lo neurológico y lo espiritual. 'Hatha' deriva de dos raíces, 'ha' (sol) y 'tha') (luna), que simbólicamente se refieren al fluir de la respiración por la fosa nasal derecha (llamado 'aliento del sol') y... por la fosa nasal izquierda (llamado 'aliento de la luna'). 'Yoga' deriva de la raíz 'yug' (unir); por lo tanto el hatha yoga es la *unión de estos dos alientos*. Se cree que el efecto es inducir a una condición mental llamada samadhi'» (Bernard 17). Si comparamos el yoga de Patanjali con éste del tantrismo, vemos que el fin es el mismo: el espíritu en su nivel más alto, el éxtasis; pero el camino es diferente, porque allí consistía básicamente en la catarsis mental y aquí se habla de una integración; éste es por tanto un yoga que parte de la dualidad para lograr la paridad, tal como nosotros afirmamos que es la marcha del espíritu; y al juntar el organismo humano, el cosmos y el espíritu se convierte en *fysis*: «Sammohara tantra dice que la nadi de la izquierda es la luna debido a su naturaleza suave y que la de la derecha es el sol debido a su naturaleza fuerte. *Hathayogapradipika* las compara al día y la noche» (Eliade 178), con cuya integración la dualidad es superada: «Cuando la luna y el sol están mezclados, el mérito y el demérito desaparecen inmediatamente... Uno obtiene gran beatitud manteniéndose en la vía de en medio y *dominando* los caminos de derecha e izquierda" (179). Estas ideas son hermosas y verdaderas, pero hay en ellas el error de considerar como praxis lo que es espíritu, de hacer cognoscitivo, y por lo tanto mágico, lo que es vivencia espiritual. Los tantras tendrían que haber dejado el prana y la respiración y relacionar *ida* y *píngala* con el sistema nervioso y las manos y su posición simétrica en los asanas, asi como la de todo el cuerpo; pensaban que el aliento nos unía al cosmos, nos hacía *fysis*, y lo dividieron en los dos lados masculino y femino. Yo he practicado mucho esta respiración dual; inspiración: oprimiendo la aleta derecha de la nariz, aspirar por el orificio izquierdo; retención; expiración por por el orificio derecho, por el cual volvía a inspirar, etc.; así intentaban ellos la integración medíante esa 'energía' a la que llamaban 'prana'. Mas lo primario tanto en el cuerpo como en el universo no es una sustancia inmóvil, una cosa, sino la dación y la recepción, la movilidad dual en los diversos niveles, el espíritu el más alto. El sistema planetario es dación —sol— y recepción —planetas— como mi oración. Hay en el hatha yoga también el espejismo de los poderes y la trascendencia, de lo que están plagados sus textos. Se pretende que juntando ambos fluidos vitales en el supuesto canal central se logra vencer el tiempo y alcanzar la inmortalidad: «Durga (Sakti, Prakriti) se dirige a Siva en estos términos: '¿Cómo es posible. Señor, que tú seas inmortal, y que yo sea mortal? ¡Revélame la verdad. Señor, para que pueda yo tornarme inmortal!... En esta ocasión es cuando Siva revela la doctrina del hathayoga. Ahora bien, la inmortalidad sólo puede obtenerse deteniendo la manifestación, por consiguiente el proceso de desintegración; hay que 'ir contra corriente' y encontrar la *Unidad primordial, la que existía antes de la ruptura*. Es es lo que hacen los hathayoguis al unir el 'sol' con la 'luna'" (199). Se está hablando del entrañamiento primordial visto por lado cognoscitivo y mágico; mirado desde la vivencia y como

regresión, estaríamos en el espíritu. Detener la respiración y juntarla es unirse, hacerse una totalidad vivencial en la que los pares de opuestos mundanos han desaparecido, «en donde 'no existe ni el día ni la noche' donde 'no hay ya enfermedades ni vejez', lo cual no puede significar otra cosa que la totalidad en la que se da la 'salida fuera del tiempo'. «En el plano puramente humano es la reintegración del *Andrógino primordial*, la conjunción, en el propio ser nuestro, del macho y de la hembra: en una palabra, la reconquista de la plenitud que precede a la creación" (200), del entrañamiento que precede al mundo; esta es la verdad fundamental de este yoga, pues no otra cosa es el espíritu.

Se antesta como Kundalini, una diosa sierpe interior. El deísmo de derechas con predominio de la razón, tiende a creer que dentro o en lo hondo de nosotros está lo malo, lo que hay que controlar, que no hay que dejar que campe libre, y la razón, el orden, la policía son los medios; los psicoanalistas, que consideran la infancia y el inconsciente como lo temible, son también sus partidarios. Por el contrario, hay un deísmo de izquierdas que tiende a pensar que debajo, dentro o en lo hondo está lo bueno, lo inocente y puro, y que es la razón y el mundo quienes lo pervierten. Nosotros no somos de ninguna de estas dos opiniones, pues la recepción es *actividad* de fuera adentro y la dación es también *actividad* de dentro afuera, es decir, el 'dentro' es para el 'fuera' y al revés. Los lugares en sí son para las cosas, y la vida no lo es. El yoga tántrico, lo mismo que Teresa y Agustín del que ella era devota, dicen que la deidad se halla en lo interior, pero el espíritu es el entraña-miento primordial redivivo, no puede ser ningún 'dentro', como no lo fue en su origen; es un darse que hace una recepción que no tenía. Se diferencia de las otras dimensiones vitales en que inventa la recepción; por eso todas las religiones están llenas de embustes, porque la deidad es imaginaria, un comodín con el que puede mi dación jugar como antes jugaba con la madre; la deidad —aun cuando sea un dios— es siempre la madre rediviva, y orar es jugar a estar entrañado con ella; pero no es ficción —lo son sus imágenes— es entrañamiento real, en el que yo hago los dos papeles: llamo a mi madre con su propia voz, su arrullo es mi lamento. Ella no está dentro, no está y, cuando llegue, no se me cuela dentro, ni yo tengo los ojos vueltos hacia dentro para contemplarla. Cuando me siento unido a ella, no es que está dentro, es igual que cuando me siento unido a mi mujer, ella está en casa, yo ando por la calle y me siento acompañado de ella, es un sentimiento de no estar solo. Los que hablan de la deidad dentro, cuando no se dan cuenta dicen esto mismo: «Después que hubisteis arrullado mi cabeza en vuestro seno... me desperté en vuestros brazos» (Agustín 7 14); «un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que esta dentro de mí o *yo toda engolfada en Él*... suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí" (Teresa *Vi* 10), igual que de niña con su madre. Yo sentía la presencia de la mía así, no que yo la llevaba dentro, sino que ella me llevaba a mí, lo mismo me pasa ahora con mi mujer: que estoy acogido por ella. La santa dice primero el tópico: el alma y dentro la deidad, pero después su sentir verdadero. Cuando uno se siente no recibido, se siente solo, por ello sobre todo compadecemos a las vagabundos. La deidad no está dentro, confundimos nuestro recogimiento con ella; la santa habla constantemente de «recoger los sentidos» (*Vi* 11); «recogerse las potencias», porque la oración exige el aquietameniento de la mente, hasta que no se logra no puede haber oración y, por lo tanto, vida espiritual, el espíritu es una actividad que se realiza con la mente quieta, que no haya estímulos que la perturben y pueda

comenzar la pelea dativo/recepctiva en que la oración consiste. Si ellos afirman que tienen su dios dentro como la fruta la pepita, tendrán que explicarnos esto un poco más, decirnos por lo menos si en el cerebro o en el vientre tras la eucarisitía; el tantrismo nos lo dice: está en la base de la columna vertebral, y nos dice su forma, es una diosa-serpiente. Con ello nos encontramos de nuevo la serpiente que tentó a Adán y a la que ahogó con sus manos de bebé Apolo; pero ahora no antesta la muerte sino la vida; en el primer caso era extrañamiento paterno y en el segundo materno, ahora es el espíritu.

El tantrismo la considera dormida en la praxis erróneamente, puesto que las cuatro dimensiones vitales se relacionan, cuando la protagonista es la praxis, el espíritu, con el eros y el arte están, a lo más, amodorrados, prestos, sobre todo el eros, a lanzarse; el arte también se activa fácilmente, pero el más exigente es el espíritu, aunque tampoco él está dormido, puesto que yo invoco a mi diosa en las dificultades y le doy gracias y me siento acompañado de ella. Cuando una dimensión reina las otras son su séquito, podríamos decir. Kundali, al contrario de los dioses mundanos, más despiertos y amenazantes cuanto mayor es el extrañamiento, que ellos a su vez acrecientan, está, pues, dormida y en su despertaminento consiste el yoga. Si se despierta recibirá mi dación o, mejor, con mi dación yo la despertaré y cuando despierte me recibirá; hay quienes opinan que el dormido es el yogui y el despierto la deidad: «Vos le despertáis para que se deleite en alabaros, porque nos hicisteis para Vos» (Ag 1 1); a esta deidad no se la puede adormecer; el dormido soy yo y ella me despierta; es una deidad mundana, preferimos la del yoga, porque además allí se nos niega la propiedad de la dación, ambos lados vitales le pertenecen. En el hinduismo se cuenta la leyenda del que anda buscando a su dios sin saber que lo lleva dentro, pero aquí ni siquiera lo busca él, es la deidad quien lo impulsa a buscar. Si la deidad está dentro la oración se reduce a catarsis, quitar los impedimentos para que reluzca, tal el hatha yoga ascético, que piensa que la purificación es el medio de alcanzar el espíritu; y hay otro fundamentalmente místico, que se vale de la integración dativo/receptiva; esta división tiene relación con el deísmo de derechas y de izquierdas, pues el primero, al creer que la humanidad es básicamente mala, hablará sobre todo de catarsis, y el segundo, que la hace buena por naturaleza, pensará que vivificarse es acercarse a ese manantial interior. Este yoga tiene su método para alcanzarlo: «Mediante diversas posturas y diferentes kumbhakas (retenciones del aliento), cuando el gran poder (Kundali) despierta entonces el prana se absorbe en shunya (samadhi). El yogui cuya sakti (Kundali) ha sido despertada... alcanza la condición de samadhi» (en Bernard 124). No se logra el samadhi por la concentración en un punto como en el diana yoga, sino por la integración postural y respiratoria; más para que el prana circule por el interior del cuerpo, se dice que es necesario que los conductos estén limpios, pues «el aliento no pasa a través del canal medio a causa de las impurezas de los nadis" (en 71), lo cual lleva al yogui a una serie de purificaciones, como tragar una venda de tres metros para limpiar el estómago, limpieza del intestino, de la fosas nasales absorbiendo agua salada por la nariz y echándola por la boca, etc.; en todas estas faenas estuve yo metido durante cinco o seis años. Después, los asananas y el pranayama, intentando ritmos respiratorios en los que progresivamente se fuese aumentando el *kumbhaka* conseguí fácilmente el 2-8-4, alternando las aletas por donde entraba y no me expuse a más; con ello alcanzaba una gran relajación y calma de la mente. Por las tardes, en siddhasana, las manos abiertas sobre

las rodillas con el índice y el pulgar juntos, la columna bien derecha, los ojos cerrados y la mirada en el entrecejo, el corazón latiendo lentamente a 30 o 40 pulsaciones a causa del pranayama mañanero, entraba en la oración de quietud de que habla Teresa. En varias ocasiones mis pulmones comenzaron a agitarse ellos solos en hondo pranayama espontáneo y esto, que continuó sucediéndome también después cuando ya había dejado este yoga, era el indicio de otro no tan sujeto a la voluntad y a tanto control que me cansaba, esa ansia de hacer voluntarios procesos que la vitalidad hace libres: control de la respiración, del esfuerzo, etc.; en esto los hindúes parecen occidentales, en cambio nosotros dejamos libre el espíritu, hablando de la 'voluntad de Dios'; ese afán de control exarcebado lleva al faquirismo exhibicionista. Tenemos ya excesiva conciencia para aumentarla controlando lo que todavía no está mediatizado; se pretende conducir el espíritu «como un jinete guía con las riendas a una yegua amaestrada» (en Woodroffe *Po* 173). Decidí que fuese sólo Kundali, a la que llamaba 'sierpe Vita', la única activa, y mi actuación voluntaria sólo como preparación. Porque el espíritu no puede nacer a voluntad, ni puedo enamorame ni poetar, la voluntad solo vale para la praxis. Al espíritu, como al eros y al arte lo hacen la integración dativo/recepctiva que poco a poco se va haciendo más y más par. Estamos de acuerdo con la concepción del espíritu de Teresa como el riego de un huerto en el que la dación es más voluntaria al comienzo para ir disminuyendo hasta casi anularse; entonces es la recepción la que condiciona la dación, tan sólo ella, igual que sucede en la amistad y, de manera suprema, en el coito par. La voluntad, generalmente disfrazada de catarsis, no interviene en el proceso y, si lo hace, sólo supeditada a la integración. El yoga pretende que la respiración es integrable y por lo tanto vivificativa; no es verdad, da lo mismo coger el aliento por una u otra ventana de la nariz, los efectos no cambian; el pranayama es catarsis, una manera de calmar o purificar la mente, lo del canal interior central es ficción. Sus efectos sedantes son debidos a que oxigena el cerebro. El yoga es fundamentalmente pranayama, como si uno tomase una medicina, haciendo que la cala humana dependiese de la vegetativa. No hay en el yoga actividad vital sino sólo vegetación y representación como en una técnica científica, con el inconveniente, además, de manejar conceptos y relaciones irreales. Conseguía con su práctica un estado sin angustias, con la sonrisa fácil, pero no podía crear ni apenas pensar. Desde que lo dejé mi vida creadora ha crecido y mi pensamiento se ha ido configurando: de un buen hombre feliz y un poco tonto he pasado a otro con más altibajos, a veces entraño y a veces extraño, más humano. Aquella estabilidad —que por otra parte cesaba cuando dejaba los asanas y el pranayama— yo no la había conquistado, no era realmente mía. Entonces, cuando la mente se me ponía loca hacía un poco de pranayama, o cuando no podía dormir; ahora rezo, y la diferencia es como la que hay entre tomar una droga y crecer aumentando uno su humanidad, en este caso, la unión. Es como si el que tiene problemas psíquicos recurre a las pastillas, en lugar de conseguir por si mismo la estabilidad; aquello me creaba dependencia y esto me acrecienta como persona. Si es verdad, como afirman sus libros sagrados, que con la catarsis respiratoria se alcanza el espíritu, no puede ser igual que si se consigue en la oración. Si lo comparamos con el eros, al que tanto se parece, vemos que en él hay una cala fisiológica y otra humanada. El eros como nosotros lo vivimos, tiene poco que ver con el de los animales: la amada, el amor, el enamoramiento, todo eso es humanación; lo fisiológico es el coito, pero sólo como deseo, ni siquiera como realización, pues sería sólo desaho-

go de una tensión o engendramiento. En el espíritu también podemos separar estas dos calas: la liberación del extrañamiento sin más seria el espíritu vegetativo, amorfo; el vital, en cambio haciendo de la recepción una diosa o un dios, Teresa amando a Jesús o Ramakrishna a Kali. La quietud no es inmovilidad, en 'oración de quietud' lo sustantivo es 'oración'; hay quienes piensan, al revés, que la oración es un medio para aquietar la mente, la repetición intermitente, eso sería yoga, calmar la mente por un medio mecánico, pero lo fundamental en la oración no es eso sino la dación suplicante y la necesidad de ser recibido. El espíritu no se reduce a una paz vegetativa o ausencia de extrañamiento, es una actividad positiva; en la integración el espíritu se enriquece y humana. Cuando estoy solo y estoy con Carmen, aunque no hablemos es un estar diferente; aquél, solitario y éste acompañado; lo mismo en la oración, en uno estoy con mi Madre, haciéndome yo niño, y en el otro no soy más que un adulto solitario. A mi no me interesa una oración sin comunicación, solitaria, en la que mi mente se pierda y me convierta en un vegetal; los místicos hablan del gozo de la unión, si no lo hay, no me interesa. Quedar parado como un coche que se aparca durante cinco minutos o un cuarto de hora, ¿tanto esfuerzo para eso? Volviendo a la religión de Isabel y Lucía, la de la primera es yoga, individual como una masturbación; de la segunda, humanación. Isabel necesita sumergirse en la nada, de lo contrario está desasosegada; pero no se la ve ni más amorosa ni más libre que los demás; como si fuese una droga, más parece esclavitud que gozo. Hay una cosa elemental meramente neurológica que se puede conseguir por medios mecánicos: tal el yoga, con sus asanas, pranayama y contemplación, uno puede llegar así a un estado de paz, con la mente aquietada; ese 'Ello' que Isabel ha tomado del brahmanismo todavía no es espíritu o vida, tendría que que tener tamben pasión y amor, como era el de Teresa y Ramakrishna quien pedía: «Madre, haz que no me vuelva una cosa inerte" (1 289). Éste es el yoga ascético, que me permite escapar del extrañamiento, pero también del entrañamiento y llegar al silencio, pero ese silencio puede devorarme; hay otro yoga, de la unión mística, que parte de la dualidad y alcanza la paridad, es este el que buscaba y enseñaba Ramakrishna: «En samadhi pierdo completamente la conciencia exterior pero, por lo general, dios guarda un pequeño vestigio del ego, para el goce de la comunión divina. *El goce sólo es posible cuando el 'yo' y el 'tú' quedan" (*166); a veces ha sido considerado esto como imperfección; cuando se le dice que él ha conservado el yo responde: «No, yo no lo he conservado; es Dios mismo quien lo ha dejado en mí" (2 179). Conocía bien el otro espíritu que es inmovilidad, durante seis meses permaneció en ese éxtasis cataléptico, a punto de morir; por ello, cuando ahora se le hacía excesivamente largo, un discpulo repetía a su oído los nombres divinos, y ello lo volvía a la dualidad y la conciencia. El espíritu, que es gozo, se alcanza en la oración, que es hacerse a un lado y completarse con el otro: integración, paridad. Se alcanza con un yoga no ascético sino vivificativo:

> «'¡Despierta, Madre¡ ¡espierta! ¡uánto tiempo
> has estado dormida en el loto del Muladhara...!
> Madre, realiza tu secreto deseo:
> asciende al loto de los mil pétalos
> donde el poderoso Siva tiene su morada;
> ¡traspasa pronto los seis lotos
> y quítame el pesar...!'

Al oír esto sri Ramakrishna entró en samadhi; su cuerpo entero se inmovilizó y su mano quedó tocando el plato de comida. No podía comer más. Después de largo tiempo, su mente bajó parcialmente al plano sensorio del mundo y dijo: 'Quiero ir abajo'. Con mucho cuidado un devoto lo llevó. Todavía abstraído, se sentó cerca del cantor, el canto había concluido; el maestro le dijo muy humilde: 'Señor, quiero oír el canto del nombre de la Madre de nuevo'. El músico cantó:

'¡Despierta, Madre! ¡Despierta! ¡Cuánto tiempo
has estado dormida en el loto del Muladhara...!'
El maestro de nuevo entró en éxtasis" (1 148).

Lo que, desde nuestro punto de vista, aporta el yoga tántrico a la mística cristiana podría resumirse en una concreción mayor del anchor de la oración, relacionándolo, por una parte, con los hemisferios cerebrales y, por otra, con la masculinidad y la feminidad; he aquí ambos aspectos: «Al *purusa* (Siva) se le llama 'derecho' —'Dakshina', porque es el lado derecho del cuerpo— y a la sakti se le llama 'izquierda' —'Várná', porque es el lado izquierdo del cuerpo—... Cuando, por la fuerza de un sádhana intenso, ha sido despertada la sakti... cuando... ha subyugado al purusa... y se ha perdido en gracioso júbilo en el cuerpo de él, entonces ella concede la liberación suprema" (Woo *Prim* 345). Que un dios y una diosa copulando sean el espíritu, que neurologicamente junta mi lado derecho con el izquierdo, es una manera verdadera y bella de decir que consiste en la integración genérica de masculinidad y feminidad, que este yoga antesta como coito. El hinduismo es la única religión que conocemos que hace de la unión de un dios y una diosa antestancia de la integración espiritual; en nuestra tradición pacata no puede imaginarse tal cosa, tenemos unas mentes demasiado pequeñas para ello; no podríamos imaginarlo, por ejemplo, como la unión de Yavé María o de Jesús y la Magdalena como cuentan ciertas tradiciones, porque el eros es para nosotros pecado y no podemos manchar con él a nuestras deidades; abandonando el vehículo del eros, podría imaginarla también como el entrañamiento primordial niño Jesús/María, pero entonces la deidad cambiaría de signo. La teología hindú considera que el dios siendo uno es al mismo tiempo dos, él y su sakti, que imagina como la quietud divina y su actividad, la eternidad y la temporalidad; es un modo, como en los misterios helenísticos, de acercar la deidad a la humanidad. Consideran, en general, que la mujer es la sakti del hombre, lo cual es cierto porque con su recepción nos convertimos en íntegros y potentes; la mujer es nuestra potencia en la unión primordial y en la erótica, esta concepción nos hace ver que el hombre tiene su lado izquierdo femenino, nos ayuda a separar el sexo del género, pero habría que completarla con la consideración del hombre como sakti de la mujer. Y así como varón y hembra se unen en el coito sexualmente, genéricamente se unen para constituir el espíritu; no puedo coitar con mi recepción, pero si integrarla: el espíritu como coito místico. Pero ellos no son capaces de hacer dativo el polo masculino, Siva es la inmovilidad; es gratuita su concepción de que él es el fuego y ella el poder de quemar, se pretende hallar una sustancia debajo del movimiento, pero el fuego es llama que devora alimentándose, dación y recepción. Los hindúes siguen pensando en el Brahman neutro al que adoran con una diosa a su lado; existiendo uno de los dos polos vitales necesariamente convertirá al otro en su complementario y se alcanzará la vida, de lo contrario no existe más que lo

inerte. La dación hace la recepción que le falta y la recepción hace la dación; pero la deidad siempre será inmovilidad, para ellos y para nosotros; no puede ser otra cosa, puesto que es algo ficticio puesto delante de la dación, que inventa una recepción. Por eso la sakti figura al propio adorador tras una entelequia que no hallará jamás fuera de sí mismo. La sustancia de la vida es la movilidad lograda con la integración, ambas siempre juntas necesariamente, por eso Kundali es sólo Sakti, necesita complementarse con el dios y crecer o, en el lenguaje yóguico, ascender por los seis chakras hasta la unión suprema. La integración primera está figurada por la Sakti seductora: «Como la espiral de la concha... da tres vueltas y media en torno a Siva y su fulgor es como el de un fuerte destello de un relámpago fuerte y joven. Su dulce murmullo es como el indistinto zumbido de enjambres de abejas locas de amor" (*Po* 253). Si el dios estuviese realmente dentro, la oración se reduciría a la catarsis; pero no está, lo pongo yo para que mi dación tenga pareja y pueda ir elaborando la recepción, es decir, la sakti tiene que tener un Siva en el que enroscarse, al que vivificar, para que la oración sea posible; él será siempre inmóvil, pero ella irá regalándole dación y recepción para ir complementándose más y más. En la diosa —relámpago y abejas— están señaladas la acción y la pasión, la primera predominando en el comienzo de la oración, que no es aquí dación suplicante, ya que estamos en una vía erótico-mistica y por lo tanto se imagina regalada seducción, y ¡qué bien la lleva a cabo la Sakti! Él debiera ser quien la conquistara a ella, como en las leyendas en las que el héroe rescata a la princesa o la despierta con un beso, pero el dios no puede hacer eso por su inmovilidad, tiene que hacerlo ella todo; más que varón parece una hembra frígida. Si la dación fuese del adorante, él enamorando a la diosa, ella no tendría otra cosa que hacer que atraer con su belleza y su dulzura y esperar; pero aquí el adorante es como si no existiese, que mi oración sea la unión erótica de Siva y Sakti quiere decir que mi voluntad no tiene aquí nada que hacer, su cometido lo reliza la Sakti, que es activa y al mismo tiempo apasionada. También la esposa en Juan y en los *Cantares* es feminidad dativa y la deidad masculina la espera, pues tampoco allí es otra cosa que señuelo, pancarta, imagen, ficción. Es ella la activa y apasionada, como Teresa, la que goza y sufre, la que se desvive y muere; la mejor prueba de la irrealidad del dios es esta imagen estática que pintan los místicos guiados por su experiencia. Pero los poetas hacen lo mismo, suelen hacerla a ella doliente y suplicante, porque es más bella que si lo hiciera él, así en las canciones de amigo galaico-portugesas, en donde el poeta ponía lo que él sentía en una muchacha y de esta manera, por una parte tenía la satisfacción de verse correspondido y de otra no se exponía a ser tildado de poco viril. Aquí la sakti es también el propio místico en el sentido heraclíteo: su contraparte, en realidad él es la deidad que ella enamora. Ella la vida y él la muerte y ella transformando esa muerte en vida; haciendo realidad sus afanes, va tejiendo el capullo que finalmente lo recibirá. Entonces el místico es a la vez él y ella, su propia muerte y su propia vida. No se trata, al menos al comienzo, de la dualidad vital sino de la mortal, ella lo entraña a él extrañado, como hace mi mujer algunas veces conmigo. Lo mismo que cuando oro a mi Madre suplicándole que me libere del extrañamiento, pero ahora no voy desde la muerte a la vida, sino al revés: comienza en la recepción dativa y culmina en la dación receptiva; tal vez sea preferible para las adoradoras —puesto que, además, la seducción está en ellas— este yoga vivificativo, que no es yugo sino unión.

«Enamorada y gozosa, Syámá, uniéndose con el yo, baila" (*Prim* 166). En la

cultura del Indo Siva yogaba para su diosa en la dualidad, separado de ella como el amante de su amada; el tantrismo al convertir a la diosa en sakti —en mi propia feminidad— se hace espíritu e inmanencia. Para ello es necesario que en el sádhaka se den los procesos de identificación e integración, pues esta sierpe Vita es una pareja que me permite identificarme con el dios y complementarme con la diosa, como en la infancia respecto a mis padres y, como entonces, tengo la posibilidad de elegir; este yoga supera en esto a los misterios, que sólo permiten una opción. No se trata, como en ellos, de una mera creencia —nadie puede pensar que realmente tenga en su interior una pareja de dioses intentando unirse— sino, lo mismo que la eucaristía, es una antestancia del espíritu. Como allí, no es suficiente creer que lo que se dice es verdad, tiene que haber una transformación del adorador. Pero en el tantrismo se da un paso decisivo: la diosa no viene de fuera a estar en mí, es mi propia dación, se trata de un proceso mío, y no hay aquí ninguna sumisión cultural. Otras diferencias con la misa son que allí se come y se bebe, es decir se valen de una imagen digestiva, y aquí se coita espiritualmente; y allí predomina la catarsis sufriente, nos dicen que tenemos que morir, y aquí no hay más que un vivificarse; allí estamos en el misterio de Cristo y aquí en el Jesús de las parábolas: el fermento es como la sakti, o el riego del huerto de Teresa. La parábola habla al entendimiento y el misterio es para vivirlo místicamente. ¿No podríamos vivir la parábola del grano de mostaza? Me hago pequeño y me pongo a orar, a pedirle fructificar a mi Madre, pero entonces habría que redactarlas de otro modo; Jesús las dice para que entendamos qué es el espíritu y, una vez entendido, intentemos realizarlo; la parábola es prepararación para la oración y el misterio es la oración misma, no tiene sentido como representación. ¿Como podríamos pasar de la preparación que es una parábola a la oración misma? Yo soy la masa y quiero que el fermento me transforme, como Siva lo es por la sakti. '¡Hazme, diosa, pan esponjoso!' Es fácil el cambio, pues aunque sean para el entendimiento, no son representaciones sino intuiciones. Es posible que Juan de la Cruz rezase así la parábola de Teresa: veía como se regaba el huerto, pedía que su deidad lo acogiese, lo abrazase y lo penetrase como el agua a aquella seca tierra.

La religión como integración es eterna, responde a las necesidades humanas, pero se viste con dioses y diosas para verla y sentirla mejor; la Dolorosa es mi Madre que llora por mi sufrimiento, yo la voy buscando con mi cruz: la encuentro y la pierdo, como en una tragedia. En este proceso que es la oración, la deví tiene que ir consiguiendo que la inmovilidad inicial del dios se vaya movilizando para alcanzar la paridad del coito místico. Según la tradición hindú se pasa por siete lugares o momentos, que se relacionan con los plexos nerviosos los seis primeros y con la *sutura frontalis* el último. En ellos y en figura de loto de diversos pétalos se simboliza la integración espiritual como unión erótica divina. En el primero —'Muladhara', de 'muía' raíz, situado entre el ano y el órgano genital—hay un triángulo hacia abajo, símbolo de la *yoni* o vulva y en el centro está colocado el *linga* o falo; además la diosa cierra con su boca la abertura del linga. En el segundo —en los genitales — se halla Visnú flanqueado por la diosa Sakini. En el tercero — ombligo— el dios Mahasudra tiene a su lado a Lakini sakti; en el cuarto —corazón— Isvara es asociado a la sakti Kakini. En el quinto —garganta— se halla Siva en su aspecto adrógino. En el sexto — entrecejo— hay un triángulo con la punta hacia abajo y en medio un linga. El último es el el loto de los mil pétalos, tiene en medio la luna llena que encierra un triángulo; aquí es donde se experimenta la

unión de Siva y Sakti. Lo que se nos quiere decir con todas estas imágenes es que el espíritu es un proceso de integración inmanente, cuya propiciación es el despertamiento, el tránsito son las estaciones de esta vía mística, y el sosiego es la vuelta al lugar de partida; entonces el yogui amanece de nuevo a la praxis. Teniendo en cuenta sólo mi propia experiencia, yo no sé nada de los tres chakras inferiores pero, respecto a los siguientes, a Juan de la Cruz cuando está en oración, las manos se le juntan a la altura del corazón, y a mí se me unen con mucha frecuencia en la garganta, sobre todo cuando estoy cantando; en el entrecejo es la postura habitual de mi oración y, cuando bailo, sobre todo en la comunión, se me ponen estas y otras posiciones de las manos, cambiando en altura, pero siempre simétricas, y en los momentos de mayor espíritu, se sitúan sobre la cabeza, como una llama. Por eso pienso que aunque no se puede decir que estas siete posiciones sean las siete moradas del *Castillo* de Teresa, ni que las cuatro que reconocen los budistas —umbilical, cardíaco, laríngeo y plexo cerebral— sean las que señala la Santa en la *Vida* ni nuestros cuatro niveles vitales, sin embargo podemos afirmar que esta ascensión está relacionada con el proceso que es la oración, que se vive como físico nacimiento o despertamiento y crecimiento, lo cual está expresado también en las parábolas, lo primero en las que hablan de la sal que no sazona, de la luz que no es para que esté oculta: «Si la luz que hay en tí son tinieblas, ¡cuánta será la oscuridad!» (Mt 6 23)); también en las de escondimiento: el tesoro, la perla, la levadura, «que una mujer esconde (*abscondit* en la *Vulgata*), y que después comienzan su crecimiento. Este yoga es religión de abajo arriba, al contrario de la sacrificial, la oración misma es una sierpe que se desenvuelve y sube, «es como unas fontecicas que yo he visto manar que nunca cesa de hacer movimiento el arena hacia arriba. Al natural me parece este ejemplo y comparación de las almas" (Ter Vi 30 19). En la parábola del crecimiento de Marcos, como en este yoga, el espíritu crece independientemente de mi voluntad, pasa por díferenes grados y puede alcanzar el más elevado. Esta parábola, probablemente la más genuína pues se halla sólo en evangelio más antiguo, los otros no la recogen, probablemente porque no la entendían, les parecería que quería decir lo contrario de lo que, según ellos, tendría que decir, es la que hace el reino más parecido a *fysis*, hemos visto que es la que más se parece a los cuatro grados de oración de Teresa y también la que tiene más similitud con Sakti/Siva. Las parábolas suelen interpretarse como la actualidad del tiempo de salvación, como la 'llegada' del mesías; no puede tratarse de un evento histórico de un pueblo determinado en un época determinada si lo que Jesús predica no es la alienación y el fascismo; la misma historia ha demostrado que como tal evento no ha sucedido. Si Jesús es un maestro religioso tiene que referirse a la vida espiritual; y si el mismo Jesús alguna vez —sólo una expresamente (*Mc* 14 62) y en una situación muy determinada— se exalta a sí mismo hasta la divinidad, no tenemos que extrañarnos de que le haya podido la época, de que también él estuviese contagido de la alienación de su pueblo. Nosotros ahora tenemos que separar en su doctirna lo que es vida de lo que es muerte, la mayor parte de la cual ha venido del miedo de la comunidad que lo convierte en su salvador; el tiempo y la historia son excrecencia, inercia, conciencia, muerte, al contrario de la buena nueva, que no puede ser otra cosa que movimiento y espíritu. Como en las parábolas, «está simbolizado en los *Sakta tantras* mediante la comparación de Siva/Sakti con un grano. Tiene dos semillas que están juntas... La envoltura se desenvuelve cuando las semillas están listas para

germinar" (Woo *Sak* 44), es la integración la que origina la movilidad del espíritu. En las parábolas se indica también: la semilla y la tierra —en Teresa el agua y la tierra— hacen el crecimiento; además también en Jesús se alude al espíritu como 'boda' (Mt 25 1, Lc 5 34) y hay indicios para sospechar que haya habido algunas eróticas, de las que quedan restos. Las ventajas de este yoga respecto al evangelio y a Teresa nos parecen las siguientes: a) aquí importa más el proceso; b) la integración se considera la única manera de lograrlo; c) se señalan la versión y la reversión; d) se destaca muy especialmente el gozo de la oración; e) su radical inmanencia; f) involucra la cala vegetativa. Respecto a esto último, no podemos pensar en una radiografía para poder diagnosticar el espíritu: 'tiene usted el nadi izquierdo obturado, todavía su espíritu está en el tercer chacra'; pero hay aquí un saber que relaciona el espíritu con la actividad de los hemisferios cerebrales, de lo cual hemos hablado ya, aunque este especto no interesa al místico ni tampoco al filósofo. En el espíritu habitamos la cala humana, vivida, no representada, en movilidad dual que se va haciendo progresivamente par, que el hinduismo antesta eróticamente como unión mística. Aunque sus cultivadores sean deístas, la unión mística siempre se vive como inmanente, de lo contrario Juan no podría ofrecer un método para llegar «en breve a la divina unión» (Comienzo de *Subida*); no habría tal. Como Sakti se junta a Siva, mi dación se junta con mi recepción. La serpiente Vita que soy yo mismo, que es dación/recepción que se va altando y anchando y ahondando hasta alcanzar la más alta, honda y ancha unión. Soy, por un lado recepción/dación y por el otro dación/recepción, que se juntan, feminidad masculina integrando masculinidad femenina. «La deví... tras llegar a todos los lotos... brilla en la plenitud de su fulgor. Después, en su estado sutil reluciente como el relámpago y fina como la fibra de loto, va hasta el radiante Siva similar a una llama, hacia la bienaventuranza suprema, y *de repente* produce la liberación» (*Po* 354); similarmente a como de manera inesperada aparece el orgasmo erótico, aparece el místico, como dicen las parábolas del ladrón (Mt 24 43) del esposo (Mt 25 1) del amo que llega de un banquete (Mc 13 33) o del señor que llega de un viaje (Mt 24 45).

el fuego del espíritu

Juan de la Cruz dibujaba un monte en el se veían dos caminos laterales y uno central y se rechazaban aquéllos por éste, 'la senda estrecha'; como en el yoga catártico tampoco allí se trataba de integración, se intentaba una purificación ascética como allí vegetativa: ambos métodos son desechables, son vías negativas, esencialmente deístas que consideran el espíritu perfección trascendente. El espíritu como el amor o el arte hay que hacerlo en una dialéctica positiva, no en otra cosa consiste la vida. La vía ascética de Juan es la del yoga brahmánico, con el agravante de que en la India no tenían detrás de la puerta de la celda un látigo ensangrentado. Es un camino de liberación del extrañamiento o pecado, a eso se reduce esta tarea inacabable. Juan no hubiese pasado de ser un pobre asceta más si no hubiese encontrdo a Teresa, a las mujeres les repugna esa religión feroz de macho en celo. Aprendió de Teresa a erotizar el espíritu, y ello se ve en su última obra, *Llama de amor viva*, que trata de un coito místico que pretendemos ahora comparar con el de Sakti/Siva. Al contrario de allí, hay en el Santo una hembra que sólo sabe quejarse, reduciéndose a la pasión y dejando toda la acción para la deidad. En la declaración justifica teológicamente esta actitud: «Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella sólo se *ha como el que recibe y como en quien se hace*, y Dios *como el que da y como el que en ella hace*" (3 32). Él el único activo, ésa es la doctrina, que des-

mienten los hechos, pues es ella —el orante— quien sale a buscarlo en los *Cantares* y en su propio *Cántico*, para no hablar de la sakti, de maravillosa recepción/dación. Según el deísmo secular, «conviene que el que *reciba* se halle al modo de lo que recibe, y no de otra manera, para poderlo recibir, tener como se le da; porque como dicen los filósofos: 'cualquier cosa que se recibe está en el recipiente al modo en que se ha el recipiente" (3 34). Considerando que el receptor es la criatura, recibe de la deidad sólo lo que puede, si no recibe más es por su culpa, la deidad es como un sol inmarcesible, la criatura pecadora recibe sólo lo poco de que es capaz. Hay aquí implícitamente la apreciación de que sólo es activa la recepción, la dación de la deidad es siempre monótonamente lo mismo, lo cual está de acuerdo con nuestra teoría, pero en el deísmo, como además de inmóvil es trascendente, el místico tiene que sintonizar con ella, y para eso es necesario la ascesis. Cuando ya no haya impedimento se logrará la unión; mas la tal dación inmóvil no tendría en cuenta el proceso del místico, y eso nuestro santo no lo quiere admitir; se lo dice a los confesores: «Adviertan estos tales que guían las almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo, *que nunca pierde el cuidado de ellas*» (3 46). Si eso fuera cierto la deidad sería recepción, como cuando yo era maestro: el infante, la dación, como la madre con su hijo; entonces la deidad sería femenina, como nosotros postulamos. Pero de nuevo surge la contradicción, pues ¿cómo va a poder más el cuidador humano que el divino? De hecho puede, y esto demuestra que no hay más intervención ajena que la suya, que hay que seguir hablando del espíritu, sí pero con letra minúscula, puesto que es el proceso mismo inmanente. La dación de la deidad es siempre monótonamente lo mismo; es el místico quien tiene que sintonizar con ella, y para eso necesita la catarsis de las noches del sentido y del espíritu; cuando no haya impedimento se alcanzará la unión. Pero esa dación inmóvil es irreal, no hay otra que la actividad del orante para alcanzar la recepción, que no está quieta esperando, sino que él la va realizando con su esfuerzo, lo mismo que el artista su obra. Todo deísmo no puede ser más que catártico, porque su dios es la perfección, que las religiones normativizan; es moral, de infierno y cielo, la norma en lo alto y los sacerdotes sus guardadores. Pero el espíritu es todo lo contrario, y el mismo Juan se da cuenta cuando deja el dogma y se atiene a la experiencia. Aunque no en el poema, en la declaración podemos ver maravillosos momentos de paridad: «¡Oh encendido amor, que con tus amorosos movimientos regaladamente estás glorificándome *según la mayor capacidad y fuerza de mi alma*» (17). Esta dación es receptiva, par, aunque sólo en un sentido; también, en el otro: «Como cuando habiendo entrado el fuego en *el madero*, le tenga transformado en sí y está ya unido con él (paridad dación recepción), todavía, afervorizándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado hasta *centellear fuego de sí y llamear* (paridad recepción dación)» (*Pró*). La imagen del coito impar es esencialmente adecuada para el espíritu deísta, pero aquí se supera, lo vemos en el madero —puesto aquí como recepción— que se hace también dación, conviertiéndose a su vez en fuego. «Esta llama de amor es el espíritu... al cual siente *ya* el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumada y transformada en suave amor (paridad dación —> recepción), sino como fuego que además de eso, *llamea en ella y hecha llama* (paridad recepción—>dación)» (1 3); igual que la sakti es receptivo/dativa. «Como *ascua* en que tanto se afervora el fuego, que no solamente está encendida (paridad dación recepción), sino echando llama viva (paridad recepción dación» (1 16). Pero a la sakti no le viene su fuego de fuera,

como tampoco a Teresa: «Esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido, y si no la mata por su culpa, ésta es la que comienza a encendenr el gran fuego que echa llamas de sí» (*Vi* 15 4). En Teresa el fuego es inmanente; en Juan lo inmanente es el madero; en Teresa los maderos «son unos leños grandes puestos sin discreción para ahogar esta centella» (6), el fuego es vivificativo; en Juan catártico, porque quema impurezas. Tanto el poema como su declaración están viciados por la concepción sustancialista de un alma dentro del cuerpo a donde llega desde fuera el espíritu; pero el activo es el orante; si se estuviese quieto como un madero, el espíritu no se avendría con él. Él es realmente el fuego, el que ansía, suplica; por eso tal vez hubiese sido mejor antestar al revés, siendo el madero la deidad, que no responde mientras no se calienta; cuando mi fuego la va ablandando me recibe, se hace casi fuego, echa el agua fría que lleva dentro, se hace igual a la dación e incluso la aumenta. La enseñanza de Jesús está más de acuerdo con esto, al concebir el espíritu como fermento o como semilla, como *fysis*. El espíritu no es el fuego que incluye al madero como su alimento o recepción; el fuego no le viene de fuera a unos leños, lo hacen ellos, no es más que unos *leños ardiendo*, leña y ardimiento es el fuego, y si hubiese que repartir papeles, la deidad sería la masa y la leña, que son la recepción de la dación que es fermentar o arder. La religión tiene que poner sobre el suelo lo que está patas arriba, como pretendió Marx, hacer protagonista a quien lo es realmente; es el nuevo antropomorfismo que nosotros pretendemos. Juan está de nuestra parte: «Es de saber que estos movimientos más *son movimientos del alma* que movimientos de Dios, porque *Dios no se mueve*... aunque le parecía (al alma) que acá se movía Dios en ella, *en sí mismo no se mueve»* (*Lla* 3 11).

De lo anterior se deduce que los mejores símbolos para el espíritu son el fuego y el eros. Ocupándonos ahora del primero, podemos señalar en él las fases de la versión: propiciación o encendimiento; tránsito —con los dos tramos, que hemos visto en Juan— o ardimiento; sosiego o apagamiento, tras el cual vendría la reversión. De los dos tramos transitivos, el fuego se fija especialmente en el segundo, pues más que dación/recepción es recepción/dación, lo primero para lo segundo; en Teresa no es el entrar sino el hallarse en el «fuego del amor» (*Vi* 30 21); no es el gusano sino ya la 'palomica'. Es femenino, figura una hembra que ha recibido la dación y se halla en la plenitud del orgasmo místico, «siempre querría el alma... estar muriendo de este mal" (29 11); tendría que ser de género gramatical femenino. Supera a todas estas imágenes por su novedad constante, su fluir como el agua de un manantial, pero hacia arriba como la sakti, ardiente como ella y osado, nada pretende conservar, al contrario desprecia y consume. Es la mejor imagen del espíritu por el desprecio que hay en él de toda conservación y de toda perfección, mostrando el abandono al momento y al azar; constantemente diferente, gratuito, y cuando se acaba nada queda como cuando acaba la vida, enemigo de toda trascendencia, tan sólo las cenizas, la única inmortalidad es la actual llama. El fuego es la única cosa que no es cosa, por eso es la única que puede figurar la vida. Quema la inmovilidad —cuece los humores, decían los hipocráticos—, el extrañamiento arde en el fuego del espíritu, con mis miserias y mi pobreza hace él su llama, y puesto que podemos decir eso, es símbolo del espíritu y no alegoría incapaz de mezclar el allende con el aquende: arde la conciencia y la vida llamea. Sucede con él lo mismo que con el eros, que no se reduce a figurar el espíritu, él mismo es de alguna manera espíritu, pues nosotros mismos somos combustión o ardimiento en nuestra propia actividad vital: respiración, digestión, y no sólo en

los proceso vegetativos, es nuestra propia actividad vital: olvidar las ofensas, conseguir despertar el espíritu es, de alguna manera una combustión. No le viene de fuera al orante, como dice Juan reduciéndonos a un madero; si fuésemos sólo eso, desde luego tendríamos que suplicar que nos lo concediesen, pero somos también el fuego, que se alimenta de él como el bebé lo hace de su madre, antes es él que ella, que lo atiende. El fuego en su nacimiento no necesita de ningún madero, brota si frotamos dos piedras, después necesita para mantenerse algo que arda bien, estopa, paja; sólo cuando el —nuestro— fuego tiene suficiente ardor se le puede acercar con cuidado un madero. El espíritu está ya en nosotros, es la centellica que dice Teresa, que cuando se enciende nos invade. Puesto que si *frotamos* dos maderos surge la llama, es esencialmente actividad, lo mismo si encedemos una cerilla o el fogón, como despertamos el espíritu en la oración; como la sakti, no necesitamos de nadie que nos lo conceda, porque nos haría pagar por él, Prometeo es un impostor. Por todo esto, es más vital adorar el fuego que una imagen, que nos obliga a imaginar representando; con el fuego no tenemos más que imitar sin ninguna representación: por una parte antesta el espíritu y por otra es la actividad dativo/receptiva misma espiritual, sólo que en otra materia: la movilidad en que consisten ambos es la misma, y ello nos ayuda a despertarlo. El fuego es nuestra mejor imagen, una copia de lo que estamos intentando que renazca. Cuando adoramos una imagen, no lo hacemos por ella misma sino como antestancia de la vida que está en nosotros, esto lo hace el fuego mostrándonos directamente la vida espiritual. El fuego es *fysis*, movilidad dual y como tal, raíz de nuestra vida, de la naturaleza y del cosmos. En la India védica se adoraba como vida, no sólo se buscaba en él el espíritu:

> Yo invoco para vosotros a Agni de bello resplandor, dios evocado con bellos
> himnos, huésped de las tribus, dios a quien se entregan bellas ofrendas... este Agni brilla alegremente con luz resplandeciente; habías envejecido, de repente te has hecho joven.
> Agni que iluminas sediento los bosques, que resuenas en tu senda como el agua y las ruedas de un carro,
> Agni de negro camino, ardiente, gozoso; brillas en el cielo sonriendo a las nubes.
> Agni que te extiendes abrasador a lo largo de la ancha tierra, caminas como un animal, libre,
> sin pastor;
> Agni inflamado, quemando los matorrales, dios de rostro ennegrecido, has saboreado la tierra.
> Ahora, en recuerdo de tu primer auxilio, en el momento de la tercera repartición sacrificial, te ha sido cantado este himno.
> ¡Oh Agni, concédenos abundancia de hombres escogidos, abundancia en ganado, riqueza en descendencia!" (*Him* §195).

En latín el fuego era 'ignis', que se conserva en nuestro idioma en 'ígneo', 'ignición', etc.; significaba toda clase de fuego y 'focus' —del cual salió nuestro nombre— era sólo el del fogón; en gallego tenemos 'lume', que viene de 'lumen', claridad. En el proceso de interiorización o feminación de que hemos hablado, la India hizo semejantes el fuego del sacrificio y el yoga, lo que en un pricipio era medio para la trascendencia se convirtió en fin; la actividad del orante encendiendo el fuego del sacrificio era lo que hacía la deidad: «es el sacrificio, Indra, quien te ha hecho poderoso" (en Eliade 90); si la dación hace la recepción, nos hallamos en la inmanencia, de nuevo el genio religioso indio es imparable. El cristianismo se

sirve del pan y del vino, que se dan en la eucaristía, pero son cosas inmóviles que necesitan del sacerdote y la creencia; el fuego, en cambio, resume en sí la dación misma, no tiene nada que ver con las representaciones mundanas, no hay en él ninguna sustancia, ningún principio, ninguna esencia, hace de todo ello movilidad vital; no impone, no domina, nos regala su calor y su luz. Podríamos adorarlo, haciéndonos vida y *fysis*, y bailar alrededor y que una pequeña llama estuviese en nuestras comuniones. Siempre ha sido símbolo sagrado, y se mantiene en las iglesias, pero olvidado en el oropel representativo de las imágenes; un templo con una llama en el centro —no en el altar presidiendo— para indicar la totalidad en la que nos convertimos, sería la mejor manera de figurar democráticamente la vida.

El fuego nos vuelve de nuevo inevitablemente a Heráclito, para quien la deidad, el universo y la humanidad son la misma cosa, *fysis*, figurada como fuego: «El *dios*: día/noche, verano/invierno, guerra/paz, saciedad/hambre; se transforma como *fuego* que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una" (B67). No puede tratarse de deísmo, pues sería dual y por lo tanto igualitario con el fiel, democrático, y en el deísmo real impera la verticalidad. La deidad se hace, de esta manera, movilidad, al tener que pasar de uno al otro lado; la inmovilidad divina queda, pues, descartada, y el fuego es para ello el mejor símbolo; podríamos ver como dación o llama el primer miembro de estas dualidades y como recepción o combustible el segundo, y vemos entonces que el día nace de la noche, el verano del invierno, la guerra de la paz, la saciedad del hambre, no entendiendo estos términos en sentido literal, puesto que nos hallamos en lo simbólico, y viceversa. Este fuego es considerado mudanzas diversas de *fysis*, que pueden relacionarse con las diversas deidades: todos los dioses son uno que, como en el fuego, es dación/recepción, es decir, *fysis*; lo mismo, el universo: «este *cosmos*... existe y existirá en tanto *fuego siemprevivo*, encendiéndose con medida y con medida apagándose" (B30); ahora se añade a la mudanza anterior el retorno. Existe y existirá siempre como fuego, es decir, como vida; porque es vida permanece aun cuando se apaga, pues mi apagamiento es tu encendimiento, y este apagamiento es reversión del encedimiento próximo. Que sea siemprevivo y que se apague, son las paradojas que gustaban a nuestro filósofo: son lo mismo, porque lo uno es el reverso de lo otro. Podemos entender también el 'con medida' del encendimiento y del apagamiento como un pasar a lo otro o integración, y también temporariamente como 'en su momento'; 'la creación' y 'de la nada' sería ilusoria extemporaneidad contraria a *fysis*; de ella la humanidad es parte: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera que sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento» (B45). Heráclito y Lao hacen de la cosmología y la psicología una sola cosa que nosotros hemos llamado 'agencia', el agente se impregna de la naturaleza y el cosmos igual que en el arte, se trata de un conocimiento que tiene, en gran parte, de vehículo la intuición; de verdades, pero humanadas como son para nosotros todas las que nos son vitales, por lo cual es dificil de asumir el concepto de '*fysis*' por nuestros entendimientos analíticos por desvitalizados. Le viene bien a Heráclito el nombre, pues es hercúleo acoger su pensamiento, deshaciéndose del alma, hermanarse con la propia biología, con la naturaleza y el cosmos; esta es la liberación de su pensamiento, lo que antes era patrimonio de la deidad animista solipsista es ahora *fysis* totalizadora, de la que la representación no es más que servidora, con lo cual se vitaliza la norma: «Todas las leyes se nutren de *una sola*, la divina" (B114), que no es ninguna ficción metafí-

sica, el mismo logos de la ciudad es el de la vida, no para reprimirla sino para expresarla. Según esto, no se puede oponer logos a *fysis* como hicieron los sofistas, pues implica una separación artificial; *fysis* se convierte ya en Grecia en naturaleza opuesta a cultura, pero no en Heráclito, en el 'según medida' vemos juntos la dualidad de *fysis* y nomos aristotélicos. Divinizar lo que une es hacer lo mismo con la comunidad, *fysis* es el movimiento armonizador de contrarios en todos los ámbitos, especialmente en el humano, a lo cual se opone el representismo. La dualidad heraclítea es positiva y vital, mantiene los dos lados, por eso puede llamársele paridad, no hay en ella por un lado vida y por el otro muerte, la integración de ambos hace la movilidad vital. Nos conviene mucho hacer ver que el fuego heracliteo, que es también el nuestro, no justifica ningún poder ni ninguna represión, que mantiene los dos lados vitales porque precisamente nace y crece de su integración; la injusticia lo daña a él antes que a nadie. Es 'siemprevivo', la vida en su tramo más alto. La dación que conserva la recepción es más potente que la que la aniquila: por ejemplo, una hembra que defiende sus cachorros; por eso es tan hermosa la figura de una mujer en una revolución, porque junta ambos lados vitales. El infante se hace potente dativamente con la recepción materna, y lo mismo en la unión erótica. En la oración la dación hace nacer la recepción y después las dos se juntan en una nueva dación; esto es lo que simboliza el fuego. Sin dación no hay recepción, y ésta se hace potente con aquélla, se ve también en el coito: el varón hace la recepción de la hembra y ésta a su vez con su sufrir que es gozar aumenta la dación varonil; él es la chispa y ella el fuego, que expresa muy bien su maravillosa pasión. No puede reducirse el fuego heraclíteo a la naturaleza, como hemos visto en Zubiri, en Heráclito es el meollo de la existencia, de ahí la carga profunda de sus sentencias. Hay una ley eterna de la vida universal cuyo conocimiento nos acrecentará; como atañe a la vida toda no vale la representación para expresarla, que solo habla al entendimiento. Nos recuerda a Jesús, que también necesitaba que la intuición se aliase con la representación. Los dos fueron despreciados y tergiversados, del uno no quedan más que unos cuantos aforismos y del otro sólo unas cuantas parábolas, pero son suficientes para poner en peligro el tinglado que el miedo y la opresión tejen constantemente. Es una sabiduría más profunda que el saber habitual, en la que «la armonía invisible vale más que la visible" (B54); por fuera vemos oposiciones, el extrañamiento nos las hace visibles, una desarmonía superficial y una armonía profunda, que son también las del mundo y el espíritu. La aparente no importa tanto como la profunda, que podemos verla como sabiduría y también como realización espiritual. Quienes los oyen no la aceptan, a pesar de que podrían comprobarla en ellos mismos, «les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que cuantas hacen mientras duermen» (B1). Esto nos recuerda a la sakti, como también la afirmación de que «a *fysis* le place el ocultamiento" (Heráclito 123); podría decir ambas cosas también Jesús, recordemos las parábolas del tesoro escondido, etc. Y el rechazo de este saber liberador: «Un hombre dio un gran banquete e invitó a muchos. A la hora del banquete envió a su siervo a decir a los invitados: 'Venid, que ya está preparado todo'. Pero ellos unánimemente comenzaron a excusarse" (Lc 14 16). Los dos hablan de lo mismo, de la vida, Heráclito desde la filosofía y Jesús desde la religión, es decir, el primero en general y el segundo en su dimensión espiritual; y lo hacen de manera similar, los dos aman las paradojas, por ej., el fermento empleado como imagen del espíritu era considerado por los judíos como perverso, la

masa ácima era lo virtuoso. Su enseñanza es esencialmente la misma, pues probablemente el extrañamiento les impulsó a la búsqueda, están empeñados en que los demás se aprovechen de la solución —o salvación— hallada; han hecho un penoso esfuerzo —recordemos a Buda—y quieren que lo hallado no se pierda. Su dación no fue recibida y se quejan y se enfadan y en Jesús hay también terribles amenazas; es la parte de muerte que hay en ellos de la que nadie está exento, no nos fijaremos en ella. Los dos se ponen a favor de la vida, en Jesús lo vemos en su lucha constante contra el representismo farisaico, y sobre todo en su concepción del espíritu como *fysis*, que hemos visto en las parábolas del crecimiento y del grano de mostaza, etc. El fuego es un símbolo querido de Jesús: «Quien está cerca de mí, está cerca del fuego; quien está lejos de mí, está lejos del reino" (en Tomás 82); el espíritu es, pues, el fuego; «él os bautizará en el Espíritu Santo y en fuego" (Mt 3 11), y como tal aparece sobre las cabezas de los hombres y mujeres de la comunión pentecostista; pero la iglesia no sabe qué hacer con él, y al fin es la muda paloma su símbolo, que es dócil y plácida y no ocasiona problemas. «Los frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza» (Gal 5 22); nada de libertad ni de creatividad ni valentía, todo muy modosito, le viene bien la paloma; el fuego es demasiado peligroso, se lo emplea en el infierno. El alma ignea de Heráclito (frs. 118 y 36; cf Kirk 290) recuerda también la centellica de Teresa, que anda por la misma senda a pesar de todos los condicionamientos culturales y sexuales. «El sol es nuevo cada día" (B6), podría decirlo también Jesús, y «*fysis* es única cada día" (B106); tal vez el efesio lo hace un poco más valientemente. «La mayoria de las cosas divinas se sustraen al conocimiento por falta de fe" (B86) en la capacidad humana de saber, he aquí una afirmación del filósofo que el místico no compartiría; aquí Heraclito reividincaría su concepto de *fysis*. Pero vamos a reducir la comparación a dos cuestiones relacionadas: «El comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y *obrar* según *fysis*, *estando atentos*" (B112); Jesús habla constantemente de esto, desde su campo místico: «Tened ceñidos vuestros lomos y encendidas las lámparas, y sed como los hombres que esperan a su amo de vuelta de las bodas para que, al llegar él y llamar, al instante le abran. *Dichosos* los siervos aquellos a quienes el amo *hallare en vela*; en verdad os digo que se ceñirá, y los sentará a la mesa y se prestará a servirles. Ya llegue a la segunda vigilia, ya a la tercera, *si los encontrare así*, dichososo ellos" (Lc 12 36). Heraclito habla en general pero no se reduce al conocimiento, 'obrar según *fysis*' vale también para la oración; Jesús, de la unión y comunión místicas, de su dación suplicante y su recepción alcanzada. En la parábola se cambian de manera deísta, el fiel es la recepción y el espíritu la dación que 'llega' de manera imprevista, pero lo hace si estamos orando, 'en vela', como 'llega' la inspiración cuando hemos creado y lo estamos actualmente haciendo: Es decir, la dación nuestra hace esa recepción, yo me doy al poema y a veces llega la inspiración, yo me doy en la oración y a veces 'llega' el espíritu. Parece que viene de fuera, porque está fuera de mi voluntad, pero es la recepción que va haciendo mi propia dación. La prueba es la gran paz en que me hallo, ya no hay esfuerzo, el poema discurre solo con la certeza además de que estoy en la verdad y en la belleza; esta facilidad se ve después en la obra, que tiene esa gracia única. En la parábola se hace ver también esta recepción y la dicha que con ella sobreviene, pero los cristianos la interpretan con miedo: «Todas las cosas al llegar el fuego las juzgará y condenará" (B66); parece apocalipsis pero es heraclíteo, y quiere decir que la vida vencerá

finalmente a la muerte. Jesús dice: «Yo he venido a echar fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que se encienda? (Lc 12 50). Lo cual sólo se puede entender como: 'Vine a despertar en vosotros el espíritu y que nos calentemos todos; el fuego que estaba en vosotros apagado, yo os ayudé a encenderlo, era la sal, la semilla y el grano de mostaza que ahora fructifican'. Ésta interpretación de Jesús desde la inmanencia es posible porque todos los místicos son, sabiéndolo ellos mas o menos, inmanentes lo hemos visto en Teresa y Juan; lo mismo podemos decir de Heráclito desde la subjetividad ganada en la revolución copernicana kantiana. De todas maneras, nosotros no podemos hacer otra cosa que comprenderlos desde nuestra época, como harán también con nosotros en el futuro, como sucede con el Quijote, del que sabemos ahora más que Cervantes, le vemos muchos más aspectos interesantes. Es una actitud inevitable y positiva, y la única manera de dialogar con el pasado que, de lo contrario, quedaría reducido a algo muerto. Viendo como *fysis* el reino de Jesús conseguiremos la bilateralidad para una doctrina tradicionalmente unilateral, anclada en el binomio amor-temor; el reino como nacer y crecer adquiere espontaneidad, acción y expresión, de que carece esta doctrina, se masculiniza y remedia su cojera.

El eros es el mejor símbolo del espíritu, pues tiene la ventaja sobre los otros de que se puede ver claramente en él la versión y la reversión y en aquélla las tres fases y en la central los dos tramos. Tanta igualdad nos hace ver que en ello hay más que antestancia, que entre uno y otro hay una relación más profunda de la que hay, por ejemplo, entre el espíritu y la semilla que germina en la tierra, en lo que hay, ciertamente, dación/recepción pero en el nivel elemental de espontaneidad/adaptación; en el eros como en el espíritu la integración se halla en el nivel más elevado: unión/comunión. Ortega habla de esta *similitud*: "No se trata de que el misticismo proceda del 'amor', sino de que uno y otro *poseen raíces comunes* y significan dos estados mentales *de organización análoga*. En uno y otro, la conciencia adopta *una forma casi idéntica*, que provoca *una misma resonancia emotiva*, para manifestar la cual sirven, indiferentemente, las fórmulas místicas y las eróticas" (5 596). Nosotros sabemos ahora que la raíz común que da lugar a las dos ramas de erotismo y misticismo es el *entrañamiento primordial*, que esa organización análoga es la *integración*, que el 'casi' de esta identidad es la diferencia que hay entre *género y sexo* y que la mismidad emotiva es el gozo de la *regresión*. Puesto que son básicamente lo mismo, para determinar su identidad tenemos que fijarnos en las diferencias. Que el uno sea sexual y el otro genérico sería determinante en una religión en la que la deidad fuese impersonal, como en el brahmanismo, pero nosotros estamos acostumbrados a lo contrario, por lo tanto, aunque el espíritu es genérico, asunto de una persona sola —o de un grupo del mismo sexo en la comunión— dentro de sí el orante lleva a su Amada o Amado igual que el más vulgar enamorado; los dos pueden caminar solos, pero el enamorado quiere juntarse con una persona real; sí pero en el eros que se suele llamar 'platónico', no existe ese juntamiento. En ambos existe el anhelo de posesión: «Ninguno había que pudiese mirarla y que al instante no le fuera necesario suspirar" (79), dice Dante de Beatriz, aludiendo a un deseo inalcanzable; y de la tristeza y desesperación del místico en sequedad espiritual hablan continuamente los santos. Este Eros es genérico, pues el amante concibe a la amada tal como la necesita, y como no va tener nunca el choque con la cruda realidad, es un Eros fácil, casi podría decirse que no llega a serlo, pues la vida es actividad, que se plenifica con la

posesión sexual; el platónico diviniza a la amada y la considera medio para sus poemas o para alcanzar el Cielo, es trascendencia deísta, eros que tiene miedo del sexo sin alcanzar por ello nada del espíritu. Este eros es mentira, no nos vale para compararlo con el espíritu; la oración es como el coito, aquí estamos en la realidad de dos procesos. La oración es coito místico y el coito 'oración erótica', exteriormente son muy diferentes, pero los dos quieran lo mismo, el uno juntarse a 'su' otro sexo y en la otra a su otro género. Para que el coito sea par, la erección tiene que corresponderse con la blandura y abertura y la segregación de líquidos lubricantes. La desesperación del espíritu es que ninguna vulva en flor lo recibe ni hay pechos que lo encandilen, tiene que complementarse creándolos, lo cual hace lenta y laboriosa la oración. La necesidad crea el órgano, se dice; aquí se va más lejos, inventa otro que lo complementa. El coito es una oración fácil, la oración, uno difícil, con una amada casi frígida. En el eros la dación obtiene generalmente la recepción; aunque ésta sea esquiva, una dación adaptada la conquista, no tiene más remedio que quedarse prendada, un enamorado tiene siempre recursos para conquistar a la recepción más cerrada, pues no tiene ninguna defensa, lo que quiere es recibir y así completarse, está a expensas de la dación. La mística tiene menos recursos, pero no es muy diferente de la erótica; en cambio la recepción es enteramente otra, está en lo hondo de uno mismo reprimida y maltratada. Cuando me recibe, la totalidad alcanzada se vive como una profunda paz, como el sediento que llega al manantial, me sana de la herida de la conciencia, algo que estaba desencajado se recompone, el tiempo cesa y todos los afanes, pertenezco a un todo en el cual confiadamente descanso. El Eros es sensual o sensitivo, necesita acariciar y besar, en cambio el espíritu es ajeno a estas efusiones; pero esto no hace más que mostrarnos que son diferentes en cuanto a los medios, la meta de ambos es la totalidad, matizada en un caso sensual y en el otro espiritualmente, pero incluso la erótica no es sólo sensación sino sobre todo sentimiento. Ambas forzosamente han de parecerse y ha de haber también gradación entre la una y la otra y además para describir la espiritualidad menos conocida y más inasible los místicos recurren a la erótica. Las mujeres saben moverse en ese terreno indeterminado entre lo uno y lo otro, a ellas no les interesa la ascesis ni el platonismo como a los hombres, y además esa separación no es tan radical en ellas; para ellos el eros es con los ojos abiertos, nos invade sensualmente con los sentidos todos, pero ellas cuando el coito va avanzando cierran los ojos y lo viven como algo hondo e íntimo. Además son apasionadas y esto las hace osadas, lo vemos en Teresa: «No tema perder la vida de *beber* tanto... muérase en ese *paraíso de deleites* i Bienaventurada la *muerte* que así la hace *vivir!*» (*Can* 6 3); pero se trata de espíritu, creemos que Américo Castro no acierta a entenderlo: «Teresa pone al desnudo sus vivencias, *en lo esencial de carácter erótico*; mas las vive sin contenido real, sin posible referencia a nada humano" (37); según esto se trataría de un 'eros abstracto'; ¿el espíritu como eros en general y el eros como 'eros concreto'? Es la doctrina platónica de la sublimación, pero ambas dimensiones vitales necesitan la concreción, con la única diferencia de que en un caso la relación es sexual y en el otro genérica; Jesús es tan real y concreto para Teresa como su confesor, y podía haber rivalidad: «Temíanse no me asiese en alguna manera y me atase a quererlos... Yo me reía entre mí de ver cuan engañados estaban» (*Vi* 37 5). Para ella tenía mucha más concreción su Amado genérico que el otro sexual, era más apasionado y más placentero; al comunicar su espíritu con el confesor era como si estuviese

hablando de su amante con un amigo. Sabe que son amores muy semejantes y no los confunde. Como Safo engrandece el eros con el espíritu Teresa hace lo mismo al revés con el espíritu: en la griega, eros espiritual; en la castellana, espíritu erótico. Ésta es su gran aportación mística, esencialmente espiritual y secundariamente erótica: «Parece que quería concertar estos dos contrarios —tan enemigo el uno del otro— como es vida espiritual y contentos y gustos y pasatiempos sensuales" (Vi 7 17); es lo que hizo, los concertó: su espíritu. La fruición que ella pretende es espiritual, aunque implica lo sensual: «Todos los sentidos gozan en tan alto grado y *suavidad*, que ello no se puede encarecer» (*Vi* 38); 'suavidad' es aquí la palabra clave: «Mátaos la suavidad» (*Me* 7 1); morir de suavidad debe ser una muerte larga y deliciosa, no como el orgasmo que empieza abruptamente y acaba en lo mejor. La diferencia fundamental entre el eros y el espíritu está en la delicadeza del segundo, en su levedad, en su profundidad, en su no dependencia, en su permanencia. Su meta es la recepción. El proceso es de la dación/recepción a la recepción/dación. Comienza con la dación suplicante del orante: «Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo; porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que *deje gozarse*" (*Cas* 6 2 1); la recepción es de la deidad: «*Mételа en la bodega*, para que allí más sin tasa pueda salir rica» (*Mc* 6 3); aquella dación se ha convertido en esta recepción, ahora el dativo es el dios: es la *oración masculina*, como en el *Castillo*, en el que el héroe vence al dragón —demonio— y acaba receptivamente en brazos de la amada, o en: «pareceme el amor una saeta (dac.) que, muy de verdad debe herir a Su majestad (recep.); de suerte que metida en el mismo Dios, que es amor, torna de alli con grandísima ganancia" (*Cant* 6 5); esto contradice el dogma, que hace al dios masculino. También Juan de la Cruz en el *Cántico* habla de esta oración a pesar de que él intenta lo contrario. Comienza con el enamoramiento del amante por la coquetería de la amada que primero se exhibe y luego se hurta; entonces el pobre orante se dedica a su búsqueda, como don Quijote cuyas aventuras no tienen otro objeto que ser recibido por Dulcinea; por eso le iba bien al poema el título que el autor le puso, «Canciones de la esposa», pues la única actividad que hay en el poema es la suya; como pasa con la sakti, él la espera para recibirla, la amada es el dios. Ya su primer encuentro es recepción:

> «*Entrado* se ha la esposa
> en el ameno huerto deseado
> y a su sabor reposa
> el cuello reclinado
> sobre los dulces brazos del Amado» (22).

Tenía que haber dicho 'entre' y no 'sobre'; tal vez se defienda de la recepción, como en «este *lecho* del alma es el Esposo" (24 3), querrá decir 'la Esposa'; en «esta alma está aquí vestida de Dios y bañada de divinidad" (26 1), se trata también de recepción. La obra alcanza su mayor belleza y verdad en:

> «En la *interior bodega*
> *de mi Amado* bebí y, cuando salía
> por toda aquesta vega,
> ya cosa no sabía,
> y el ganado perdí que antes seguía» (26).

Está impregnada de espíritu masculino: el orante es quien entra, bebe, se embriaga, sale; la deidad pone la recepción, con la que él consigue la potencia masculina de la unión. Se juntan así los dos lados vitales, amor y libertad alcanzándose la totalidad. El final del poema es la consecución por el amante de la Amada, que ya no opone ninguna resistencia, su dación la ha enamorado:

«Gocémonos Amado(a),
y vámosnos a ver en *tu hermosura*
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien *escondidas*,
y alli nos *entraremos*,
y el mosto de granadas gustaremos.
Allí me mostrarías, etc».

Es un constante entrar y regalarse, como en el coito masculino; todo el poema es una demostración de que el orante es la dación y la deidad la recepción. Si «Dios es amor» (*Jn* 4 8, la afirmación más osada del cristianismo), es la recepción de mi dación, es una diosa, es la mitad y entre los dos hacemos la vida. Si conservando la dación femenina pusiese una diosa, conservaría la belleza de la dación femenina y una mayor verdad, es lo que yo he intentado en *Eva*.

Me parece ilustrativo comparar con el de Teresa el espíritu erótico que aquí se ve en la declaración que —como en *Llama*— contradice el poema: «Tal manera de *semejanza* hace el amor en la *transformación* de los amantes, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son *uno*... Esto es lo que quiso dar a entender San Pablo cuando dijo: 'Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo'" (12 7). El eros es básicamente complementacion, armonía de contrarios; por lo tanto los amantes jamás serán uno sino dos: el eros —y, por consiguiente, el espíritu— es visto aquí como anhelo. Por otra parte, la frase de Pablo se refiere a su identificación, y esto nos da ocasión para comparar ambos conceptos. El anhelo es unidad, pero la identificación conserva la dualidad, la de Pablo no anula a Cristo, lo anula sólo a él, por lo tanto sigue habiendo un Cristo trascendente y un Pablo cristificado. Por otra parte, en Teresa jamás el espíritu erótico se convierte en la tal transformación, ella goza la deidad dativa y receptivamente en la dualidad haciéndola paridad, ¡qué desgracia para ella si se transformase en Cristo!, pues ya no podría gozarlo. Pero —como en *Llama*—, también en este poema hay paridad:

«En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello
y en el *preso quedaste*,
y en uno de mis ojos *te llagaste*» (31).

Si antes enamoró la deidad al orante, es decir, lo convirtió en dación en busca

de la recepción, ahora es la deidad la dativa, la que tendrá que buscar la recepción del orante, que ha conseguido «llagar a Dios de amor» (31 9).

Por el contrario, otras veces Teresa es desde el principio la recepción: «Pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con él, después que ha dejado todos los del mundo *por su amor* y está del todo *puesta y dejada en sus manos*" (*Cant* 1 6); la deidad es la dativa en la orante enamorada. La dación divina puede ser también suplicante: «Se me representó nuestro Señor Jesucristo... comencé a pensar qué gran tormento debía ser, pues había hecho tantas heridas, *y a darme pena*" (Cu 6 1). En ambos casos, la oración comienza por la recepción, ella se prenda o se compadece de Jesús, goza sus efusiones o llora sus dolores, él se da en el eros o en el sufrimiento. El le da su amor y ella es la amada o le da sus penas y es la Mater dolorosa que lo acoge en su regazo; se regala o padece por ella —se lo dice el dogma—, y ella recibiéndolo se vivifica. Es la *oración femenina* de dialéctica similar a la masculina, sólo que en lugar de hacerse dativa erotando o suplicando, comienza siendo receptiva —naturalemente es más fácil para la mujer que para el hombre— como en el entrañamiento erótico, la amada; como en el primordial, la madre. Pero aunque el dios es la dación erótica o suplicante al final pasa la recepción a él: «El alma... se siente estar toda engolfada y amparada" (*Me* 5 4); la marcha de esta oración es de la recepción /dación a la dación/recepción. Se trata en todo momento de vivificación: la orante recibiéndolo a él —o a ella— va creciendo espiritualmente; es el *espíritu femenino*. Se trata de complementación; también podría ser identificación: el orante siendo el mismo Jesús buscaría la recepción del Padre (Madre), pero esto no es posible porque en la cruz Jesús no muere por amor al Padre, sino para limpiar(se) de culpa, la cruz es ascética o catártica, pero jamás vivificativa. Jesús da su vida, pero ¿qué recepción alcanza o que integración? Se trata de oración negativa, de purificación; no positiva o entrañal. Me identifico con Jesús, muero al mundo y renazco a la vida, tal es la pretensión. La oración positiva pone la dación y hace la recepción, pero en la catarsis no hay dación, no hay recepción. Teresa llega al espíritu fácilmente por el vehículo de la Pasión, valiéndose de visiones; en cambio Juan, a pesar de que lo hemos visto ganado por la vía erótica de ella, sigue en la suya negativa. La pasión de Jesús para Teresa es amor sufriente; la cruz de Juan es la negación. El espíritu femenino es más placentero que el masculino, podemos comprobarlo comparando el eros de Teresa con el del *Cántico*, de fruición más bien cerebral, marcado por la urgencia del entrar. Juan —en su vía negativa— está en su papel al negar toda imagen y toda visión y Teresa en el suyo de valerse de ellas; él no podría identificarse ni ella complementarse de otra manera. El santo no se vale de visiones sino de símbolos, hemos visto la llama, y el eros, nos falta la *Noche*. El poema tiene dos partes de imposible ensambladura, la primera ascética y la segunda místico-erótica, que muestran bien patente la contradicción entre su ascesis y la mística erótica teresiana, que el poeta logra unir en la mitad del poema:

la paridad nocturna de Juan

¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable mas que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!»

Es una estrofa perfecta fondal y formalmente desde el punto de vista estético; se vale de contrastes que van creciendo y está toda ella dentro del símbolo de la noche que es al mismo tiempo alba y amor. Puesto que la declaración se ha interrumpido, vamos a intentarlo nosotros:

«¡Oh *noche que guiaste*!»

El místico afirma que la *ascesis* conducida por la fe no tiene posibilidad de error; el papel que le concede es absoluto: «Cuanto más *se aniquilare* (el orante) por Dios, según estas dos partes, sensible y espiritual, tanto más *se une* a Dios, y tanto mayor *obra* hace" (*Su* 7 11). Creemos que está muy bien juntar la unión con el obrar, pues aquélla potencia éste, pero aquí hay una contradicción esencial: precisamente es esta máxima la que no le permite acabar esta misma obra. Como he dicho, a mí no me funcionó en la dimensión artística; pero tampoco en su propio campo, que es el espíritu: he estado más de veinte años levantándome a las cinco de la mañana; no cenaba y ayunaba todas las semanas desde el jueves al mediodía hasta el sábado por la mañana. No me sirvió ni para la unión mística ni para la erótica; dormía en una tabla y cuando llegó Carmen como una sakti a mi estudio, sólo la primera noche aceptó hacer el amor en ella; después tenía que bajar un gran colchón del desván, cuando se quedaba. Sin embargo Juan se santificó por este medio, seguramente porque había en su método elementos vitales a los que él en la teoría no les concedía la importancia que realmente tienen.

«¡Oh *noche amable* más que la alborada!»

El método de comenzar por la poesía tiene la ventaja de que la intuición muchas veces va mas lejos que la representación; esta 'noche' es más que ascesis: «*La misma luz y sabiduría amorosa* que ha de unir y transformarmar en el alma, es la misma que al principio la *purga y dispone*" (2 10 3). Se trataría de una paridad imposible entre espíritu y ascesis; para que sean 'lo mismo' tienen que ser posiciones las dos, no una posición y una negación: el orante puede creer ascesis la *ausencia* de la deidad pero en realidad es la dación que lo está acercando a él. De esta manera el proceso que es la oración puede hacerse dialéctico: «Tras la prosperidad que goza, luego *se sigue* alguna tempestad y trabajo, tanto, que parece que le dieron aquella bonanza para prevenirla y esforzarla para la siguiente penuria, y como también, después de la miseria y tormento *se sigue* abundancia y bonanza... *éste es el ordinario estilo y ejercicio del estado de* contemplación hasta llegar al estado quieto" (2 18 3). De la dación suplicante —'miseria'— al alcanzamiento de la recepción y de aquí de nuevo a la necesitada dación, y así anda el proceso hasta llegar a lo que Teresa y Juan llaman 'matrimonio espiritual' y nosotros 'entrañamiento'. Este planteamiento hace innecesaria la trascendencia, pues la misma noche hace el espíritu y éste aquélla; asi es como el amante consigue a la amada en la vida real y en las novelas y en las películas, el eros aumentando dialécticamente hasta llegar a la unión. La noche es, pues, posición y dación: ansia, lamentos súplica. No hay intencionalidad por ningún lado, tampoco por el de la deidad, pues de lo contrario no diría el santo que 'se sigue' y que 'este es el ordinario estilo'; el proceso mismo es quien guía. Lo nuevo en san Juan es haber visto que la carencia es condición para su satisfacción, que la sequedad lo es para la contemplación, que lo uno es la contraparte de lo otro, lo cual se subraya en expre-

siones como «noche del espíritu» en donde se hallan los dos lados vitales; no hay en él como en el yoga separación nítida entre Dhyana y samadhi; en Juan la noche del sentido es una etapa de la que una vez superada ya no se vuelve a hablar, la dialéctica que se establece es más íntima que la anterior, es noche/espíritu; no es que el acabamiento de la noche sea el comienzo del espíritu, sino que lo uno es lo otro; no son dos etapas diferentes, es la misma con dos caras. Yo estoy en la noche y a la vez estoy en el espíritu, se trata de una dación que es recepción, y en este 'es' se juntan semejanza y oposición: armonía de opuestos. Fue Teresa quien condensó esta experiencia en expresiones que hemos visto como 'mátaos la suavidad' o 'muérese en ese paraíso de deleites', pero es Juan quien le da contenido filosófico y belleza poética haciéndolas formas que nosotros llamamos de arte mayor por tener al mismo tiempo el formante 'con' y el 'contra': «contemplación oscura» (l 1 2); «esta divina *oscura luz* espiritual de contemplación" (2 9 2); En *Llama* hay también «Dando al Amado la misma luz y calor que reciben" (3 77); a un momento no sucede otro, están los dos sucediendo al mismo tiempo. En estas expresiones se condensa la vivencia de esta esencial paridad; aquí claramente se está hablando de que la dación y la recepción son lo mismo y lo contrario, armonía de opuestos heraclítea. La dación es *oscura* recepción, no porque sea recepción en germen sino actualmente y la recepción es *clara* dación porque cada lado tiene implícito el complementario, no sólo que lo uno haga lo otro sino que lo es actualmente en los dos sentidos. No es que la noche sea la unión todavía no realizada o el medio 'para', es ella misma, su otra cara; si fuese camino —'estrecho'— desaparecería, pero permanece una vez alcanzada la unión, es ella misma; no está agazapada esperando como estará después la luz, la noche es la luz, es oscuridad y luz, las dos nítidamente al mismo tiempo. La hembra en el orgasmo siente al mismo tiempo gozo y angustia, está en la noche y en la llama. Heráclito dice que en el momento de tensión en el arco hay al mismo tiempo dos movimientos, uno hacia atrás y otro hacia adelante, habla representativamente; Teresa y Juan hablan de la vivencia misma en la que no hay nada de representación, viviendo al mismo tiempo en la noche y en el espíritu. ¿Es como un acorde con una nota grave y otra aguda? Más, es como una nota y su silencio, como un beso que es dentellada y va aumentando lo uno y lo otro. Esta es la dialéctica de Juan, íntima compenetración más que en Heráclito por más vivencial y menos representativa, por intentar mostrar un momento vital más intenso en una dimensión la menos representativa de todas. Heráclito si hablase del espíritu no diría otra cosa. Juan justifica esta íntima compenetración porque en el proceso mismo que es la oración queda descartado que pueda haber noche solo o luz sola: aquélla es imposible porque el orante está vuelto hacia la luz; y ésta también, porque eso quedará reservado a la ultratumba; el espíritu está para Juan necesariamente acompañado de noche: en nuestro lenguaje, es imposible la recepción total, que pertenece a la utopia o al anhelo: una recepción en la cual yo me perdiese sería la unidad del anhelo. El espíritu progresa de este modo, más que en mudanzas, en intensificación o relajación de una única vivencia que es a la vez noche y llama. Baruzi (345) dice que *Llama* es continuación de *Noche*; pero el primer poema no necesita de ninguna continuación; le sobran incluso las últimas estrofas. La noche es ella misma espíritu, la dación es ella misma recepción: «Esta divina y oscura luz" (*No* 2 5 5); así como en el primero la llama es en sí misma noche: «No le es esta llama clara sino oscura» (*Lla* 1 19); no necesitan completarse el uno al otro, porque los dos son ya las dos cosas,

sólo que en uno tiene un protagonismo mayor la noche y en el otro la llama. En el lenguaje común hay expresiones que muestran esta interdependencia, por ejemplo 'morir/de amor': cuanto más muero más amo y al revés. La paridad en Heráclito es unal: el mismo arco tiene los dos movimientos, no como en el coito en el que el varón penetra y la hembra recibe y es lo mismo visto por uno y otro lado, como hemos visto en Aristóteles: la hembra vive la dación como recepción y al revés el varón, algo único en dos vivencias, cada sexo la suya; pero aquí, al revés, las dos están en el agente, es un coitante con macho y hembra dentro. Esto nos da la oportunidad de diferenciar el proceso de la meta alcanzada. En el primero: la dación hace la recepción: «conforme a la delicadeza de las *disposiciones* será el primor de la posesión del alma y fruición de su sentido" (3 68); y la recepción la dación: «es profunda la *capacidad* de estas cavernas (dac. supl,), porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito (recep.)... por estar el alma en cierta disposición para *recibir su lleno*" (*Lla* 3 22). La paridad en la segunda es el logro alcanzaado: «en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más *deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo ancho y solo*" (*No* 2 17 6). El espíritu es noche, dación que ella misma se hace recepción; no necesita el alba. El espíritu jamás podrá ser trascendencia, eternidad, día claro; la noche es la entraña de donde nace, nunca será esa eternidad inmóvil, luz desaforada. Con su noche san Juan nos demuestra que lo importante es la dación, que ella lo hace todo, que hay que buscar la noche, que la noche misma es alba.

Esta dialéctica vital se encuentra en la obra juaneana mezclada con la ascesis. Podríamos pensar que la noche es ascesis sólo en la primera etapa —noche del sentido— y dación en la segunda —noche del espíritu—, y aunque es verdad que en la primera no hay más que negación —el espíritu es sinsentido, por lo tanto 'noche' y 'sentido' son ambos negativos— y la segunda es fundamentalmente dialéctica — noche/del espíritu—, sin embargo también ésta se halla contaminada de ascesis, que es el cáncer de la doctrina del santo. Lo uno y lo otro estaban en él mezclados; la confusión se produce al pasar la intuición 'noche' del poema al concepto 'ascesis' de la declaración: poetó 'dación catártica' y representó 'ascesis', creemos que ése es el problema. La diferencia entre ambos conceptos es absoluta, pues la dación es positivo anhelo al que sólo le importa la unión; lleva consigo la catarsis, pero sólo es consecuencia, no el fin buscado. En cambio la ascesis es sólo negativa, pretende con su limpieza semejarse al Amado; dice nuestro místico que cuando ambos se asemejen se juntarán; no, porque se repelen, pues entonces nada los une, la recepción necesita lo que le falta, no lo que le sobra y lo mismo la dación. Además se considera erróneamente que debajo de la impureza esta la Pureza, como el que decía que esculpir consiste en quitar de un bloque de mármol todo lo que le sobra: dentro del bloque no está la estatua, ni hay un alma pura dentro de mí; la estatua es una necesidad mía de belleza que satisfago entregándome a su búsqueda y aprendiendo. Orar consistiría en quitarse todas las conchas, todo el extrañamiento y quedar con la limpieza que se necesita para juntarse a la deidad que se considera lo más puro. En lugar de la armonia de opuestos anterior, semejanza, y cuando ya son iguales se convierten en uno: el pez chico devorado por el grande como en en brahmanismo, anhelo. Muerte que pretende inútilmente la vida porque, no te hagas ilusiones, por mucho que te purifiques jamás llegarás a la pureza que es exigida; al contrario, cuanto más te hurgues limpiando más porque-

ría encontrarás, pues no haremos más que aumentar el extrañamiento y la separación de la conciencia. Nos convertiremos en muerte que busca lo que nunca alcanzará; existencialismo, agonía de no poder ser lo que se es, 'ser para la muerte' decían; ahora 'no-ser para la vida', esperanza irrealizada, trascendencia. En la oración entendida vitalmente la dación se hace recepción, porque de lo uno nace lo otro, pero mi muerte no hará jamás mi vida. Llegar al fondo de la vida y dejar así en segundo lugar el extrañamiento sólo se puede lograr si me embarco en una una actividad dativo/receptiva, pues la vida no es un principio ni una cosa a la que se le puede quitar o poner, es movilidad dual, ¿cómo podría nacer esa flor tan delicada que es el espíritu en esa tierra bestial del ayuno y las disciplinas?; lo que lo impide es el extrañamiento y se desenmascara con la comprensión. No hay que matar ni secuestrar ni maniatar nada; el asceta parece místico porque lucha contra sus pasiones; en realidad no está más que aniquilándose, su labor es destructora, no constructora. El espíritu hay que hacerlo igual que un amor o una obra de arte, todavía con más delicadeza y esmero; las mujeres lo alcanzan mejor porque no se pierden en esa esterilización. La única ascesis es la comprensión, pues el único impedimento para el espíritu es el extrañamiento; partir de la comprensión de que yo soy su fautor, es una buena preparación para la oración; dentro de ella misma el extrañamiento se ha ido; oración y extrañamiento se oponen, cuando estoy con mi diosa, aunque no haya alcanzado la unión, ya me he librado de él; no hay que pretender la perfección, hay que orar con todas las imperfecciones, se puede ser imperfecto y ser santo, no se alcanza la santidad por la perfección sino al revés, la santidad me va perfeccionando.

> «¡Oh noche que juntaste
> Amado con amada...!»

Puesto que hemos pasado de la noche ascética a la catártica, traduciremos: 'sólo la dación menesterosa del amante alcanza la recepción de la Amada'. Orar no es purificarse sino colmar un ansia; cuando me encontraba solo busqué una compañera, lo mismo en el espíritu. Pero no puedo completarme si no me vivo incompleto, he aquí el meollo de la doctrina de Jesús; su afirmación de que viene a salvar a los pecadores y no a los justos quiere decir que no hay oración sin la dación suplicante, que consigue la recepción; para darse hay que necesitarlo, y solo el que se considera pobre — no quien se cree a sí mismo justo— es el que se da en la oración. «Los publicanos y las rameras entran en el reino de Dios, pero vosotros no" (Mt 21 31; cf Jeremías *Teo* 143); en la parábola del fariseo y el publicano éste «regresó a casa como alguien cuya oración había sido escuchada por Dios, pero el otro no» (Lc 18 14). Esto sólo es comprensible desde el punto de vista de la oración inmanente, pues una deidad trascendente no puede condenar a quien se dedica a cumplir sus normas. También en la parábola del hijo pródigo es preferido el malo que se arrepiente al bueno que no lo necesita; cuando la leíamos en clase los alumnos se quedaban desconcertados, pues es incomprensible desde la trascendencia, tendría que llamarse 'de la dación catártica que alcanza la vivificación'. La más enternecedora del evangelio es la ramera —identificada tradicionalmente con la Magdalena— que «se puso detrás de él, junto a sus pies, llorando y comenzó a bañar con lágrimas sus pies y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el ungüento» (Lc 7 37); Jesús dice de ella que «le son

perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho; pero a quien poco se le perdona, poco ama" (Lc 7 47). El amor suyo consiste en su arrepentimiento, se da mucho y alcanza de Jesús una gran recepción, simbolizada en el perdón de sus pecados. Si tienes una dación de ocho, recibes ocho; y si recibes cuatro es que tienes necesidad de cuatro, porque la recepción nace de acuerdo con la dación. En el hijo pródigo, el bueno tiene necesidad de poco y recibe poco, pero el otro tiene necesidad de mucho porque está haciendo una vida miserable con los cerdos: el padre lo recibe con una fiesta. «Pedid, y se os dará" (Mt 7 7). Pero todo esto sólo tiene sentido en el espíritu y no se entiende en absoluto en la trascendencia. Al que se le perdona poco ama poco, para que se me perdone mucho, es decir, para alcanzar una gran profundidad en mí oración, necesito arrepentirme mucho; dentro de la misma oración, Jesús es un maestro espiritual, hay que ser una gran pecadora para alcanzar una gran santidad, pues lo uno es la otra cara de lo otro. También es válido para el arte, para hacer una gran obra necesitas una profunda necesidad de hallar con ella la paz; y esto enlaza con el desentrañamiento y el anhelo. Éste es uno —el otro es la infancia— de los fundamentos de la doctrina de Jesús: la dación hace la recepción; ¿y la recepción hace la dación? Con la alegoría del perdón es siempre el mismo el que trasgrede y el mismo el que perdona, porque se trata de una imagen deísta vertical; en una de la vida horizontal, por ejemplo en la pareja, una veces perdona uno y otras el otro. Pero también aquí a veces perdona sólo uno; entonces el otro tiene que buscar en el espíritu esa recepción no hallada, y precisamente el estado de miseria en que se encuentra lo hace semejante a la pecadora evangélica y hace que esa recepción la halle en su diosa: 'Madre, sólo cuando la muerte me aprieta me refugio en tí, la amo a ella por ti'. ¿Entonces hay que morir para renacer? No tengo que morir, ya estoy muerto; tengo que nacer. Eso de que hay que morir lo inventaron los cristianos después de que mataran a Jesús, para justificar su muerte. Pero si el rabí era la vida, no tenía que morir, y si nosotros lo fuéramos, tampoco; tendríamos que aumentarla. Estamos ya bastante muertos, tenemos que vivificarnos, no matarnos más. Morir es la ascesis, es arrancarse la vida creyendo que se quita uno su impedimento; los que dicen que hay que morir que digan las cosas por su nombre, que hay que suicidarse. Lo cual es rechazable también desde el punto de vista de Jesús porque hace al orante autosuficiente. El rechazo de la ascesis por Jesús puede estar expresado en su afirmación de que el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que el Bautista (Mt 11 11), para el que la ascesis tenía un papel importante, aunque también la catarsis. Ambas están juntas igualmente en nuestro Juan, pero en su 'noche' la segunda es más importante, es la verdaderamente vivificadora: «El primero y principal provecho —del cual casi todos los demás se causan— que causa esta seca y oscura noche de contemplación: el conocimiento de sí y de su miseria» (*No* 1 12 2); claramente se ve que está hablando de la catarsis, que es dación. «Es ésta la horrenda noche de la contemplación" (2 11), en la que «el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel" (2 6 1); nada hay aquí de ascesis y todo de catarsis. Es la misma actitud del hijo prodigo en su miseria y de la pecadora arrepentida. En nuestro místico hay además la constatación de lo que esta dación catártica es: «Todas estas aflictivas purgaciones del espíritu para reengendrarlo en vida de espíritu por medio de esta divina influencia, las padece *el alma, y con estos dolores viene a parir el espíritu de salud*" (2 9 6); en donde se muestra con claridad la agencia del orante. La diferencia entre las

parábolas y estas citas es sólo de grado, porque allí se habla al pueblo en general y aquí a artistas del espíritu. Por último:

> «amada en el Amado transformada».

Transformar es transmutar una cosa en otra, de modo que si antes había dos ahora no hay más que una. Heráclito dice que «el día y la noche... son una sola cosa" (B57) o que «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo»(B60), conservando la dualidad, necesita siempre dos cosas para establecer la dialéctica entre ellas; por el contrario Juan somete a la amada al Amado, su afirmación es un ejemplo de deísmo autoritario, en cambio en *Cántico*, dice: "Tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que casi uno es el otro y que entrambos son uno" (637). Podríamos pensar que, aunque no en el sexo, esta transformación es válida en el género: mi dación se transforma en recepción, pero entonces chocaría con la otra, no se integrarían y el movimiento se pararía; esto sólo se puede pensar en el deísmo trascendente, en el que el 'alma' se hace inmóvil en un trasmundo inmóvil como su dios. Juan tendría que haber añadido: 'y Amado transformado en la amada', entonces sería aceptable pues se trataría de paridad, con los dos lados igual de importantes; aquí sólo se trata de la unidad del anhelo, que es la única integración que puede alcanzar el deísmo, lo vimos en el brahmanismo. Esto lo contradicen las estrofas siguientes, que rompen el poema por el cambio de símbolo: la sexta, recepción/dación; la séptima, dación/recepción y la octava, el entrañamiento final. Así es como fluye el eros y también la oración. «Orar es *tratar de amistad* (dac.)...con quien sabemos nos ama» (rec.) (Teresa *Vi* 8 5); es hacer el amor, en el sentido que tenía antes, de 'cortejar', encandilar al Amado(a): que mi hombrear haga su feminar y su feminar aumente mi hombrear; que mi libertad se haga su amor y la suya el mío; que mi ación haga su pasión y ésta aumente aquélla. Como en el coito, yo hago de tal manera que mi dación hace su recepción, ambas en mí. No puede confundirse la paridad con la unidad, mi dación no *se* hace mi recepción, sino que lo hace; el anhelo es amorfia, en ella mí arroyo se junta con su mar y después sólo hay mar; en la paridad el arroyar del arroyo es el marear de la mar, pues en el espíritu, como en la vida en general, no se trata de cosas sino de actividad.

Es el momento de intentar resumir lo que hemos aprendido sobre la oración. Habíamos dicho que en Teresa se producía la oración masculina —*Castillo*—, que es también la nuestra a la diosa, y la femenina —Pasión—, que es también la de la Magdalena, con la que Teresa se identificaba y la de Isis, de la que conservamos una hermosísima lamentación (cf *Poética II*). No se puede confundir este segundo modo de orar con la actitud general deísta con su dios, pues en este caso el fiel es extraño, teme y suplica, aplaca con sacrificios, feminidad *negativa*. Además hemos visto la oración ascética propia de hombres, masculinidad negativa. Asi pues tenemos: a) la *positiva* masculina de Teresa y la nuestra a la diosa como hijo o a la Niña como amante; b) la femenina *positiva* del semidiós —también podría ser un Muchacho—; c) la masculina *negativa* de la ascesis; y d) la femenina *negativa* del deísmo. Dos vivificativas —una masculina y otra femenina—, una ascética y otra extrañal; las dos primeras son complementativas, la tercera identíficativa, y la cuarta no alcanza la integración. Si digo 'recibí a la deidad', por ejemplo Teresa en la oración femenina, es la orante la activa siendo receptiva; si digo 'la deidad me reci-

be' es ella la activa y yo dativamente pasivo. En la oración masculina yo me doy a la deidad; en la femenina yo recibo a la deidad; tanto en un caso como en el otro, la actividad está en mí, en un caso receptiva y en el otro dativa, teniendo en cuenta que al final siempre la recepción recaerá en la deidad. En cambio en la oración negativa, el orante está extrañado en la deidad o bien masculinamente (alienación) o femeninamente (enajenación). No hay más que oración entrañal y extrañal, ambas masculinas o femeninas, las primeras positivas y las segundas negativas. En 'me recibió la deidad' la activa es ella, aunque es recepción: 'el señor no recibe' él es el activo y yo tengo que conformarme. Lo importante, más que la dación o la recepción es la actividad: es igual que la oración sea masculina o femenina siempre que yo sea el activo. La oración es activa por el lado del orante: puede serlo dativa o receptivamente o de ambos lados, que es lo que sucede con la madre y el infante y en el coito. En la oración realmente se está sólo de un lado, puesto que la deidad es inventada, la actividad está siempre de mi lado y puede ser dativa o receptiva en la oración entrañal y también en la extrañal: esta es la conclusión.

Hemos estado viendo el eros al servicio del espíritu, pero la India se da un paso más, no sólo se erotiza el espíritu sino que se espiritualiza el eros:

el eros espiritual del gurú

«El maestro acarició suavemente el cuerpo de Narendra y le tocó la barbilla, pronunciando dulcemente la sagradas palabras: '¡Hari Om, Hari Om! Rápidamente perdía el conocimiento del mundo mientras su mano descansaba sobre el pie de Narendra. Lentamente se fue operando un cambio en su mente. Con las manos juntas, dijo a Narendra: 'Canta un canto, por favor; entonces me sentiré bien; si no, ¿cómo voy a poder sostenerme sobre mis propias piernas?' Y nuevamente quedó sin habla, inmóvil como una estatua. De pronto, sintiéndose embriagado de divino amor, dijo: '¡Oh Radha, mira por donde caminas! De lo contrario, podrías caer en el Yamuná. ¡Ah, qué enloquecida está de amor por Krishna!' El maestro estaba en estado de arrobamiento. Cantó:

'Dime amiga mía, ¿a qué distancia está el huerto donde mora mi bienamado Krishna? Aun aquí me alcanza su fragancia, pero estoy cansada y no puedo ir más lejos».

Olvidado por completo del mundo, no veía a nadie en la sala, ni siquiera a su bienamado Narendra, sentado a su lado, ni sabía dónde estaba sentado él mismo; estaba totalmente inmerso en Dios. De pronto se puso en pie, exclamando: 'Profundamente ebrio en el vino del divino amor'. Al sentarse de nuevo, murmuró: 'Veo venir una luz, pero no sé de dónde viene'. Entonces cantó Narendra:

'Señor, tú has desvanecido mi pesar con la visión de tu rostro,
y la magia de tu belleza ha embrujado mi mente;
mirándote a ti, los siete mundos olvidan su interminable dolor;
¿qué he de decir de mí, alma pobre y humilde?'

Al oír la canción sri Ramakrishna entró de nuevo en un profundo samadi; sus ojos estaban cerrados y su cuerpo paralizado. Dejando ese estado de éxtasis, miro a su alrededor y dijo: '¿Quién me lleva al jardín de los templos?' Parecía un niño confundido ante la ausencia de su compañero. Era ya tarde y la noche muy oscura. Los discípulos se acercaron al carruaje que había sido traído para llevar al maestro a Dakshinewar. Le ayudaron delicadamente a subir, pues estaba aún en profundo éxtasis. El coche se dirigió calle abajo y ellos permenecieron mirándolo con ojos tiernamente atentos.

Volvieron a sus casas, un suave viento del sur acaricaba sus rostros. Algunos repetían:

'Señor, tú has desvanecido mi pesar con la visión de tu rostro, y la magia de tu belleza ha embrujado mi mente» (3 121)

11-3-1.885.

A pesar de su extensión, he copiado entera esta oración porque había que ver todo el proceso y porque me recuerda el *Banquete* platónico, tiene la misma serenidad, la misma dulzura y la misma belleza. Allí se trataba de eros y se pretendía alcanzar el espíritu mediante él; aquí también hay espíritu y eros, vamos a intentar dilucidar en qué relación. Es una oración femenina. Comienza con la recepción de la masculinidad del discípulo, que figura a Krishna; el *gurú* se hace su amante, Radha. Por lo tanto nos hallamos en la relación recepción/dación. La actividad está toda en la recepción, pues el discípulo está inmóvil. Cuando canta, el santo recibe su impacto y entra en un éxtasis más profundo; entonces la oración culmina en el tránsito; a partir de entonces comienza a producirse lentamente el retorno al mundo. He aquí una demostración clara de que el espíritu es movilidad dual y la oración, un proceso de integración. El *gurú* se sabía a sí mismo femenino y que necesitaba la masculinidad: «Yo considero a Narendra como el Atman; le obedezco... Él tiene una naturaleza masculina y yo la de una mujer" (2 386); sabía que su unión con él lo potenciaba, también en la praxis: «Siento una gran fuerza cuando Narendra está conmigo en una reunión" (3 207). Y no sólo le pasaba con él: «Consideraba a Naraian como a Dios mismo y por eso anhelaba verle» (2 280); eros y espíritu: «vi a un joven inglés reclinado contra un árbol... En un destello apareció ante mí la visión de Krishna y entré en samadi" (1 211); lo que cuenta para él es la masculinidad —en este caso aumentada por la pertenencia al pueblo dominante— pues Krishna era negro, no podía recordárselo. Si la trascendencia no se lo hubiese impedido, podría haber hecho de esta sabiduría suya sobre el género y el espíritu su doctrina: «Narendra, Naré el menor y Purna, estos tres tienen naturaleza viril; no así Bhavanath, que tiene naturaleza femenina» (3 191). Sobre la relación del género con los lados: «Narendra tiene naturaleza masculina; por eso, en el coche, se sienta a la derecha. Bhavanath tiene naturaleza femenina, yo le hago sentar al otro lado" (3 207). Y se servía de este conocimiento en la oración: «Cuando él (el *gurú*) colocó su pie sobre el pecho de Narendra, éste entro en *bhava* (éxtasis)" (3 24). Conocía la relación entre el género y el espíritu, aunque no supieran explicárselo ni él ni sus discípulos:

"Maestro: Al ver a Narendra, mi mente se pierde en la conciencia de lo Absoluto, (a Guirish) ¿Qué dices tú de eso?

Guirish (sonriendo) ¿Por qué me pregunta a mí? ¡Como si yo comprendiera todo, menos sólo ese puntoi (Todos ríen)» (3 118).

Podría pensarse que se trata de eros homosexual, el *gurú* mismo nos cuenta una tentación suya en este sentido, precisamente con un soldado inglés (3 133); y dice a veces que le repugna el contacto con mujeres, su eros iba en esa dirección; por lo tanto, el tocamiento podemos afirmar que es erótico en su comienzo o al menos en su impulso, podríamos ver en él la integración confusa todavía porque no sabe si hacerse erótica o mística. Hemos comprobado que en seguida toma la senda del espíritu, y con qué profundidad. En una ocasión, en la que fue acusado de libidinoso :

"Maestro (a Narendra): tú eres muy listo. ¿Por qué no contestas? Explícale todo al doctor.

Guirish (al doctor): Señor, usted está equivocado. Él no está expresando pesar por tocar el

cuerpo de sus discípulos durante el samadi. Su propio cuerpo es puro, incontaminado por pecado alguno. Que él toque a otros de esa manera es por el bien de ellos" (3 314).

Tocar a algún discípulo cuando él está ya en éxtasis es dación; pero en ese estado no hay intencionalidad: «¿Cree usted que yo sé, en ese momento, que estoy tocando a otro con mi pie?» (ib), por lo tanto esta dación pertenece a la misma comunión, y muestra que el espíritu es integración. Si en lugar de hacerlo a los anteriores, el *gurú* me hubiese preguntado a mí, yo le respondería: 'Maestro, a mí me parece que tu tocamiento es sexual, pero tu fin es genérico; Narendra te sirve para despertar tu recepción, pero no la sexual del eros sino la genérica del espíritu; de aquella dación nace esta recepción y con ella —entonces ya no necesita para nada a Narendra, al contrario, te estorbaría— despiertas tu propia dación. La integración sexual es para la genérica; hay en el comienzo eros real, que se encauza por la via del espíritu. Narendra fue al comienzo dador erótico, pero después se convierte en receptor espiritual; sale ganando con el cambio'. Es ésta una vía difícil, pero viable; a nosotros nos interesa ver en ella cómo la integración puede bifurcarse en uno u otro sentido, respondiendo así a las incógnitas que planteaba Ortega sobre la relación entre estas dos dimensiones vitales. En esta vía femenina al *gurú* le era fácil despertar la recepción desde el eros y pasarla después al espiritu. Lo mismo en la adoración a una niña, que hemos visto practicar al tantrismo, oración masculina erótico-mística. En mi caso, en *El loco*, la Niña despertaba mi recepción entre erótica y mística, que después llevaba por el espíritu. Yo veía que, adorándola, crecía mi dación, y que no era erótica. Mi pobre masculinidad reprimida, por el complejo de castración en términos freudianos, ante la delicadeza y suavidad de una Niña, renacía; esa obra fue para mí importante, porque me abrió el camino para otras eróticas y místicas, pues me ayudó a diferenciar vitalmente la masculinidad de la feminidad.

¿Teresa y la Magdalena en en sus contactos visionarios con Jesús 'erotan' o 'espiritan'? ¿Lo segundo antestando lo primero? Vamos a ver la antestancia: digo 'sus perlas' por 'sus dientes'; hay un aquende: dientes y un allende, 'perlas'. Ella muerde con sus dientes, pero si la contemplo amoroso se los veo perlas. No se trata de sustitución, el aquende y el allende conviven: yo sé en todo momento que son dientes sus perlas, precisamente esta indiferenciación es la que hace la belleza de esta forma. Las santas, en cambio, sustituyen el espíritu por el Eros, aquél es genérico y si ellas lo viven sexualmente con Jesús, lo hacen erótico. En la transverberación teresiana hay tres cosas: experiencia genérica —ella sola— sentida como dual o sexual o erótica y antestada por el ángel con la flecha clavándose y sacándola. El eros no es antestancia del espíritu, es decir, sobrepasa la cualidad de símbolo, que tienen el riego de un huerto o el fuego; la relación que hay entre ellos se parece más a la que existe entre la dormición y la ensoñación: las visiones son los sueños de la dormición espiritual. Cuando Teresa habla de gozar a Jesús, no puede hacerlo espiritual sino eróticamente, pero el espíritu es individual, y así lo antesta Juan con su *Noche*. El espíritu puede tener imágenes, pero él en sí mismo es sin ellas, como la dormición; en cambio el arte es fundamentalmente con imágenes, que son, pues, esenciales en el arte y accesorias en la dormición y en el espíritu. Un místico puede espiritar con o sin imágenes, como un durmiente puede dormir con o sin sueños. Cuando estas dos santas espiritan con Jesús no antestan como los sueños lo hacen en la dormición; espiritan erotando como el que duerme lo

hace soñando, tienen un espíritu erótico, no exclusivo pero sí preponderante en la oración femenina. Las sensaciones no pueden ser espirituales, porque el espíritu no se vale de los sentidos, uno y otros son excluyentes, es condición para que haya espíritu que los sentidos estén clausurados; son del eros, que se alimenta de ellos. Cuando Teresa habla de un olor sentido en su tránsito, lo estaba soñando espiritualmente. En cambio el *gurú* cuando le toca la barbilla a Narendra no espirita soñando, realmente está erotando: es en el comienzo eros, y de ahi pasa al espíritu. ¿Ora erotando o erota orando? Más bien lo segundo, lo otro es lo que hacen Teresa y Magdalena. En él no se trata de aparición o ensoñación o imagen sino de realidad erótica, hay sólo eros que se va transformando en espíritu. Él *gurú* ha orado en otras ocasiones como ellas, se vestía de Radha y buscaba a su Amado Krishna. Ahora su método es diferente, parte del eros real; pero si Narendra hubiese respondido a sus caricias, él lo rechazaría, como hizo Jesús con Pedro: 'Retírate de mí, Satanás' (Mt 16 23), porque le impediría la transformación: el eros aquí es en él medio y en ellas fin; ellas comienzan espiritualmente y acaban eróticamente; él comienza eróticamente y acaba espiritualmente, y esto seguramente es la causa de la mayor profundidad de su vivencia, pues el eros será siempre más superficial que el espíritu, y esto nos lleva también a suponer más hondura espiritual en la solitaria noche de Juan que en las regaladas vivencias de Teresa. En ellas el eros no es más que sueño erótico, no como en el *gurú*, en el que se trata de eros real. El eros y el espíritu son dimensiones excluyentes, no puede haber una vivencia que sea medio erótica y medio mística, pero el espíritu —al ser integración igual que el eros— se puede valer de imágenes eróticas para así facilitar esta integración, puesto que el eros es más fácil.

la oración infantil

La ventaja del eros como vehículo del espíritu es que de esta manera se reduce la catarsis, aunque se pague el precio de una menor profundidad. El rabí, al contrario del *gurú*, no recurre a él, aunque haya sido objeto de él, como en el caso de la Magdalena y de Teresa; nos encontramos respecto a él con esa paradoja. Jesús va directamente del extrañamiento al entrañamiento sólo por la vía de la necesidad y de la sencillez, y ambas se hallan en la infancia. De lo primero hemos estado hablando a lo largo de esta investigación, no otra cosa es la dación suplicante, el llanto del infante es desamparo y desarrolla necesariamente en quien lo oye un sentimiento de protección; no hay nada más desamparado que el lloro de un bebé, que hace que cualquiera se acerque corriendo a acogerlo; la dación es este desamparo que da lugar en nosotros mismos al acogimiento; de la misma forma se hace mi recepción espiritual. La dación es suplicante por la extrañez que la aleja dolorosamente de la recepción; pero con lo uno y lo otro hay que caminar juntos, es lo que aconseja la parábola de la cizaña: no te ocupes en separar el entrañamiento del extrañamiento, solos se irán separando y, finalmente, uno será echado fuera y con lo otro haremos la fiesta de la cosecha. No se le puede decir al alguien: 'mientras no seas puro no tendrás el espíritu'; al contrario, serás espiritual e impuro y poco a poco te limpiarás y espiritualizarás conjuntamente. Si uno intenta acallar el extrañamiento, sólo puede consegurlo momentáneamente, pronto lo tendrá de nuevo consigo: la dación misma hace cesar el extrañamiento, la catarsis es un acompañante inevitable de la dación, y no sólo en los principiantes; ya no con representación, también con conciencia el espíritu me recibe, porque realmente es otra cosa, no se contamina con el extrañamiento. La oración misma me libera de él porque ya es entrañamiento. Lo único que tengo que hacer es entregarme, que ella

misma me aquieta, la vivificación misma es la catarsis, la dación suplicante es dualidad; la dación es ya oscura recepción: «Son lo mismo Hades y Dioniso» (B15). Esto lo sabía muy bien mi primito Armando cuando al anochecer llamaba a su madre cantándole, y el mismo canto calmaba su necesidad de ella. Mi oración herededada de él es cantar llamando a la vida, pues la canción tiene la ventaja de que al mismo tiempo que expreso con ella mis sentimientos, hallo con ella la paz, es el milagro del arte aliado con el espíritu: dándome estoy siendo recibido. Para ello se hace ella misma restante, como el arrullo que calma al infante con la repetición sosegadora. Mi cantar es al mismo tiempo la madre —yo lo sé porque mi voz suele hacerse femenina— y el infante pues su contenido es expresión de su soledad. Sé también que es regreso al entrañamiento primordial, porque a veces mi boca se humedece y adopta la forma del bebe cuando mama: estamos en ese momento mi madre y yo; el camino del espíritu pasa por esta regresión, se ve también en los cantos corales de los religiosos: salmos que hablan también de soledad y son súplica de recepción, los recuerdo en la cartuja de Zaragoza todas las noches de doce a dos: noche y llanto como Armando, y consuelo. Recuerdo también en Compostela las monjas de San Pelayo al anochecer en el coro, yo recogido en la iglesia desierta, eran mis madres; de esta experiencia surgió *Las comulgantes*. Cuando el infante se duerme el canto de la madre cesa y él, con o sin sueños, goza su dormición; lo mismo en el orante

El ansia de recepción que es la oración va demoliendo el extrañamiento; no alcanzando ninguna 'pureza' ascética, pues no tenemos delante un ideal al que haya que asemejarse limando lo que estorba, como sucede cuando intento embutir una cosa dentro de la forma de otra, a la que se tiene que adaptar. Aunque mi dación inventa la amada, no hace mucho más que el infante con la madre, ya hemos dicho que la diferencia entre el género y el sexo es sólo de grado; entre ella y yo puede haber extrañamiento, igual que en el entrañamiento primordial; el infante extraño no puede entrañarse del todo; para que lo consiga hace falta que tanto él como la madre vuelvan a tejer esa urdimbre rota; no se trata de pureza ni de limpieza, no consiste la catarsis en quitar sino en darse más. El extrañamiento infantil como el espiritual hace la dación separada y ajena, por eso la madre tiene que aumentar la recepción para que esa barrera vaya desapareciendo. En la oración la dación se aniquila ante una recepción impositiva; por otra parte tengo que dejar el extrañamiento, el extrañamiento no puede orar pues no tiene delante más que una deidad, disminuye si es amorosa por eso es necesario demoler su pedestal. Yahvé nos había extrañado; Jesús intenta entrañarnos de nuevo cambiando su figura por la de ' Aba'. Este sonido es un balbuceo de los infantes de todo el mundo, y también de los que en la antigüedad tenían como lenguaje el arameo, que era la lengua materna de Jesús. Allí lo eligieron para nombrar 'papá', otro balbuceo que nosotros empleamos, como el de 'mamá'. Lo nuevo de la doctrina de Jesús consiste en convertirlo en el nombre de la deidad. El judaismo ni antes ni después se atrevió a tal cosa, ni tampoco su sucesor, el cristianismo, que se consideró satisfecho con 'Padre'. «La completa *novedad y el carácter único* de la invocación divina 'Abba, en las oraciones de Jesús, muestra que esta invocación expresó *el meollo* de la relación de Jesús con Dios. Jesús habla con Dios como *un niño*» (Jeremías *Te* 87). Se afirman aquí tres cosas importantes: que la concepción de la deidad como 'Aba' es lo nuevo de su doctrina, que es lo más importante y que es lo que nos acerca a la oración como entrañamiento. Respecto a lo primero, es verdad

que Jesús arrastra consigo mucha tradición judaica. Se creyó profeta y se llena de amenazas apocalípticas al final de su vida porque veía que no era recibido como pretendía. Este enfado terrible es muy humano y muy poco divino, recuerda excesivamente los del antiguo Yahvé; si ha venido a dar y no se lo recibe, quienes salen perdiendo son ellos, no tiene porqué estar enfadado, precisamente ese enfado demuestra que no venía a dar sino a recibir. Los malos no son ellos sino tú, porque te has dado de manera bestial, insoportable, opresiva: no queremos esa dación tuya, ¿es que no tenemos derecho? ¿Estamos obligados a recibir todo lo que a ti se te ponga en tu santísima voluntad de dar? Es esto una gran enseñanza para todos los que pretendemos dar algo, que no nos creamos mesías, que nadie está obligado a escucharnos, que tienen derecho a decirnos que nos guardemos para nosotros nuestra donación, que están muy a gusto sin ella. El asunto está desenfocado, el problema consiste en creernos con derecho a que nos escuchen, porque somos el profeta, tenemos hilo directo con la deidad, etc., éste ha sido el error de Jesús, pues la historia demostró que estaba en un error. Tenía que haber pensado que aquí no se trata de regalar nada sino de expresarse; tenía que haberles estado agradecidos a sus contemporáneos porque le dejeron rebelarse, le han permitido incluso morir por sus ideas en una muerte hermosa que ahí la tenemos paradigmática, mucho mejor que la de Sócrates, la cruz es un triunfo suyo más. Esa rémora de lo antiguo hace contradictoria su doctrina: «No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas" (Mt 5 17). Habla del reino como espíritu y como apocalipsis; ¿venía a lo primero y como sintió el fracaso dijo lo segundo, como parece sugerir la parábola de los invitados a la boda? ¿Pero ha fracasado? ¿Él lo creyó, como Van Gogh y Nietzsche también, porque medían el triunfo por la aceptación inmediata? Pero no ha sido así, al menos, no como él pensaba; tenía que haber estado contento, porque ha triunfado en lo suyo que era el espíritu, y ha penetrado en su núcleo que es la oración: ha cambiado nuestra manera de orar. Lo que pasa es que estos cambios profundos son como los proceso telúricos, sólo lo superficial puede ser instantáneo, pero no lo hondo. Lo nuevo es que jamás nadie se había atrevido a llamar así a la deidad, ni en el judaísmo ni fuera de él; esto es lo más importante, aunque no se le haya dado todavía el valor que tiene. La tercera consecuencia de la concepción jesuana de la deidad es la infancia: «*Si no* os volvierais y os hicierais como niños, *no entraréis* en el reino de los cielos" (Mt 18 3). La cruz fue un accidente desgraciado, el espíritu jesuano es lírico, infantil, sencillo: «Si toda esa crueldad, injurias y repulsas las sufrimos nosotros pacientemente, sin alterarnos ni murmurar... en esto está la perfecta alegría" (*Flo* 96); está muy lejos del dramatismo paulino. Francisco ha sido el único que ha sabido captar esta pobreza niña, con esa gracia y esa locura del infante, ese juego. Como en el arte, la gracia es lo más difícil y responde a un trabajo de gigante. «La afrenta no se imputa a los que la padecen, sino a los que la hacen» (*Re* §9); por lo tanto no tengo por qué quedar inmovilizado en ella. La sencillez era la virtud más ardientemente-mente buscada por los francisquitos y esto les obliga al entrañamiento espiritual y también práctico. Hay muchas anécdotas de la sencillez de los antiguos franciscanos: iban a donde podían burlarse de ellos, etc., para combatir así el extrañamiento. Después de Jesús, sólo Francisco se dio cuenta de que: «el espíritu del Señor... se esfuerza en tener humildad, paciencia y pura *simplicidad*» (1 *Re* §17).

La deidad de Jesús y, por lo tanto de Francisco, es femenina, su misericordia con los angustiados no tiene límites: «Amad a vuestros enemigos y orad por los

que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos e injustos" (Mt 5 44); vemos así de nuevo el entrañamiento secundario consecuencia del primario. La inmensa bondad de este dios lo hace madre: no exige, quiere más al desvalido, se desespera cuando se pierde uno de los suyos, perdona sin condiciones al hijo pródigo y festeja su llegada; la confianza —liberadora de la angustia— en la providencia que propone a sus discpulos es el de un infante con su madre. No exige penitencia no habla de merecimientos, sólo alegría entrañable cuando el pecador se arrepiente. Jesús le reza en su lengua materna —lo cual es como volver a al regazo de su madre— no en la oficial paterna. Y mucha más feminidad habría en la doctrina de Jesús antes de que el masculinismo y el dogmatismo la hiciesen suya. En los escritos de la época no admitidos en el canon se ven indicios de esto: «Hace poco me tomó mi madre, el Espíritu santo» (*Ev* Apó 35); «estos pequeños niños, que son amamantados se parecen a aquellos que entran en el reino" (*Ev Tom* 22). Francisco recibe esta feminidad y la acrecienta; «Te hablo, hijo, como una madre" (53) dice en una carta a fray León; en su primera regla recomienda: «Cada uno cuide y ame a su hermano como la madre cuida y ama a su hijito" (9). Y establece legalmente el entrañamiento madre/hijo como vehículo del espíritu: «Los que desean religiosamente morar en eremitorios sean tres o, a lo sumo cuatro frailes. Dos de ellos sean madres y tengan dos hijos o, a lo menos, uno... los hijos de vez en cuando tornen al oficio de madres por turno y por el tiempo que les pareciere conveniente» (27). Es lo máximo que ha alcanzado cualquier religión en la aceptación del entrañamiento primordial como generador del espíritu; a la infancia y feminidad franciscanas sólo le falta la diosa; y podemos proseguir por esta vía sin necesidad de volver al hinduismo, porque la realidad es inevitable que asome, aunque se la someta:

En san Agustín la oración, como el entrañamiento primordial, es alimento perenne: «¿Que soy yo en mis buenos momentos sino un niño que *mama vuestra leche y que goza* en Vos de un manjar que no se corrompe?" (4 1).

Para fray Luís la oración como el entrañamiento primordial es crecimiento: «No son los *pechos* tan dulces ni tan sabrosos al *niño*, como los deleites de Dios son delitables a aquél que los gusta. Y porque no son deleites que dañan la vida, o que debilitan las fuerzas del cuerpo, sino deleites que *alimentan el espíritu y hace que crezca" (Nom* 637).

Para nuestra santa, sin la oración como sin el entrañamiento, no hay más que muerte: «Como un niño que *comienza a mamar*, que si se aparta de los pechos de su madre ¿qué se puede esperar de él sino la muerte? Yo he mucho temor que a quien Dios hubiese hecho esta merced (oración de recogimiento) y se apartare de la oración, que será así" (*Cas* 4 3 9).

Para Juan de la Cruz la oración tiene la dulzura del entrañamiento: «Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios *criando en espíritu y regalando*, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos lo calienta y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría y en sus brazos le trae y le regala...porque le da dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno" (No 112).

Hacer de ese ser repulsivo que es Kali —lleva en su cuello una guirnalda de cabezas cortadas, está rodeada de chacales— una madre amorosa es, desde luego, una proeza tan grande como la del rabí. El *gurú* nos recuerda en su relación con

ella a algún niñito amoroso que hemos visto alguna vez con una madre vieja o borracha; ellos entrañan cualquier cosa, necesitan la recepción y se la inventan; ella, además, no tiene más remedio que hacerse amorosa por la desvalidez y la ternura de ellos. Como consecuencia, valdría como madre cualquiera, un viejo, una hembra de chimpancé, pues el infante al comienzo es casi exclusivamente dativo, no se fija en la naturaleza de quien lo recibe, está ocupado sólo en darse. Poco a poco irá exigiendo y se extrañará por la deficiencia que halle. Siguiendo este esquema, la deidad pudo ser al principio cualquiera, pero el orante se fue haciendo exigente; en el politeísmo tiene más posiblidades, pero también el monoteísmo evoluciona y se humaniza, aunque la deidad siga llamándose igual; no es el mismo el dios de Moisés que el de los salmos. Siempre ha sido considerado como madre o como padre, la humanidad se halla desvalida ante él y le suplica en todas las religiones; por ejemplo, en Mesopotamia, al dios Marduk:

> «Que tu corazón, como el corazón de una *madre* carnal, se aplaque,
> como el de una madre carnal, como el de un *padre* carnal,
> que se aplaque» (Or 21)

o al dios Amón de Egipto:

> «Adoramos tu poder porque *nos has hecho*, lo hacemos por tí que *nos has dado a luz* ¡te glorificamos porque te fatigas por nosotros!» (67)

Y Yahvé también puede hacerse materno: «Como a uno lo consuela su madre, así os consolaré yo a vosotros» (Is, 66 13). La oración ha sido siempre de la niñez desvalida, pues la misión del deísmo no consiste en otra cosa que en convertirnos en niños pequeños ante un padre autoritario o una madre más o menos acogedora o terrible o ambas cosas; cuando nos encontramos angustiados nos hacemos niños y les rezamos, orar es siempre volver a la infancia; el rabi y el *gurú* no han dicho nada nuevo, lo único que han hecho es abajar la deidad. El progreso de la oración ha seguido dos direcciones: interiorización —alma y conciencia— y espiritualización —olvido de la praxis. Esta oración más o menos interior y espiritual es la de Agustín y, en gran parte, la de Teresa y Juan; se diferencia de la de Aba en que en ella el orante se infanta en cuanto a la necesidad, pero no en cuanto a la sencillez, es un pobre, que no ha abandonado del todo la dimensión práctica. En la oración de los salmos de la que Jesús partió, la deidad no estaba dentro, dentro del que ora como no lo están los padres para el infante, por lo tanto es más fácil en ella la infancia que en la interior; la del *gurú* está libre de todo interés: «Madre, no busco ninguna otra cosa: dame sólo puro amor por ti" (2 373). Así pues, de la interioridad adulta a la actividad dativo/receptiva infantil, y de la súplica práctica a su completo olvido, así ha ido progresando la oración. La infantil, entrañable en sentido primario lo es también en el secundario, al contrario de la de adentro, que es mundanalmente extrañadora; aquella es —en gran parte— inmanente; ésta sólo trascendente. Imaginar a la deidad dentro de uno es convertirla en una cosa, tendría que decir en qué víscera está; no hay tal, es la recepción que completa mi dación, es parte de mi actividad vivificante, un elemento más de la oración, que es lo fundamental en el espíritu, como el coito lo es en el eros. Para que sea vida tengo que hacerla recepción de mi entrañamiento, es decir, forzosamente, madre o casi; orar es regresar a la infancia desvalida, siempre lo ha sido, como hemos visto,

pero ahora en el espíritu. Antes, en la oración práctica, era más útil el padre, que es el que tiene el poder; si ahora sólo queremos regalarnos espiritualmente, la opción no tiene duda, ¿cómo me voy a infantar dulcemente con mi padre? Jesús dio un paso en este sentido, pero se quedó corto; porque además 'Aba que estás en los cielos', tampoco es posible; mejor, 'que estás con nosotros', pero tampoco eso es válido, serviría tal vez para la comunión, pero no para la unión en la que estoy yo solo; 'Aba que estás conmigo', eso estaría un poco mejor. Pero ese estar juntos de un hijo y un padre es más bien para hacer algo, casi praxis. La unión mística se vive con el sentimiento de que no hay fronteras entre uno mismo y la deidad, como en el infante en brazos de su madre, entregado, haciendo una totalidad con la deidad, sin separación; 'papá' tiene más que ver con el mundo; 'mamá' con la vida, con el manantial, con el origen. Cuando yo no era más que un cacho de vida, eso que me completaba, que era mi propia entraña porque sin ella moría, es lo que más se parece a la recepción que busca la oración. Invocamos a nuestra madre cuando nos hallamos en una situación penosa, cuando Diana era pequeña y la operaron, se lamentaba: 'ay mamá'; nos turnábamos Carmen y yo por las noches, cuando me quedaba yo con ella decía 'ay papá', es decir, su oración entrañal era también conmigo, yo hacía de madre cuidándola, y ella se encontraba entrañada; pero cuando Carmen llegaba yo inmediatamente era olvidado, ella se entregaba por completo a su madre. Con respecto a mis propíos padres, cuando él se moría entendimos dificultosamente que decía algo referente a su madre; y cuando ella penaba en sus últimos momentos, no cesaba de repetir: 'ay mi madriña, ay mamá'. Entrañarse cuando uno sufre es abrazarse confundiéndose con la madre con la esperanza de que el dolor se atenúe en esa totalidad. Invocarla en la oración es regresar a la realidad del origen, en la que la madre es lo más necesario y amoroso; y la dificultad del espíritu exige esta dulzura.

La oración infantil, que es la que nos acerca más directamente al origen del espíritu es la principal, pero puede haber también otras —sirviéndonos de términos gramaticales— subordinadas; a aquélla la llamaremos 'entrañable' y a éstas 'entrañales', juntas hacen la oración entraña, opuesta a la extraña. Nadie ganó al *gurú* en la diversidad de su oración; en cuanto a la deidad: «He practicado todas las religiones, hinduismo, islam, cristianismo, y también he seguido los senderos de las diferentes sectas hindúes" (3 43); en cuanto al modo de culto: «A veces adoro a Dios con ritos, otras veces repito su nombre, otras medito en él, algunas veces canto su nombre y glorias y otras veces bailo en su nombre" (ib). Respecto a la entrañable, la vivía con la angustia de un niño pequeño sin su madre; a veces arrastraba la cara contra el suelo llorando tan amargamente que la gente creía que lloraba por su muerte. Con esta dación extrema alcanzó la extrema recepción: «Yo solía entrar en *samadhi* pronunciando 'ma'. Mientras repetía esta palabra podía atraer a la Madre del universo hacia mí, como los pescadores que arrojan sus redes y luego las recogen trayendo peces de gran tamaño" (2 46); tenemos aquí a Kali convertida en 'Ma', un balbuceo infantil como el 'aba' del *rabí* de quien hay una parábola poco conocida en la que un pescador consigue «un grande y hermoso pez" (EvT 8). Decir 'ma' es entrañarse; no se reduce a rezarle, sino que me hago niño pequeño con ella, revivo en la oración aquella unión primera con mi madre; sólo lo puede conseguir la dación infantil, para el *gurú* la más importante: «'Dios, tú eres mi madre y yo soy tu hijo', esto es la última palabra en el espíritu" (2 394). Pero también se expresaba en las otras oraciones, amaba por encima de todo la

diversidad espiritual: «¿Por qué voy a llevar una vida monótona? Yo disfruto de mi pescado en variedad de platos: curry de pescado, pescado frito, pescado en *pickle*, y otros más" (3 270). La oración puede ser dativa o receptiva, y ambas admiten variedades. Los grande místicos oran desde ambos lados, Jesús —que sepamos— tenía la oración entrañable de 'Aba', de *dación* infantil y la entrañal con la Magdalena, de *recepción* materna; es decir, podia ser hijo y madre. Teresa tenía la *entrañal* receptiva en la que hacía de madre en la Pasión, y la también entrañal erótica *dativa* en la que hacía de sakti. Juan de la Cruz, la entrañal de la noche en la que se convertía en un pobre niño desvalido como mi primo Armando, y la entrañal también *dativa* de la amante del *Cántico*. Francisco, la entrañable de 'Aba' en la que era 'poverello', *dativa*, y esta otra *receptiva*: «Madres somos de Él, cuando le llevamos en nuestro corazón y en nuestro cuerpo» (45). El *gurú* opinaba que «cuando uno alcanza la perfección *se deleita* con todas» (2 40); hemos visto antes las entráñales *receptivas* de eros ficticio y real; ahora, la entrañable *dativa* infantil. Tiene también la *receptiva* entrañable, en la que hace de madre de un infante, pues también «Dios se hace pequeño para su devoto" (1 274): «Solía bañar a Ramlala (el niño Krishna), alimentarlo, acostarlo y llevarlo dondequiera que yo fuera. Solía llorar por Ramlala. Ahora tengo el mismo sentimiento por estos jóvenes" (3 206). La gran feminidad del *gurú* se muestra en que en todas sus oraciones menos en la que hace de niño con su Madre, es receptivo. Otra *receptiva*: «Yo pasé un año como doncella, la doncella de la divina Madre... me vestía como una mujer y usaba aro en la nariz» (2 394).

Los discípulos no los secundaron, pero tanto el rabí como el *gurú* abrieron horizontes nuevos al espíritu. Pertenecen a las dos tradiciones religiosas más importantes de la humanidad, que ellos hicieron caminar hacia la inmanencia. En el *gurú* puede verse esto meridianamente: «Hay que tener la fe de un niño y el intenso anhelo que un niño siente por ver a su madre. Esta ansia es como el cielo carmesí del este al amanecer. *Después de esta aurora, el sol tiene que salir*» (1 341). Si rezo al estilo del *gurú*: 'Ma, yo soy tu niño', he dejado ya la inmovilidad del extrañamiento, por eso la infancia es el camino más directo del espíritu, y el infante no se siente separado de su madre, aunque no esté con él sabe que es suya, por lo tanto la confianza es absoluta, sabe con toda certeza que cuando ella no está su dación suplicante la traerá a su lado, sabe de la inmanencia de su oración. No se trata de que yo le rece a mi Madre, sino de que me haga niño pequeño con ella, que viva en su entrañamiento. Orar es pasar de la dualidad separada del adulto y la deidad a la del infante con su Madre, de la separación quieta a la pura movilidad, de la inquietud a la paz, lo primero siendo propiciación de lo segundo. El espíritu hay que hacerlo en la oración como se hace el amor en el eros; si fuese un regalo de la deidad vendría de pronto, sin ningún proceso, pero su tránsito no sucede nunca si no lo propiciamos. De lo uno nace lo otro, pues ambos son de la misma naturaleza: «Los peldaños están hechos de los mismos materiales que el tejado, cal y polvo de ladrillo" (1 51). De las cuatro dimensiones vitales hay dos, la praxis y el eros, trascendentes y otras dos que sólo pueden ser inmanentes, el arte y el espíritu, en las que la obra son ellas mismas. Hacer trascendente el espíritu es tan inviable como hacer el eros inmanente: imaginemos un entrañamiento en el que el infante esté aquí y la Madre en Sevilla, o un coito con alguien que no llegará hasta mañana; pues igual de imposible es la oración trascendente. El entrañamiento no sabe de tiempo ni de espacio, es movilidad mayor cuanto más se

acerca a la paridad; la dación impar del comienzo en la unión alcanza su completamiento, entonces, «así como el devoto no puede vivir sin Dios (dac. del orante y recep. del dios), tampoco Dios puede vivir sin su devoto (dac. del dios y recep. del orante). Entonces el devoto se vuelve el loto (recep.) y Dios la abeja (dac.); la deidad se ha vuelto los dos, para gozar su propia bienventuranza" (1 302); también Teresa y Juan hablan de la necesidad que tiene la deidad del orante, el místico sabe por experiencia que también ella lo busca a él, que la Amada se convierte en Amante y el amante en amada; que la madre se infantiliza: «Madre, ¡qué niña loca eres!» (Woo *Prim* 325); añadiéndose así la identificación secundaria a la complementación básica. El *gurú*, guiado por el panteísmo de su religión, dice que entonces los dos se convierten en una misma deidad que se goza a sí misma, y no otra cosa es el orante, porque aquí no hay dualidad separada ni tampoco unidad, es la dación que se hace recepción y vuelve de nuevo a la dación, en un proceso dialéctico imanente que el místico imagina trascendente, lo mismo que en la inspiración artística. 'Paridad' quiere decir que la dación es lo mismo ahora que la recepción, la una es la otra cara de la otra y como la dación —o la recepción en la oración femenina— es siempre inmanente, lo es también la recepción. El que la oración sea par demuestra que es inmanente, y si es inmanente ello quiere decir que la otra mitad no está en ningún trasmundo. Cuando el deísmo hace trascendente el espíritu en realidad está prescindiendo de él o lo está depauperando en praxis, porque a él no le interesa, lo que pretende es perdurar. La vida espiritual no es la deidad trascendente sino mi actividad, que la crea: «Un hombre puede realizar a Dios siguiendo *su propio sendero*" (2 279), la oración, es decir, la inmanencia es más importante que la deidad. La vida no es lo adorable y sí la misma adoración; lo más importante no es la amada sino el amor; la vida es el darse que hace el recibir, cualquiera que sea éste: «Los hindúes beben agua en un lugar y le llaman 'yal'; los musulmanes en otro y la llaman 'pañi', y los ingleses en un tercer lugar, la llaman 'water'. Las tres denotan *la misma cosa*; la diferencia estriba en el nombre» (l 89). Al orar a deidades diversas, el *gurú* ha pasado de la trascendencia a la inmanencia, y esto sólo lo puede hacer el adorador de la vida; le es a fin de cuentas igual el dios que le pongan, porque lo importante para él es la propia oración. Este ecumenismo le está vedado al deísta ortodoxo, que camina con su dios a cuestas; nosotros, libres de esa carga, podemos también orar ante la deidad que nos encontremos, porque lo que nos importa es sólo la oración, porque realmente oramos, no adoramos. Aunque utilicemos a veces indistintamente ambos términos, en sentido estricto, son diferentes. Nosotros oramos y los deístas adoran, orar es entrañarse y adorar extrañarse, porque el adorador depende de la deidad, el orante sale enriquecido de la oración y el adorador empobrecido. Además la vida no se puede adorar, porque no está delante sino sino en nosotros; en la oración la mitad es el orante, no adoramos, por lo tanto más que media vida, con la que intentamos completarnos, laboramos para nosotros mismos, el protagonismo en la oración es nuestro, en cambio el adorador no es más que un humilde siervo. Pero el *gurú* adoraba a diversos dioses, cada uno según su respectiva religión, disfrutaba de diversas adoraciones como se disfruta erotando con diversas mujeres, porque lo importante no es la deidad sino la actividad; las diversas deidades no son más que diversos modos de oración, lo mismo que las diversas amadas. Lo fundamental de la religión de la vida es que el protagonismo pasa de la deidad al orante; lo fundamental es mi necesidad, como no se cansa de repetir el *gurú*; el resto no es más

que consecuencia. Alguien podría decir. 'Hemos visto la oración a la Madre, al Hijo, al Amado, a la Amada, a la Niña, al Muchacho, también al Padre, pero ¿dónde está la vida como deidad adorable? Pues en todas ellas, es mi dación juntándose con la recepción. Los deístas tienen una deidad inescrutable, ante la que se postran, que tiene designios sobre la persona del adorante, que se siente su víctima; la nuestra, en cambio, es diáfana, abierta, no tenemos delante algo impenetrable, la vida somos nosotros y nuestra deidad, su integración o entrañamiento. Verdaderamente de esta manera orar es vivificarse, la deidad a nuestra altura, la ponemos delante, pero sabemos que está con nosotros, pues es nuestra propia vida. Cuando oro a una deidad realmente no la estoy adorando a ella, sino a la vida en el sentido de que lo que estoy haciendo es completarme a mí mismo a través de ella: en la Madre, mi dación se completa con su recepción y en el Muchacho mi recepción se completaría con su (mi) dación, además de la identificación secundaria en ambos casos. Mi oración ante el Padre, es también oración a la vida: a no ser que me extrañe reconociendo su poder y mi impotencia; haciéndolo Aba me identificaría básicamente adquiriendo su masculinidad y me complementaría secundariamente. Parece que entonces la dación se hace tibia y no alcanza una recepción tan intensa como ante una deidad extraña, como no podemos tener la misma desesperación cuando algo nos falta si se lo pedimos a nuestra madre o a un ajeno; esto sería verdadero en la oración práctica trascendente, pero no en la práctica inmnente o en la espiritual, pues lo buscado en este último caso es igual de inasequible tanto si lo consideramos encarnado en una deidad trascendente o en una inmanente, imagen de nuestra propia integración genérica. El afán es todavía mayor en el orante inmanente, porque necesita la recepción más que el adorador, pues para él es la mitad que le falta. El adorador puede vivir sin su deidad —malamente, extrañado por ella— pero el orante no puede, es como el enamorado sin su amada, por eso su necesidad es mayor; la unión en el adorador puede esperar, pues es para otra vida. Además lo que pide a su deidad son bienes trascendentes: que consiga un empleo, etc. y también en ese sentido es menos importante que sí le atañe a su propia persona. Los místicos cuando imaginan la oración la hacen inmanente, para mostrar su necesidad, es decir se hacen orantes, no adoradores; tendrían que estar tranquilos, pues laboran para el trasmundo, y sin embargo están desesperados. La mejor imagen de esta oración nos parecen los árboles que en estas mañanas invernales se nos muestran descarnados con todas su ramas suplicando, como clamando a la deidad con los brazos alzados, que la primavera les regale hojas, flores y frutos; el hecho es que nadie les va a regalar nada, que cada uno a su modo, siguiendo su sendero, cuando llegue su momento comenzará a integrarse con la tierra y el cielo y él solo conseguirá ser recibido en la felicidad de las llemas, las hojas y los frutos. Porque la deidad no es lo más importante, podemos elegir cualquiera, pero una vez elegida mi dación es su dación, ella lo es todo, como en el infante con su madre: cualquier mujer puede serlo, pero una vez iniciado el proceso la dación es para ella, entonces lo más importante es la recepción, pues de lo contrario no será alcanzada. El árbol sabe que lo va a hacer él todo, pero tiene que tener la fe de un niño de que es la primavera quien se lo va a conceder y estar esperándola con sus ramas anhelantes. Comprender esto es pasar de la religión trascendente o ingenua a la filosófica, y esto lo sabía de alguna manera nuestro *gurú* cuando decía que cualquier camino es válido que lo importante es que nos demos enteramente a él.

inmanencia en las bienaventuranzas

Vamos, para concluir esta investigación, que se me ha desmandado y se ha hecho insólitamente desproporcionada, a tratar de la inmanencia y la paridad en el rabí. El reino en los profetas es futuro y en Jesús presente, pero además de esa diferencia, hay en el rabí y también en el *gurú* un paso claro hacia la inmanencia y la paridad. Presencia no es lo mismo que inmanencia, ya que puede haber presencia trascendente como puede haber inmanencia futura; 'inmanencia' quiere decir que la dación es mía, que nadie me la hace, y que la recepción es resultado de ella, que no me llega de fuera, aunque en el momento presente todavía no esté lograda, porque aún predomina la dación sobre la recepción, por no haberse conseguido aún la paridad. En Jesús el reino, siguiendo la tradición profética, es muchas veces trascendente, pero también es inmanente, y aquí está lo nuevo, lo que hace que él sea, más que un profeta exaltado y visionario, un maestro. «Preguntado por los fariseos acerca de *cuándo* llegaría el reino de Dios, respondióles y dijo: '*No viene* el reino de Dios ostensiblemente. No podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios *está* en (o 'a este lado de' *entós ymón*) *vosotros*» (Lc 17 20); es decir, 'en vuestras manos' o 'en vuestro poder'» (Dodd 86). Pensaban en algo que venía como una nave espacial extraterreste a salvarnos, introducían en el espíritu el tiempo y el espacio; en la respuesta hay una inmanencia tan nítida como la que vimos en las parábolas. El espíritu es movilidad sin lastre alguno temporal ni espacial; es *fysis*, lo pequeño que está naciendo, que cualquier circunstancia adversa lo acaba; si consigue crecer, se hará grande, pero no demasiado, nunca alcanzará a ser como un árbol, se quedará en arbusto, nosotros lo figuramos por el espino albar, que tiene unas bolitas rojas; es movilidad pura, cuando germina de la semilla, está muy ocupado en su propia actividad, no le importa la apariencia. La vivencia espiritual se mantiene siempre en el ahora, y a pesar de su aparente insignificancia en ella está todo lo que después acontecerá, que no es más que consecuencia. No viene ostensiblemente, porque los conceptos de espíritu y de magnificencia son excluyentes, la ostentación no es más que alienación, lo mismo que la utopía profética. El reino no aparece, está ya, es la vida irrepresentativa, se está realizando y no nos damos cuenta, no se puede decir de ella 'hela aquí', porque mi propio decir lo apagaría. Todas estas contradiciones que vemos en el espíritu hacen que el mejor modo de mostrarlo sea por el contraste, que es la forma preferida de Jesús en las parábolas y también de las bienaventuranzas, donde se halla lo esencial de la doctrina de Jesús; aquéllas con la antestancia, éstas intentando aprehender más la vivencia misma; aquéllas, en visión mas objetiva, éstas más comprometidas; aquéllas son vislumbres instantáneos de la movilidad del reino; éstas más apasionadas necesitan juntarse unas con otras para aumentarse en la secuencia o poema, para mostrarnos el proceso. Pero lo mismo que en las parábolas la dominancia está físicamente en el comienzo por eso, la primera es la más importante, las demás son como sus ramas. La bienaventuranza se acerca más al espíritu que la parábola, es ya casi oración, no otra cosa que una dación que alcanza la recepción. Si comparamos «Bienventurados los que lloran, porque serán consolados» con el salmo 13, vemos que la oración es el proceso mismo y la bienaventuranza un esquema, pero no de la oración sino del logro de la recepción, que en el salmo se mantiene en la esperanza; y no representativamente sino exhortándonos a que nos embarquemos en ella precisamente porque se nos garantiza el buen resultado. Sabemos que un poema cuanto más fondo tiene más forma necesita, las bienaventuranzas son lo más formado que encontramos en la predicación de

Jesús, debieron ser dichas con una gran pasión. Están constituidas por un doble contraste que se reitera. Comienzan todas con una misma recepción: 'bienaventurados', sigue una dación y a su lado se coloca otra recepción que, sin el movimiento que haga de lo uno lo otro, sería su contrario: si no se trata de una burla, tener hambre no implica hartarse, a menos que haya un proceso en el que lo primero —dación— alcance lo segundo —recepción. Las bienaventuranzas son inmanentes, como en las parábolas, no se habla en ellas de ningún trasmundo ni se invoca a ninguna deidad que graciosamente nos conceda la recepción, la alcanza la dación tras un proceso espiritual. En ellas se valora como imprescindible la dación; nadie tiene el espíritu en propiedad, ni siquiera el mismo Jesús: cuando estaba en el templo dando latigazos se hallaba preso en la enajenación, y cuando maldijo la higuera. El espíritu hay que hacerlo en la oración; después nos quedan secuelas, eso es todo. Los misericordiosos alcanzarán misericordia si oran, de lo contrario se quedarán en la catarsis; las bienaventuranzas sólo tienen sentido en la oración, son dinámicas. No 'si soy limpio de corazón voy al cielo', ésta sería una concepción dual separada trascendente; la inmanente es dialéctica: limpio de corazón/espíritu, lo primero hace la verdad de lo segundo y al revés. En ellas se hace realidad el reino como inmanencia, no hay otro modo de alcanzarlo. La relación establecida a veces se concibe como presente —paridad— y a veces como futura —dualidad—, pero aún en éstas mantiene la paridad la recepción del inicio. Los mansos *poseerán* la tierra —»los afligidos poseerán la tierra y gozarán de gran paz" (Sal 37 11)—, pero ya son bienaventurados, la bienaventuranza acrece lo inmanente que había en el salmo. Hay una paridad desde el comianzo, que hace que la oración o la actuación sea ya desde el principio espiritual: la dación es recibida en alguna manera desde el comienzo, el proceso no hace más que aumentarla, el verbo en futuro indica la marcha del movimiento hacia su tránsito, la trascendencia que podría haber en el tiempo futuro queda compensada por la recepción presente del comienzo, que es lo más importante, por eso se mantiene a lo largo de la secuencia de todas las bienaventuranzas indicando el gozo en vistas del cual se realiza la integración, y hace de ellas, superado el infortunio dativo, un mensaje de dicha.

La primera bienaventuranza es el manantial de las restantes, que pueden ser en número más o menos, en Lucas cuatro, en Mateo nueve; podríamos nosotros añadir alguna o quitar, siempre que la primera, que es el nacimiento permanezca, que haya germinación para que la planta crezca y florezca. En esta primera Lucas considera la dación sólo la pobreza, tendrá que ser con relación a la recepción que se pretende, la realización del espíritu. Podríamos considerarla como ascesis, pero la hemos descartado como camino espiritual, hemos puesto en su lugar la catarsis, la no alienación que, para que sea dinámica tiene que ser componente de la dación. Entonces lo más adecuado nos parece entender aquí la pobreza como necesidad, carencia y búsqueda, así aparece en los salmos: «Porque oye Yavé a los indigentes " (59 34), etc., y en este sentido empleada por Jesús cuando habla de conversión de los pecadores. La base de su doctrina es la desvalidez que la hace inmanente y par, ella siempre alcanza la recepción: 'si quieres ser recibido hazte débil' es una regla que podría ser enunciada como principio de la inmanencia y de la paridad, fundamento de las bienaventuranzas: la desvalidez es lo único necesario para alcanzar el reino de los cielos, por eso los pobres son los únicos bienaventurados. Necesariamente él mismo se sentía también desvalido y pequeño, hoy se juntaría con los drogadictos y los emigrantes. Pero en el evangelio se le da más

importancia: «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo" (lc 14 33), se dice incluso que los ricos no pueden alcanzar el espíritu, con lo cual, a nuestro juicio, se pierde el norte, porque lo importante no es la pobreza misma sino la alienación que la riqueza trae consigo; la pobreza misma no es vía del espíritu. Es demasiado simple la oposición pobre+rico, es una oposición imposible de complementar: el rico contra el pobre y al revés, parece marxismo, el rico el malo y el pobre el bueno. Hacer pobreza/reino de los cielos es mistificación, pues lo uno es praxis y lo otro espíritu; por muy pobre que sea no alcanzaré la recepción espiritual. Si la pobreza es útil para el espíritu es por lo que tiene de no-alienación, de liberación no solo del dinero: de la fama, de comprar; la alienación me tiene amarrado a algo, inmóvil, dependiente; sólo cuando se me hace insoportable y se convierte en enajenación es posible intentar salir de ella. La comprensión me hace ver que es un enredo en el que yo mismo me he metido, pero a pesar de saberlo sigo atado. La oración me ayuda a darme y poco a poco voy rompiendo el extrañamiento y entrañándome, haciéndome más sencillo; pero la pobreza en sí misma, puede ser tan alienante o más que la riqueza. La pobreza misma no es dación para el espíritu, el paso de lo uno a lo otro sin más no es viable, es imposible integrar la pobreza con la recepción espiritual. La dimensionalidad vital hace que lo vivido en un campo no sea válido en otro, como los poemas que compongo en la sierra no me valen para discutir con Lea en el pueblo. A pesar de que la vida es igual —dación/recepción— en todas las dimensiones, sin embargo espíritu y praxis son a menudo opuestos, la praxis mundana suele ser impedimento para el espíritu, como lo es también para el arte; es la dimensión más dura, exige hablar dialécticamente, claridad en los fines y en los medios; y voluntad firme, que en las otras y sobre todo en el espíritu, es contraproducente. Los trascendentalistas se imaginan que con una dación práctica y por lo tanto trascedente pueden conseguir el espíritu, que es inmanente, o al revés, que con una dación espiritual y por lo tanto inmanente, se puede modificar el mundo trascendente; y a pesar de todos sus fracasos, siguen en su fe. La praxis está basada en el conocimiento, es por su propia naturaleza intencionalidad, aprehensión del mundo; el espíritu es vivencia inmanente. Es imposible con él alcanzar nada trascendente, porque no dispone para su aprehensión del instrumento de la trascendencia que es el conocimiento. Trasgrede el espíritu el que con una dación religiosa intenta lograr la recepción en otra dimensión; si la oración o cualquiera otra actividad espiritual sobrepasa la inmanencia es imposible que lo que alcanza sea espiritual, no se puede conseguir ninguna integración entre dimensiones vitales diferentes. El espíritu no puede ser recepción de la dación práctica ni la praxis dación para lo espiritual. Los deístas, al convertir en trascendente la inmanencia espiritual se encierran en un mundo falso, porque lo hacen inmanente. El espíritu es regresivo e interior, y la praxis, progresiva y externa. El profeta extradimensional pretende ser también progresivo; su error es pretender cambiar el mundo desde el espíritu, Hegel heredó esta idea. La historia es progresiva, pero el espíritu es ahistórica regresión; una cosa muy sencilla no sabía el judaismo: que la trascendencia es del exclusivo dominio de la praxis, que en ella nada tiene que hacer la religión, que es inmanente. Sin embargo, a pesar de que esto es necesariamente así, y como las dimensiones vitales no son compartimentos estancos, en ciertas condiciones se puede pasar de una a otra. La oración es siempre inmanente, la praxis siempre trascendente, pero por su lado inmanente se juntan; si la dación es desinteresada

no será apropiación trascendente y no se producirá entonces ninguna trasgresión. Aunque el espíritu no puede cambiar el mundo trascendente, puede modificar la praxis por su lado inmanente. La que se vale del conocimiento como medio para el espíritu, que no se implica en resultados trascendentes, que no pretende montar tinglados de poder puede ser el reinado del espíritu. Por ello puedo pedir a la deidad que me libre del extrañamiento, fundamentalmente práctico, que me inmoviliza; puesto que se trata básicamente de una cuestión inmanente, la oración puede alcanzarlo. Este es el campo de las bienaventuranzas, la liberación del extrañamiento, pero que no se queda sólo en ella, como la doctrina de Buda, sino que es medio para la vivificación. Los pobres son bienaventurados, porque son los no alienados prácticamente y los enajenados espiritualmente. La pobreza sola nunca alcanza el espíritu, a no ser en la creencia dualista como premio trascendente; ellos pagan con praxis sacrificada el cielo. En la inmanencia, la pobreza ayuda al espíritu como no alienación y anhelación. Pero la praxis no necesita la bendición del espíritu para vivificarse, la prueba son las O.N.G. que proliferan actualmente. Vivir con los pobres del tercer mundo y ayudarles es practicar el amor, no necesitan espiritarlo. La praxis no necesita para nada del espíritu, ella tiene su propia vivificación; la praxis es vivificativa por sí misma, no necesita del espíritu, pero si se juntan se potencian mutuamente, como demostró Gandhi, que se basó en las bienaventuranzas para su lucha no violenta. Esta es la grandeza de las bienaventuranzas, hacer de la praxis vivificación espiritual, oración; de esta manera nos vivificamos sin necesidad de ningún trasmundo que, a fin de cuentas, no es otra cosa que alienación. El espíritu se potencia con la praxis, lo mismo que con el arte: canto religioso, templos, etc. Por lo tanto, nuestra conclusión es que esta primera bienaventuranza de Lucas es transgresión si se considera la pobreza en sí misma; de lo contrario es catarsis, necesaria pero no suficiente para la vivificación espiritual, pues en ella no se alcanza la paridad, ya que lo primero hace lo segundo, pero no al revés.

La «perla preciosa" (Mt 13 46) que uno se encuentra y vende todo para conseguirla es la primera bienaventuranza de Mateo, perfecta, filosófica, tan verdadera y hermosa como el fragmento de Heráclito que iguala la paridad al arco y la lira; o todavía más. Las otras son también perlas, pero no de tan alta calidad; o el gran pez del evagelio de Tomás y las demás, los pececillos. Las otras están incluidas en ésta como lo imperfecto en lo perfecto, este podría ser un esquema suyo:

> «Bienaventurados///los pobres/de espíritu//porque de ellos es el reino de los cielos».

La genialidad está en 'pobres de espíritu', una intuición que acierta a expresar, de la manera más simple, toda la doctrina de Jesús, su evangelio entero está en ella condensado, no necesitaría lo que tiene a su izquierda y a su derecha, que la plenifica, pero la esencia está ya dicha en ese centro. Habría en toda ella tres paridades, la primera, el manantial, que es ya honda vivencia espiritual; logran el espíritu los que carecen de él, el ansia de que habla el *gurú*, pero no sólo eso, como la 'noche/del espíritu', la pobreza es ya espíritu, porque es pobreza de él, carencia que plenifica: «oscura noche /de fuego amoroso» (*No* 2 12 1), de movilidad dual imparable: «y cuanto más la oscurece más luz le da de sí" (3 4); nadie ha visto como Juan de la Cruz el dolor y el gozo —son 'lo mismo'—de la inmanencia. Esta primera paridad, en el proceso de la oración se acrece con la segunda y su gozo nos

lo muestra la tercera. Sería esta una interpretación juaneana, pero podemos ver también otra franciscana. Para este santo, pobreza de espíritu es sencillez, opuesta al extrañamiento: «Hay muchos que entregándose a continuas oraciones y plegarias, con muchas abstinencias y ásperas mortificaciones a sus cuerpos, pero una sola palabrilla que conozcan injuriosa a sus personas o por una niñería que les quitan *se desazonan al instante y se turban*. Estos no son verdaderamente *pobres de espíritu*" (Av 14); lo son, en cambio, los entraños, este sería el algoritmo:

«Bienaventurados/los pobres de espíritu//porque de ellos es el reino de los cíelos»

Nos bastarían dos paridades; el 'pobre de espíritu' es bienaventurado porque está libre del extrañamiento incluso en situaciones que para otros son extrañadoras —de las que hablan las demás bienaventuranzas. La primera integración es par, porque la bienaventuranza los hace sencillos y la sencillez los hace bienventurados. Esta dialéctica va aumentando la vivencia espiritual y es la propiciación; el tránsito es la segunda paridad, en la que la primera se cumple enteramente. Podría pensarse que los sencillos ya son bienaventurados y ya tienen el reino, no necesitan la oración ni la praxis espiritual, pero nadie tiene en propiedad la sencillez, hemos visto que ni el rabí, y ni siquiera el *gurú* que había caminado más por la senda de la infancia: «En un rincón del aposento había una gran vasija con agua del Ganjes. (El *gurú*) se precipitó sobre ella y jadeando lavó con el agua sagrada el lugar que la criada había tocado" (1 215). Después, arrepentido, le cantó para consolarla; nos consuela la imperfección de los perfectos, nos reconcilia con nosotros mismos. La sencillez hace la bienaventuranza y las dos juntas el reino en la oración mística y en la práctica; después, algo quedará, pero no confiamos excesivamente en ello. El reino de los cielos es del orante, pero no como una propiedad o una condecoración, como en el eros el gozo de la amada es realmente del amante sólo cuando están juntos; después sólo es un saber de él. Decir que la oración es el fundamento de la religión no es decir toda la verdad; es la única puerta para alcanzar el espíritu, dice Teresa, pero es más que eso. La oración es el espíritu mismo y el fin de la religión; en las bienaventuranzas se extiende a la praxis, pero esta actuación santa depende de ella. Una de las causas de la perfección de la primera bienaventuranza es porque en ella se le da la primacía a la oración. El espíritu no es la sencillez sino el entrañamiento, que sólo puede realizarse plenamente en la oración. La bienaventuranza se congratula con los sencillos porque lo alcanzan; la sencillez es medio y consecuencia, antes y después. El infante es entraño con su madre, quiere ello decir que entre su dación y la recepción no interpone ningún cuerpo extraño, ninguna representación ni conciencia: fluye como una fuente, como el viento, como crece una planta: eso es la infancia en el entrañamiento; la adultez interpone sospecha, miedo, vergüenza, etc., por lo tanto si aquello era pura movilidad dual esto es en gran parte inmovilidad práctica. En la oración infantil no hay nada de drama, es lira limpia, inocencia, confianza: alcanzarla es el mayor tesoro. Por lo tanto, el reino de los cielos es inseparable del Aba del rabí y de la Ma del *gurú*. Se juntan, por lo tanto en esta primera bienaventuranza las dos innovaciones jesusanas: la niñez de Aba y el reino como inmanencia. Por eso decimos que se resume en ella toda su doctrina; bien lo ha entendido el *poverelo*, que hizo de ella su vida. Aquel reino apocalíptico de aquella deidad tremebunda, es el reino de un niño, y de nuevo nos encontramos con Heráclito: «la existencia (aión)

es un niño que juega a los dados; *el reino es de un niño*" (fr 52). El infante juega con la vida, convierte en juego su armonía de opuestos, como en la *lila* del *gurú*; entonces hay dos cosas, vida espiritual y azar: ni el primero puede hacerse la segunda, pues es lo aleatorio, ni la segunda el primero, pues es integración; ambos juntos son el espíritu. Nietzsche — ¡todos nuestros amigos juntos!— es intermediario entre Heráclito y Jesús, con su inocencia del devenir: «*Dejad venir a mí* el azar: es inocente como un niño pequeño" (Za 247), en el que hay reminiscencias del «*dejad que los niños vengan a mí* y no se lo prohibáis, porque de ellos es el reino de los cielos" (Lc 18 15). Si el reino es niñez, la niñez es gratuidad y azar; estos dos componentes están implícitos en la sentencia del rabí, los dos filósofos no hacen más que explicitarlo. De esta manera llega al espíritu la libertad —antes se hablaba en él sólo de amor— y aquel espíritu unilateral se vivifica. En la doctrina de las bienaventuranzas la libertad es tan importante como el amor y esa es la causa de que se las pueda llamar así. Carmen encontró hace unos días en el médico a una mujer perteneciente a una O.N.G. que le dijo que le gustaba la aventura, que por eso ayudaba, y yo cuando era maestro hacía muchas cosas interesantes con mis alumnos, poesía, teatro, etc., porque me gustaban. El amor unido a la libertad es bienaventuranza; de lo contrario no se trata más que de amor y temblor. Las bienaventuranzas son de los que somos libres: no tenemos nada qué perder, no tenemos cargos, no somos jefes y nunca lo fuimos ni lo seremos, ¿por qué vamos a estar con corbata serios y formales? Francisco hacía de la santidad juego y arte, y del amor, libertad: «Dice el Señor en el evangelio: 'amad a vuestros enemigos, etc.' Ama verdaderamente a su enemigo aquél que *no se duele* de la injusticia que le hizo" (Av 9); es decir, que que no se extraña, que permanece entraño en la ofensa, que es sencillo, infantil; de esta manera veo en mí si lo amo a él, importo yo por lo menos tanto como él: paridad. Las bienventuranzas son la Ley del reino, la ley de Jesús opuesta a la de Moisés; como ésta aquella fue promulgada en en un monte, no tan alto, como corresponde a su humildad. Si comparamos ambas doctrinas vemos que los mandamientos de Moisés son prácticos y moralistas, hablan de prohibiciones, son restrictivos; en cambio las bienaventuranzas son la consecución del espíritu, positivas y vivificantes. Aquellos son imposiciones y éstas exhortaciones; aquellos extrañadores e inmovilizadores y estás movilizadoras; los mandamientos son mortificación y las bienaventuranzas vivificación. En aquellos antiguos el protagonismo es de la deidad y en estas nuevas, del orante; pues «la Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse por entrar en el" (Le 16 16); en Jesús hay un corte entre el pasado y el presente y, puesto que el profetismo apocalítico es desechado, el reino no puede ser más que de la inmanencia del espíritu; por lo tanto ahora, nada del temor sacrificial, y el amor: infancia y libertad. Pero no se ha entendido así por los discípulos; Pablo denuncia también la Ley y habla da la fe en Cristo, de morir con él para ir al cielo, puesto que la parusía está ya olvidada. Ésta es su cifra:

> «Bienaventurados los pobres de espíritu/porque de ellos es el reino de los cielos».

En la inmanencia la dación lleva consigo la recepción y por eso se es ya en ella bienaventurado; en la trascendencia la recepción del comienzo que antes era paridad, no es ahora más que mera felicitación por el premio que se ha de alcanzar en la otra 'vida'. 'Pobres de espiritu' no es ni siquiera dualidad, se reduce al 'pobres'

lucano, ascesis o lo máximo, catarsis. La sencillez no tiene objeto en una religión trascendente, por otra parte imposible de conseguir ante una deidad extrañadora. Todo el bien está en la última parte, pero se vive sólo como esperanza, por lo cual se convierte en extrañamiento, pues se me imponen normas y me controlan para ver si la merezco. La inmanencia no necesita que nadie la premie, tiene bastante bienaventuranza inherente en la oración misma; los santos dualistas viven realmente en la inmanencia; si Juan y Francisco hubiesen podido ser también oficialmente inmanentes, hubiesen sido todavia más santos, pues no habrían estado sometidos a tanto miedo, habrían vivido más bienaventurados. Pero ya sabemos que en en el cristianismo la trascendencia gana la partida, se ve en la última bienaventuranza:

> Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí./Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos (en toís ouranoís) vuestra recompensa» (Mt 5 11); «pues vuestra recompensa será grande en *el cielo* (en tó ouranó)" (Lc 6 23).

En la primera se decía «porque *suyo es* el reino de los cielos; ahora perdió su inmanencia, y tiene un tiempo y un espacio trasmundanos, es un sitio a donde nos llevarán cuando nos muramos si somos buenos; es decir, llevarán una cierta entelequia que llaman 'alma' y que no sabemos qué es lo que tiene que ver con nosotros. Esta última bienaventuranza pierde con la inmanencia la paridad y entra en el comercio de las obras buenas y su retribución de la religión sacrificial de padecer para ganar el cielo. Hay que decir de las bienaventuranzas lo mismo que de las parábolas, que el comienzo vivificativo es convertido al final en mortificativo, debido al mensaje de tipo cristológico que se pretende concluir de ellas y «sólo cuando prescincindimos de estas interpretaciones y rasgos secundarios se nos abre de nuevo la puerta para la comprensión del sentido original" (Jeremías *Par* 72). Es lo que sucede también en este final de las bienaventuranzas: «Si se echa una ojeada a este material, se ve que en estas conclusiones generalizadoras... predominantemente se trata de promesas, amenazas y advertencias escatológicas" (81); no otra es la pretensión de esta última bienaventuranza, que queda así convertida en el marco trascendente dentro del cual resalta con más fulgor la inmanecia de las restantes.

espíritu y praxis

Las bienaventuranzas son religión ancha, porque en ellas hay libertad y amor, son libertad amorosa en el sentido que hemos visto en Francismo, porque nos liberan del extrañamiento, y amor liberador, sabiduría jesuana predicada por amor. Es religión integral; no lo sería si sólo fuese libertad —dación— o si sólo fuese amor — recepción—. María José es una amiga pintora, que se salió, con Ana, de un convento para vivir las dos en las chavolas de los suburbios; la recuerdo exhausta encerrándose en el estudio que yo le dejaba, cerraba la puerta con llave y al fin podía entregarse a su arte; el amor práctico le impedía la creación. La praxis es tan enemiga del arte como del espíritu, los místicos se valen de ella para el espíritu, el artista pretende utilizarla para su arte, pero a veces ella lo devora. El amor por los otros sin más, es praxis; el no extrañamiento en la comunicación, el amor a los enemigos tal como lo plantea Jesús y Francisco lo vive y explica, es medio para el espíritu. La dimensionalidad de la vida se alia con nuestras pocas fuerzas para que nos dediquemos a una dimensión y las otras sean como sus criadas. Al comienzo de esta obra dijimos que la vida tiene tres sentidos y cuatro dimensio-

nes, pero vivir en las cuatro con igual intensidad es imposible, por eso nos aposentamos en una y pretendemos ampliarla con las demás, ella misma parece que tiende a hacerse omniabarcadora: el espíritu cree que no existe más que él, y lo mismo las otras; cada una tiende a invadir el campo de las demás; hay un terreno común: espíritu práctico, erótico y artístico, como hemos visto. Las bienaventuranzas son espíritu práctico, que se vale de la praxis para acrecerse. Para un santo lo primero es el espíritu y el amor está a su servicio, de lo contrario sería enemigo, como le sucedía a María José, que su praxis era contraria de su arte. Como el deísmo necesita deificar para así tener un Padre extraordinario que se lo dé todo y ellos no ser más que pedigüeños, hace de Jesús un ser sumo bien que tiene la santidad como naturaleza y la va regalando sólo por su bondad, pero eso es irreal; en la persona religiosa el amor sólo es medio. El espíritu es vida, pero la dación y recepción en que consiste me sirve para las demás dimensiones sólo si las vivo desde él. Si María José se daba a los pobres perdía la intuición pictórica, quien se dedique al amor de los demás pierde el recogimiento místico, a no ser que ame desde el espíritu, que el amor sea ejercicio de no extrañamiento; sólo así podemos decir que una dimensión vital rebosa y rebasa; la sencillez alcanzada en la oración sirve para la praxis siempre que la viva desde el espíritu. Los santos, una vez alcanzada la unión generalmente se entregan a gran actividad: Jesús predicando, Teresa fundando conventos, pero es exclusivamente religiosa. El caso de Gandhi es diferente, se trata en él de praxis espiritual, no de espíritu práctico. Este problema de la extradimensionalidad del espíritu —desde su concepción ingenua y panteísta— preocupaba al *gurú*: «Las almas completamente despiertas están por encima de la virtud y el vicio. Comprenden perfectamente que es Dios quien lo hace todo; y cuenta la anécdota del monje que, por interceder en favor de un desconocido apaleado es golpeado también él; los compañeros que lo están cuidando le preguntan: 'Reverenciado señor, ¿quién os está dando leche?' 'Hermanos —replica el santo con voz queda— 'aquél que me pegó, ahora me está alimentando'" (1 172). El santo no ve la enajenación o muerte de su agresor, porque está libre de ella, el que antes me pegó y el que ahora me da leche son para mí el mismo porque de la misma manera que he recibido lo uno recibo lo otro. Éste es el amor de los enemigos en el sentido que decía Franciso, en el místico. La sencillez aprendida en la oración le ha valido al monje para no enajenarse en la praxis. El amor del santo esta limpio de todo extrañamiento, por eso ha podido entrañarse con la víctima y no enajenarse con el verdugo, porque ya no sabe ver la muerte. Somos vida los demás y yo, todo es vida, incluso la maldad lo es, no hay otra cosa, la muerte sólo es un oscurecimiento momentáneo al que no le damos importancia, esta es la doctrina del *gurú*, en contra del brahmanismo: «En el templo de Kali hallé que la Madre misma se ha vuelto todo, aun los perversos" (2 58). ¿Podemos considerar a ese monje como un bienventurado jesuano? Lo golpearon porque amaba al que sufría; el agresor lo golpeó y él no se enajenó, porque también lo amaba a él, pues el espíritu le había liberado del extrañamiento, lo había humanizado, lo había hecho sencillo: «Después de alcanzar a Dios un hombre se vuelve como un niño" (3 353).

Tanto en el rabí como en el *gurú*, la religión lleva al amor —práctico—, están juntos, pero en las bienaventuranzas la praxis —los que lloran, lo que padecen persecución por la justicia, etc.— me lleva al espíritu y aquí, al revés: 'Bienaventurados los que son del reino de los cielos, porque de ellos es la pobreza de espíritu'. En las bienaventuranzas, de la praxis al espíritu; aquí, del espíritu a la praxis:

Rabí: praxis $\longrightarrow$ espíritu *gurú*: espíritu $\longrightarrow$ praxis

juntando ambos movimientos, obtenemos de las dos implicaciones lógicas anteriores, la equivalencia

praxis $\rightleftarrows$ espíritu, o la paridad praxis/espíritu

Esto sólo puede suceder en la inmanencia, en la que la praxis potencia al espíritu y éste a aquélla; en cambio en la trascendencia

praxis $\longrightarrow$ espíritu; pero no espíritu $\not\longrightarrow$ praxis

pues mis obras buenas me alcanzan el cielo, pero el cielo no me consigue obras buenas, por lo cual el movimiento no es posible, pues la dación se cansa, desfallece, duda, se extraña de tanto esfuerzo unilateral.

En el rabí la praxis alcanza el espíritu: si no os volvéis como estos niños no alcanzaréis el reino de los cielos; en el *gurú* el espíritu alcanza la praxis: «Después de alcanzar a Dios un hombre se vuelve como un niño" (3 353). La dación —única actividad que el agente puede considerar suya— está en la praxis en el rabí; el *gurú* habla de dos clases de santos, los que se santifican y no vuelven al mundo y los que sí lo hacen, y dice que estos son más importantes, él es de esos y lo mismo Jesús, habitan en los dos mundos, pero de manera inversa. El *gurú* se potencia en la unión espiritual para la praxis, en cambio en el rabí es la dación practica la que alcanza la santidad. Jesús apuesta por la dación mundana y el *gurú* por la dación espiritual, por eso su religión es extramundana; el rabí no puede prescindir del mundo y en cambio para el *gurú* es un regalo que él le hace. Son actividades complementarias, pero muestran la distinta valoración de la praxis por parte de ambos. Francisco sigue la senda jesuana de las bienaventuranzas, y Juan de la Cruz, el del *gurú*. El espíritu de Jesús es práctico, sin la praxis no hay espíritu, en cambio el *gurú* no necesita para nada la praxis, si el santo se vuelve al mundo es para favorecerlo. En Jesús hay una dependencia del mundo, él es del mundo, se santifica aquí; hay una apreciación de la praxis en un caso y un desprecio en la otra, podemos ver en estas dos actitudes las de la humanidad occidental y oriental; nosotros hemos hecho un mundo y ellos un antro inservible, nosotros estamos de acuerdo con el *rabí*. Hay una praxis —no toda, la espiritual— que me lleva al espíritu; otra —artística— que me lleva a la creación estética; otra —erótica—, al eros. La praxis se constituye así en la dimensión básica, a partir de la cual se generan las demás, a ella vuelvo siempre una vez terminada mi aventura en las otras. Es muy importante cómo sea mi praxis en vistas a la otra que me interesa. Como la praxis es histórica, el espíritu está en el mundo, es el reino de los cielos. La praxis es progresiva, en la que el presente transforma el pasado; en el que antes todavía no y ahora ya sí, progreso del que carece la circularidad tanto griega como india, cualidad de la cultura europea que proviene del judaismo como liberación. Este vivir el presente como algo más pleno se da en la doctrina del reino como inmanencia, no como utopía trascendente engañadora. El espíritu es ahistórico, pero la religión es histórica, porque cambia la praxis, hace nuevo el presente, porque se vive como culminación de un proceso histórico. Esta intromisión del espíritu en la praxis es

inconcebible en el *gurú*, de tradición cultural opuesta a la histórica y progresiva, que pertenece a una cultura femenina, ahistórica, regresiva, en la que no hay progreso: «Este mundo no es más que tu juego" (1 92), reza a su diosa. Su religión está unida al Eros, como hemos visto; también a la creación estética: «Si una persona sobresale en canto, música, baile o cualquier otro arte, puede realizar pronto a Dios" (2 94). La grandeza del *gurú* es su anchor en la oración, su ausencia de moralismo, se ancha hacia el eros y el arte; su limitación es su falta de compromiso con la praxis, que es lo que hace la grandeza del rabí: su amor por los desvalidos y la propiciación de la oración por el arrepentimiento. Jesús será siempre el consolador de los que sufren, aceptó la muerte e incluso la buscó para hacer de ella su mensaje. La praxis como transformadora de uno mismo y del mundo y su compromiso con la historia, el rechazo del ascetismo, de la actitud espiritualista con la deidad dentro de uno como alma extrañada del mundo. Jesús no puede concebir una religión que no esté unida a la praxis, la cultura occidental está marcada por esta concepción. Si dijo que su tiempo era el de la inmanencia del espíritu, con más razón podemos decirlo nosotros, hoy la trascendencia ha sido eliminada y la religión de la vida es la única que puede ser llamada del reino, porque es la única que es por entero la presencia y la inmanencia, pues la inmanencia no puede ser considerada una verdad intemporal, sino una realización presente: o es ahora o no es más que mentirosa utopía. Estos son los tiempos de la plenitud, en los que la praxís es trasformada por la religión, que la vivifica y no la trasgrede, el tiempo de la liberación de la trascendencia, el reino de la inmamencia. La vivencia del tránsito histórico, de que nos hallamos en la plenitud de los tiempos, de que lo anterior fue solo preparación podemos vivirlo ahora con más razón que entonces. Podemos abrir ahora las puertas de un futuro que no está en el trasmundo sino aquí y ahora; la trascendencia lo piensa acabado esperándolos; no, es ya el presente su otra cara: paridad e inmanencia. Los profetas y los apóstoles son el pasado; ellos siguen pidiendo que el reino venga a ellos; nosotros, con Jesús —abolida la trascendencia— no tenemos otra opción que realizarlo. Nos sentíamos aherrojados de pies y manos ante una trascendencia impositiva, siempre temiendo estar en pecado, muertos; ahora puede empezar a nacer una religión inmanente de la vida.

Capítulo cuatro
DAO ES VIDA

§ 27. *Vida y mundo*

«Quien conoce su masculinidad
y guarda su feminidad
regresa a la integridad del recién nacido»

(§ 28 C)

vida y representación

En la relación entre movilidad e integración, Lao llega más lejos que Heráclito, no sólo en cuanto al pensamiento mismo sino también en su expresión. El aforismo es demasiado limitado, un poco 'quiero y no puedo', le falta concreción y rotundidad, movimiento; no sabemos cuál era el engarce en Heráclito, en Lao se intenta alcanzar en el poema su completamiento. Sin embargo a sus poemas se les llama 'capítulos'; son las dos cosas, a veces una más que otra. El carácter de 'capítulo' le viene dado por su contenido filosófico, y el de 'poema' porque se vale de la intuición, por ejemplo:

> «Retornar al principio, he aquí el movimiento del *dao*.
> La debilidad, he aquí lo propio del *dao*.
> Las cosas del mundo nacen del ser (*you*);
> el ser nace del no-ser (wu) (§40A).

Este poema-capítulo condensa todo el pensamiento de Lao en sus dos conceptos básicos, el retorno y la recepción, desde el primer verso —más largo que los restantes— hasta el último —el más corto— hay un proceso que no sólo se representa con conceptos, también se nos hace vivir mediante una cierta relación entre ellos. Podríamos pensar que la disposición formal no es aquí fiable por tratarse de una traducción, pero su autor nos dice al final del prólogo: «Hemos procurado seguir con la máxima fidelidad —que a veces, es posible, nos haya hecho caer en la rigidez— el texto chino, incluida la puntuación original que no hemos modificado, salvo en raros casos»; por eso su versión nos deja ver mejor que otras su cualidad de poemario. Cuando uno habla de la propia vida, necesita hacerse también poeta, porque las representaciones no bastan para expresarla. En este caso, la forma ha convertido estos versos en contrasentidos —siempre con su poco o su mucho de dialéctica tensión, a lo cual sirve la progresiva concentración. Veamos otro —éste sí auténtico poema—, expresivo ahora por su extensión; en el que *dao* se relaciona con el desentrañamiento, su origen.

> ¡Oh soledad! ¿Cuánto tiempo durarás?
> Todos están radiantes
> parece que hubiera llegado
> la fiesta del Gran Sacrificio,
> como si fuese primavera

y estuviesen subiendo a las torres.
Yo soy el único que duda,
aún no se me ha aparecido ninguna señal,
soy como un recién nacido que todavía no sabe reír,
desasosegado, errante, como si no tuviera patria.
Todo el mundo vive en la abundancia, sólo yo parezco olvidado.
Tengo el corazón confuso y sombrío como el de un loco.
Los hombres de este mundo son muy lúcidos, tan lúcidos;
sólo yo parezco turbio.
Los hombres de este mundo son inteligentes, tan inteligentes;
sólo yo parezco encerrado en mí mismo,
agitado, ay, como el mar,
dando vueltas interminablemente.
Todo el mundo tiene propósitos;
sólo yo permanezco ocioso como un mendigo.
Soy distinto de los demás;
para mí, lo más importante es buscar alimento en el seno de la Madre» (Lao §20D).

Comienza en la soledad, va pasando a la ironía y acaba en el confortamiento; parece un salmo, pero no se trata de una súplica haciendo poderosa a una deidad inventada, aquí el activo es el agente, no es pues una oración, pero tampoco sólo una reflexión. Su fondo es la angustia del buscador y la forma, un proceso opuesto al anterior, el tránsito es la moción final, el último verso se extiende para mostrarnos, no representativamente, que la vida, la Madre, —¿por qué le llamarán 'el *dao* o 'el tao', si en chino no existe el género gramatical? Nosotros preferimos 'la *dao*' o sin ningún articulo— me acoge. Su definición —en el sentido de hacer nítido algo— es:

Fondo:	del extrañamiento al entrañamiento;
forma:	contramotivo re 6º vuelto;
ligazón:	1 propic. 6 tránsito.

Vamos a comenzar la investigación por *el primer poema* del *Lao zi*, que es «el fundamento teórico de toda la obra" (Wil 215), en cuanto al fondo y también en cuanto a la forma. Disponemos de cuatro versiones, tres directas, la de Preciado, que hemos llamado 'A', la de Elorduy, que llamaremos 'B' —también del *Zhuang zi*—y la de Suárez —necesitábamos también una mujer— que llamaremos 'C; tenemos además una cuarta indirecta, pero avalada por la calidad del autor, Wilhem —traductor y comentador también del *I ching*—, que llamamos 'D'. Hemos elegido de guía la A, pero seguimos la numeración corriente. Pero la forma nos indica cómo lo más adecuado al fondo —y es lo que hacen B, C, D y otras versiones que hemos consulado— una primera estrofa conestante, como introducción; las segunda y tercera contrastantes por el conflicto que hay que resolver, y la última como la solución, absolutamente conestante: para ello es necesario corregir mínimamente A, quedando así su vesión del poema entero:

a) El *dao* que puede expresarse,
no es el *dao* permanente. =
el nombre que puede nombrarse,
no es el nombre permanente.

b) Lo que no tiene nombre (wu ming),
es principio *del cielo y de la tierra*. +
Lo que tiene nombre (you ming),
es madre de los seres todos.

c) Por eso la permanente ausencia de deseos (*wu wu*),
permite contemplar su esencia escondida; +
la permanente presencia del deseo (*you wu*),
sólo deja ver su limitada apariencia. +

d) Tienen entrambos (*wu, you*) el mismo origen,
diferentes nombres de una misma realidad. =
Misterio de los misterios,
puerta de la multitud de maravillas" (*Lao* §1 A).

Aunque abstracto, por filosófico, este poema es también un rondel. La base de esta manera de poetar es el 'paralelismo' o *pareo*: de 'parear', 'formar pares de las cosas, poniéndolas de dos en dos'. Se divide la frase en dos miembros y se le empareja a cada uno otro similar; pareo es ir y volver, versión y reversión; es a fin de cuentas ritmo, que siempre es de algún modo permanencia; cuando dos están clavando, golpea uno y golpea el otro, y el golpe del primero pide y hace más fácil el del segundo; el ritmo es siempre pareo, lo impar es arrítmico, por eso el rondel lo huye. A esta versificación se le llamó siempre 'paralelismo', que es un nombre geométrico inmovilizador; además no se puede decir 'paralelar', aunque se debería, para indicar la parálisis a que nos reduce: un poema es un proceso, es movimiento; la mala elección del término ha hecho imposible la investigación sobre el asunto. El rondel parea el lenguaje porque así humana lo que dice, la humanidad es siempre dual, parear es humanar. El pareo suspende, no tiene prisa en llegar a la meta, parte en dos el camino y de ello se vale para con-sentir o contra-sentir o di-sentir; ofrece una mitad y después la otra, mostrando su semejanza, su contradicción o su diversidad, para que las veamos bien. No le interesa la objetividad, es un estilo introvertido, busca el sentir, la belleza, encandila, fascina, facilita la memorización; la versifición *seguida* también se vale de la rima y la cadencia, pero son recursos meramente externos; con el rondel el discurso sale y regresa, el primer hemistiquio rompió una quietud, el segundo la restituye a un nivel más alto. Vale para la síntesis y para la adición, en la que cuando ya tiene la pareja y vuelve, puede mantenerse en la restancia, como en un planto o en un rezo, o ascender o descender como hemos visto en los rondeles anteriores, o jugar a decir sin ton ni son, como hace a veces la poesía moderna; también puede hacer algo que yo sólo he visto en el *Lao zi*, que es rondar primero conestando, después contrastando y después desestantando— Colocamos los formantes a la derecha y en la izquierda señalamos las fases del movimiento:

Prop. «Un letrado superior oye hablar del *dao* =
y puede ejercitarlo con dedicación.
Un letrado mediano oye hablar del *dao* +
y tan pronto lo guarda como lo deja.
Tran. Un letrado inferior oye hablar del *dao* x
y estalla en risotadas. =
Si no se riera de él, no podría ser tenido por el verdadero *dao*» (§41 A).

A Lao le interesa destacar el aspecto absurdo de *dao* —también a nosotros, por eso he optado por la versión con 'd', que nos recuerda 'dada'—, parece que le gustaba que los filisteos lo convirtiesen a él mismo en payaso; para hacernos ver esto, hace un tránsito impar en lo que iba discurriendo par. Vemos así la forma poética muy activa, arreglándoselas para hacernos vivir cosas sin representarlas; generalmente la forma aparece supeditada al mensaje filosófico, como la chica desnuda junto a la lavadora en la propanganda, pero eso no sucede aquí. El primer poema es, pues, ron-del, forma a la que son aficionadas la poesía china y la galaica, lo que muestra tanto la universalidad de las formas poéticas como la feminidad de ambas culturas. A lo largo de toda la obra hemos estado diciendo que la filosofía es representación, y ahora nos encontramos con que el maestro Lao nos hace decir lo contrario. No se trata aquí de poesía que tiene de contenido la filosofía; se intenta, y a veces se logra una filosofía, como si dijéramos cantada y bailada. La forma filosofa, y lo hace muchas veces mejor que la representación, que se torna más bien como lo inútil. Nosotros pensábamos que la poesía sólo podía ser lírica y dramática; pues no, también es filosófica. La conestancia y la contrastancia no son representación, si nos servimos de ambas estamos empleando la intuición para filosofar; Heráclito lo hizo también con sus aforismos y Jesús con sus parábolas, pero aquí hay una ambición mayor, la filosofía es fondo pero también es forma. Volviendo al primer poema, en a) el primer pareado es un contraste y conesta con el segundo, que también lo es; se trata, pues, de un conaste de contrastes —forma— que filosofa pareando: todo lo que es representación no es vida, se desecha la representación como modo de filosofar; en el movimiento del poema a) es preparación, nos informa de que sólo en la norepresentación está la vida. En b) el primer pareado es un contraste y lo mismo el segundo y los dos contrastan; se trata, pues, de un contraste de contrastes, que filosofa: la no representación es vida, la representación no lo es; el primero es la dualidad cielo/tierra, el segundo son los seres del mundo; dualidad separada de wu y *you*, no-ser y ser. En c) se trata asimismo de dos contrastes que, a la vez, entre sí contrastran, es decir, contraste de contrastes, que filosofa: es vida el entrañamiento, no lo es el extrañamiento; dualidad separada de wu y *you*, no-ser y ser. En d) el primer pareado conasta todos los contrastes anteriores, conaste de contrastes, que filosofa: vida y mundo, entrañamiento y extrañamiento son lo mismo; igualdad de wu y *you*, de ser y no-ser. Nos encontramos, pues, con que la representación es vida —que es lo contrario de lo que se afirmaba al comienzo—, porque el entrañamiento precede al extrañamiento. El pareado final se asombra y además promete cosas más admirables. A lo largo de todo el poema el dos está en el fondo y en la forma, desde el comienzo hasta el final, al principio como dualidad y al final como igualdad. Formalmente es a) *concontramotivo* re so b) contra, c) contra, d) con *vuelto*; un rondel muy formado y muy fondado, la belleza y la verdad hermanadas, se produce así una simbiosis filosófico-poética, es como si uno pudiese tocar filosóficamente el violin o filosofar 'violando'. El pensamiento va creando estéticamente, se hace melodía y ritmo. De esta manera busca el movimiento, que es esencialmente la vida, y por lo tanto *dao*, «lo supremamente móvil" (*I* 392), que literalmente significa 'camino', pero, como en el machadiano, se hace al andar: «en buen caminar no hay carriles ni huellas" (§27C), se camina desde uno mismo, somos lo que permanentemente se engendra y permanentemente se transforma, niñez, juventud, vejez; pero la cualidad fundamental de este movimiento es el ritmo, por eso *dao* se

acoge al fluir de la naturaleza, al retorno de las estaciones, en pareo constante: la una se junta a la otra y —después de una pausa— a la otra y a la otra. Por eso le parece a Lao el rondel su mejor medio de expresión, pues es progresión que retorna o retorno que progresa. Veo remar en el lago a un chico y a una chica, él de movimientos enérgicos, angulosos; ella, con un movimiento reposado y rítmico; el avanza más, a ella no le importa quedarse rezagada; así es el movimiento de la vida. El rondel, como ella, progresa versando y reversando, alcanza el tránsito así, y así también sosiega. El progreso queda englobado en el retorno, no al revés; somos esencialmente nacimiento y retorno, progreso y retorno y decadencia y retorno, dación y recepción, masculinidad y feminidad, y es lo segundo quien da el ritmo a nuestra existencia, que de lo contrario se convertiría en un absurdo desvivirse. Esto nos enseña Lao con su pareo filosófico, que el movimiento es la vida, pues lo fijo y quieto es extrañamiento y muerte, y que en este movimiento, como en el del rondel, hay siempre un avanzar y encontrar siempre lo nuevo, y un volver a lo que habíamos dejado, y por lo tanto vivir es hacer nuestras todas las transformaciones, sería una estupidez oponerse a lo que somos, las que nos acrecen y las que nos disminuyen, la vida es transformación constante, ni buena ni mala, transformación, también risas y llanto y oponerse a ello sería extrañamiento mortuorio. En todas ellas hay lo nunca vivido y lo ya conocido, la aventura de lo nuevo y la dulzura de lo familiar, la excitación del progreso y la paz del retorno. Nunca se fosiliza en un estado, sino que avanza y vuelve al entrañamiento, dejando atrás las cascaras vacías y muertas. Meterse en el corazón mismo del constante progresar y retornar, eso es *dao*.

Para intentar comprender a) nos es útil saber que su forma es *síntesis* conestante, que el segundo pareado dice lo mismo que el primero matizándolo de manera diversa. Tendremos también que concretar un poco más el significado de algunos términos; 'respecto al 'expresarse' del primer verso, la primera edición de A le añadía 'con palabras', con lo cual indicaba que quiere decir 'representar'. 'Permanente', el §37A comienza: «El *dao* permanente...», y el §37B: «El Tao en su ser habitual...», que entendemos como 'el *dao* auténtico', 'el *dao* mismo', En cuanto a 'nombre' y 'nombrar' lo consideramos sinónimo de 'representar', nos autoriza a ello la forma conestante y además el comienzo de §32A, que dice que tener nombre es ser avasallado. Por otra parte, §1C comienza: «el curso que se puede *discurrir* no es el curso permanente», mostrando a *dao* en su aspecto móvil; coincide con el hecho de que el movimiento *mismo* no se puede representar, sólo se puede vivir; por ello, a) equivaldría a:

> «El *dao* que puede ser representado
> no es el *dao* auténtico.
> El movimiento que puede representarse
> nunca es el movimiento mismo».

Dao es representable, todo lo es, por lo tanto no puede hacerse cuestión de esto. El problema está en la relación entre la representación y lo representado, que por el hecho de tener la primera no tengo lo segundo. Lao quiere alcanzar la movilidad misma y se encuentra con que su representación es ajena a ella, tanto respecto a *dao* como a cualquier vivencia. Su intento es el afán, que antes hemos visto en Hegel y Nietzsche, de alcanzar la vida misma; pero él considera que puede

lograrse, de lo contrario no se hubiese puesto a escribir su libro. Nosotros en este nuestro hemos entrado por el aro de la representación, porque pensamos que la filosofía sólo puede ser representativa, yo he dividido mi existencia laborante en dos y en una la vivo poética, erótica y místicamente lo que en la otra represento: él es más osado, menos conformista. Hemos tenido que ir penosamente bregando a lo largo de este libro para intentar alcanzar una representación que acertase a decir qué es la vida; él la alcanza directamente en el pequeño y genial *Lao zi*. Ahora, ya al final de nuestro camino, iremos detrás de él viendo cómo lo ha conseguido, para intentarlo también nosotros. Hemos logrado saber que la vida es movilidad dual, pero eso no es más que un rótulo. La vida misma es vivirla; de acuerdo, pero vivir es movilidad dual. Sí, pero *ser* movilidad dual no es vivir, no es más que ponerle un nombre al vivir, para que yo mismo la entienda y sea comprensible también para los demás. Cuando le estoy poniendo el rótulo estoy viviendo, pero no por el rótulo mismo sino por mi actividad rotuladora, que es movilidad dual dativo/receptiva, pues tengo primero que ver en donde pongo la escalera, ver qué clavos me pueden servir, etc. —recepción— y después ponerme a la tarea —dación. Una cosa es lo que hago y otra su representación: el *estoy hacien*do y el *es*..., que siempre me lleva al *yo soy*... Representar la actividad —acción/pasión—, ya en la praxis, y no digamos en el arte, el eros o el espíritu, nos la paraliza; pero hay una representación inherente o inmanente de la cual la praxis no puede prescindir, porque es la raíz misma de ella, organiza el mundo: este bolígrado, al representarlo le señalo obligaciones con respecto a mí, o si digo 'mi jefe', poniéndome a su disposición. Con la representación sabemos a qué atenernos, domina y hace el mundo; pero hay una segunda que representa la primera que es la paralizante, cuando miro que lo que estoy haciendo es 'rotular', que tengo que subir por la escalera con más cuidado, etc. Cuando clavo, mi actividad es vital; cuando me represento que estoy clavando es representativa; esta segunda y no la primera es la que hace la praxis extraña. La acción/pasión misma es única, no se puede programar, siempre sucede de manera diferente a como uno preveía; la representación siempre es la misma, inmóvil condiciona aquella movilidad, por medio de un 'es' pretende paralizarla. La vida existe pero no es, una cosa que no 'es' no es nada: eso es la vida, por eso la filosofía se mueve en un terreno resbaladizo queriendo representar lo que no es ni A, B, etc. La vida es movilidad dual: A; la vida es Dación/recepción, B; La vida es pues A, B, etc. ¿cómo dices que no es? Pero es que al decir 'la vida' ya estamos representando, y de esa representación decimos otras. Pero 'la vida' no es mi vivir, que es sólo vivencia, que no 'es'. La mesa existe y es: con patas tablero; las cosas en la praxis no son otra cosa que ser. Pero la praxis misma deja de ser vital si también 'es'. La vida que representamos no es la vida misma, ni está debajo de la representación esperando; debajo no hay nada, representar es una manera de captar la realidad; ya hemos visto que 'lo mismo' puede ser representado, sentido intuido, y contemplado. La representación se opone a la vida no como una persona y su foto, de modo que con respecto a algo pueda vivirlo o representarlo: Lao lo vive, nosotros lo representamos. Mejor es decir que él se vale en gran parte de la intuición y nosotros sólo de la representación, él se acerca más a la vida misma, sugiriéndonosla o despertándola como en el arte; nosotros estamos más alejados de ella, pero podemos ser más exactos al movernos en el plano analítico de la representación; en este libro sabemos con más exactitud qué es, pero la vivimos menos que en el suyo. A él el 'ser' no le

importa mucho, se conforma con aproximaciones: «No sé de quien es hijo|pare-ce anterior a dios" (§4A); «su nombre desconozco,|la denominan *dao*" (§25A). Como no sé qué es la llamo así; aunque también podría entenderse: 'puesto que no hay representación posible que pueda captar la vida misma, nos servimos de una representación cualquiera'. Lo que él llama '*dao*' nosotros podemos llamarlo con más razón 'vida', considerándola como movimiento dual, pues eso es lo que es realmente, lo que se vive, aunque se puede vivir sin saberlo y ello tiene la ventaja de hacernos la vivencia menos representativa. Lao aborda la vida desde la sencillez, se identifica con el pueblo, que «lo emplea (*dao*) día tras día y nada sabe de él" (*Ta Chuan* 5 3, en I 386). Pretendía aumentar la vida, no cargarse con más representación, de esto tenían ya entonces demasiado. Porque la representación no sólo no me da lo que busco sino que puede además quitarme lo poco que tengo si interfiere en la vivencia. Es verdad que saber qué es la vida, o sea, la filosofía, tiene ese peligro, y no es necesaria para un infante que vive entraño, pero para nosotros es un mal necesario. «El que sabe (vive) no habla (representa),|el que habla no sabe" (§56A); sí, pero precisamente porque no 'sabe' tiene necesidad de la representación, para ver la causa, cambiar lo que le impida no 'saber'. Pero él cree que el mejor camino es buscarla directamente, la existencia entrañable, eso es lo que quiere filosofar sin intermedio de la representación; para nosotros la vida es más amplia. Cuando yo estoy clavando el rótulo, cuando comprendo que lo he hecho mal y lo corrijo, cuando bajo de la escalera y me alejo para ver el efecto, cuando me felicitan por el trabajo bien hecho, cuando alguien llega, lee y comprende, cuando llega el policía y me detiene: vida; pero cuando me siento culpable o cuando me alabo ante los demás, etc.: muerte. Sólo el extrañamiento mismo lo es; la representación, incluso la conciencia, tiene siempre algo de vida. Toda actividad es vital en algún grado, no sólo la entraña. La tarea bajo la mirada del jefe, es muerte sólo si me enajena. Lao sólo llama '*dao*' a la actividad exenta completamente de extrañamiento, a la entraña; nosotros podemos decir que hay vida también en la extraña, por ejemplo, dudo si estará bien hecho lo que hago, la conciencia interfiere pero sigue siendo vida. Caín en sus remordimientos es más morir que vivir, pero algo de vida habría en él; cuando Abel moría y él lo mataba: he aquí dos hechos completamente mortuorios. Por el contrario, hay una vida limpia de extrañamiento, toda ella acción/pasión, y eso es *dao*, vida entrañable. No importa cuál sea el nivel, siempre que sea integral. La acción sin pasión, fría premeditación, no lo es; la comunicación sin expresión, alienada o enajenada, tampoco, etc. *Dao* es movilidad dual integral. Ni los condenados del infierno cristiano ni los bienaventurados en el cielo cantando alabanzas a su dios son de *dao*, pues los primeros están enajenados y los segundos alienados. *Dao* es actividad no supeditada a nadie ni a nada, que mana de mí mismo. Este concepto, como el de 'vida', es por naturaleza inmanente, *dao* no es una deidad providente y sancionadora, es nosotros, nuestra acción y nuestra pasión, cuando son enteramente vitales; podemos verla como una deidad, es una manera de hablar que nos la hace más comprensible y también por nuestros hábitos deístas, pero no puede nunca dejar de ser inmanente, puesto que es mi propia actividad —erótica, práctica, artística, mistica— entraña. Es una deidad toda levedad y gracia, enemiga de la pesadez representativa. Voy por el parque, veo al jardinero, siento una contracción de extrañamiento, me va a distrar de mis pensamientos. Si viviese entraño esto no me sucedería, pero puesto que no es así, pido ayuda a esta diosa, y sólo imaginándomela,

el extrañamiento cesa. Zuang zi pone con frecuencia ejemplos del entrañamiento daoano tomados de la praxis cotidiana en los que se ve que es pura movilidad: «El artesano Chi hacía girar los objetos con las manos, y su arte era tan acabado que superaba a lo trazado con escuadra y compás. Fundíanse sus dedos con las cosas, y no era menester que su mente estuviera atenta. Veníale su habilidad de un espíritu recogido y libre de todo embarazo" (19 12), de su movilidad vital.

> «Como *fluye* constantemente
> no sabríamos como designarlo.
> Siempre *retorna* al No-ser.
> Es una forma sin forma,
> una imagen inmaterial (B: «la figura sin figura»).
> Es el caos oscuro (B: lo «claro-oscuro»).
> Al mirarlo de frente, no vemos su rostro,
> al seguirlo, no vemos su espalda» (§14D).

En la movilidad está la causa de que no podamos representar la vida, de que no podamos decir de ella que es A, B, etc.; si pudiésemos, en lugar de permanecer en ella, nos quedaríamos en el A, B, etc. Si ante lo que se está viviendo no somos capaces de ponerle un rótulo, es porque estamos en la vida misma: Eros, praxis, arte o espíritu entraños, *dao*. Por lo tanto la movilidad dual que es la vida no es movilidad dual, si es vida no es representación; lo que hace que *sea* vida es el que *no sea* representación; el ser nace del no ser. La vida no es 'no-ser' porque el no ser no es; tampoco es 'ser', porque todo lo que es, es a causa de la representación, y representar es negarse a vivir; *dao* es el *paso* de lo uno a lo otro, pura movilidad.

Lao dice esto representativamente en los tres primeros versos, también él se sirve a veces de la representación, aunque sólo sea para negarla; en los restantes se vale de la intuición. El sentimiento que nos produce la lectura de estos contrasentidos es de desconcierto real, no representativo; es tan imposible que una forma no tenga forma, etc. como que yo no sea yo. La razón no sirve para entender la movilidad en la que consiste *dao*. Primero se nos dice representativamente que no es representación y después intuitivamente que es intución. El retorno al no ser se nos confirma intuitivamente: es figura que *no es* figura, la estás viendo y deja de verse, es lo claro que se oscurece, mirándole la cara no se la ves, yendo tras él desaparece su espalda. Es muy diferente intuir a representar, en el primer caso hay un sentimiento de absurdo y de imposibilidad que es vivencial, y en el segundo hay tan sólo entendimiento. La intuición me zarandea, me introduce en la realidad; la representación es conformista, todo lo justifica, con ella estamos en el mundo de lo apagado, de lo inerte. Este arrancarnos de la representación mundana y meternos de golpe en la vida que propugna Lao lo aprendió el budismo zen: «Cuando Cho Chou oyó decir a Nan Chuan: 'Tao no es asunto de conocer o no conocer...' inmediatamente quedó iluminado" (Chang 47). Rompió con el mundo de la representación y sólo entonces alcanzó el espíritu. Que la relación entre la intuición y el recogimiento espiritual es íntima podemos verlo en las oraciones, en las que no sabemos si la paz —la real, no la representada por la palabra 'paz'— nos viene de los conceptos religiosos o del proceso, de lo que tiene de arte la propia oración. Una oración tiene un movimiento del que carece la representación, mi emoción va en ella aumentando, y esto no le viene de los conceptos —vale cualquier deidad como destinataria— sino de la propia oración. En ella están juntos el

arte y el espíritu como en el entrañamiento primordial, porque no es más que un remedo de él. Igualmente, *dao* no es arte ni espíritu sino algo que está en el origen de ambos —también del eros y la praxis—; hay un vivir entrañable y eso es *dao*. La vida en su simplicidad, en su origen, antes de dividirse en ramas: «Tao... es innominado. Tenue es en su tronco —en su unidad primitiva" (§32B); «es la simplicidad sin nombre" (D). Existencia entrañable, en el tronco y también en las ramas. Es una vivencia que ninguna representación puede captar, porque es totalidad y movilidad. La representación es analítica, tiene que ir fisgando aquí y allí; la vida, tanto la del arte como la del espíritu es totalitaria. Ambos pretenden quedarse en ella gozosamente, no cogerla para manipularla. La intuición es relación y el espíritu recogimiento, dos cosas completamente distintas, pero la uno me lleva fácilmente al otro, pueden andar mucho trecho juntos, aunque al final nos conduzcan a metas diferentes. Por definición la intuición consiste en relacionar A con B sin deducir de ellas dos C; se queda en A y B, etc. En ella el fluir de un acontecimiento es mostrado sin intentar hallar qué es, sin ningún 'es': se queda en el acontecer mismo. Es placentera porque no tenemos que adecuar nuestras vivencias a ningún concepto. Cuando yo estoy cansado de este trabajo, oigo música o saco mis poemas y entonces mi mente se gratifica y me lo agradece. Representar es adecuarse a un concpto; intuir es entregarse al fluir de lo que surge. Esto es lo que Lao llama *dao*, y lo hace de modo también intuitivo, sin tener que decir qué es; no como nosotros, que estamos diciendo ahora que *es* intuición. Nosotros hemos basado nuestra búsqueda en la vivencia subjetiva y hemos intentado representarla; para Lao es también la vivencia subjetiva pero no analizada representativamente, sino tal como se vive; no traducida al idioma de la representación, sino en su lenguaje original. Traducir al lenguaje una vivencia sin representarla, tal es el cometido del arte, lo mismo que el del *Lao zi*. La cultura china es básiamente intuitiva y estética, en su lenguaje, en su escritura, en sus costumbres; por eso es sutil, gozadora de la realidad, no esclavizándola; la intuición es para ellos la forma suprema de inteligencia; su religión tiene tanto de intuición como de espíritu, se parece en esto a la griega, regida sobre todo por la belleza, al contrario de la judía y de la india, moralistas. Por eso la filosofía taoísta es intuitiva, como lo son los *koan* del zen, que buscan la sorpresa y juegan con el absurdo; pero eso es arte, no espirítu. Ambos rompen con la cadena de representaciones, nos dejan a la intemperie, no de manera representativa sino real. Porque la representación es el reino de la irrealidad y de las sombras, siempre estamos alejados de la vida en ella. Lao pretende que no salgamos en el *Lao zi*, quiere hacer una filosofía de realidades, no de fantasmales verdades, por eso se vale de la intuición. Expresamente habla de la forma estética como medio de remediar la irrepresentabilidad de *dao*: «Los buenos letrados de la antigüedad eran sutiles, profundos e ininteligibles. Porque eran ininteligibles les era forzoso usar comparaciones" (§15B); helas aquí. Los entraños son:

> «Frágiles,
> como el hielo a punto de fundirse.
> Simples,
> como un leño.
> Turbios,
> como aguas fangosas.
> Amplios,

como un valle.
Las aguas turbias se posan,
y se aclaran poco a poco.
Empieza a moverse lo que está en reposo
y lentamente va creciendo» (A).

La verdad captada por la intuición no mata la realidad para hacerle la autopsia; es vital, gozosa, humana, unida a la belleza; tiene la capacidad de captar lo impalpable, lo no observable, el matiz, lo irrepresentable. En este poema se pretende sugerir el comienzo de una vivencia por medio del comienzo de otros movimientos igualmente tenues y delicados, de esa manera me puedo figurar cómo es el de *dao*, y eso es todo lo que puede decirse. El propio poema me mueve de una manera similar: es formalmente también rondel: *ante* —metáfora— *con* —busca la semejanza— *motivo* —primer pareado— *so vuelto*, o progresivamente aumentado: se inicia con versos cortos, y al ir haciéndose más profundo por ser mayor la masa a mover, también las imágenes.

Este es el camino elegido por Lao para exponer su filosofía: inteligencia no discursiva, intuición: «El saber no es erudición|el erudito nada sabe" (8lA); su búsqueda es intuitiva, vivencial, su filosofía es goce, búsqueda de lo impalpable, no habla a la representación sino a la vivencia fugitiva, apenas aprehensible, que no se puede obtener por la razón, una apisonadora comparada con la intuición leve como la brisa; *dao* no puede entenderse por la razón, para ella no es más que ilusión o un espejismo. Si no 'es', si no es ente, no puede ser objeto de la filosofía como ontología, que no es capaz de coger a *dao* en su red. La filosofía se convierte así en arte de decir la vida, una exposición de impacto intuitivo. Al emplear la intución en lugar del razonamiento, las verdades adquieren una prestancia que no puede ni soñar la pedestre representación. Podemos comprobarlo en esta obra, los poemas más intuitivos no sólo son más filosóficos sino también más poéticos. La filosofía con la intuición adquiere la categoría de fondo poético. La forma no sólo sirve para resaltar, hace que la filosofia sea vida. En este arte de hablar de la vida, ésta queda atrapada más que en lo que se dice, en el mismo arte:

«Insípido,
sin ningún sabor.
Lo miras,
y no lo ves.
Lo escuchas,
y no lo puedes oír.
Lo usas (D: «actúas con él»)
y no lo puedes gastar (C: "y no se agota")» (§35A).

integración sexual originaria

Se niega la representación, que nada nos aclara, tan solo sirve como una sucesión de frustraciones, propicitorias del hallazgo final del que tan sólo se sugiere su inagotabilidad. Formalmente es otro rondel: *antecontra motivo sovuelto*. En la nada de la representación nace ingente la vida.

Hemos visto que *dao* es movilidad u hondor; que también es anchor o integración lo vemos en el apartado b); habíamos modificado A con arreglo a los otros

tres, que son:

B: «*Sin nombre* es Principio del *Cielo y de la Tierra* y con nombre es la Madre de los diez mil seres».

C: «Sin nombre es el origen del cielo y de la tierra. Con nombre es la madrede todos los seres»

D: «El *'No-ser'* es el comienzo de *Cielo y Tierra*, y el 'Ser', la Madre de los seres individuales».

En los tres se hace a *dao* origen de lo vital y de lo representativo, y se da preminencia a lo primero; esto es lo que no hacía el texto A, que no salía de lo mundano. Diferenciar la vida del mundo es la intención de Lao, como también la de del discípulo: «Atiénense unos al *ser*...; otros al *no-ser* se atienen, los amigos del *Cielo y de la Tierra*" (Zh 11 5); son opciones opuestas y *dao* es las dos, la vital y la mundana, pero en el primer caso enteramente vida y en el segundo mediatizada; a nosotros nos importa ahora la primera. Tenemos que indagar la naturaleza de *dao*, y ésta es la pregunta fundamental: ¿Es relación o sustancia? Si lo primero, el taoísmo es un vitalismo; si lo segundo, es un deísmo. En el texto A está confusa la fuente; en B y C se opta por la relación, pues el origen de dos seres complementarios tiene que ser la complementariedad, y en D se aclara definitivamente, pues 'No ser' no puede ser sustancia de nada. Veamos si otros textos lo confirman.

«El curso (*dao*) es vacío que mana» (§4C), es decir, integración, recepción que da, recepción que se hace dación; parece que sólo es recepción, pero es también dación, manantial.

> «Quien conoce su masculinidad
> y guarda su feminidad
> regresa a la integridad del recién nacido» (§28C).

Constantemente dice Lao que la sencillez, «el tronco sin desbastar» es *dao*. En cuanto al discípulo: «Comprender claramente la virtud del Cielo y de la Tierra es lo que nombran la gran raíz y el gran principio" (Zh 13 2). «Armonízanse Cielo y Tierra en su no-actuar, y los millones de seres se transforman" (18 1). Prosigamos con Lao:

> «El espacio *entre* el Cielo y la Tierra es como la bolsa de aire de la flauta (gaita); vacío, pero no desinflado; cuanto más se agita más emite" (A: «vacío, no queda exhausto»; «en movimiento, exhala sin cesar » (§5C).

El gaitero es el cielo y la gaita es la tierra y *dao* es la música que sale del 'fol', cuyo aire parece no existir, pero es quien al oprimirlo hace la melodia. La existencia tiene lugar entre el cielo y la tierra, porque la vida —también la de la naturaleza— tiene lugar por su interrelación, lo vemos en las plantas, sobre todo ahora en primavera, y la integración no es otra cosa que la actividad de la savia y el curso del proceso vital. El cielo asoma al espacio, pero no tiene ningún interés en andar por él, pues es soleledad, prefiere estar con su amada tierra; ahora que sabemos

que no hay nada, el pobre cielo perdió prestigio y lo ganó la hermosa tierra. Lo mismo que en el entrañamiento primordial o en el coito, la vida no es ni el infante ni la madre, ni los amantes cada uno por separado, sino la música que entre los dos son capaces de originar, y que poco a poco se va haciendo menos absorbente por más libre, como sucede cuando en el entrañamiento se es capaz de alcanzar la unión, de lo cual puede ser imagen una rama de ciruelo florecida.

> «El *dao* del mundo,
> semeja *al que tensa un arco*,
> abaja lo que está arriba
> y levanta lo que esta abajo» (§77A).

El espacio entre el cielo y la tierra está vacío, pero es inagotable, cuanto más lo oprimes más sale de él. Cuanto mayor es el vacío entre el cielo y la tierra, más actividad será necesaria para que la integración sea posible, más actividad habrá que desplegar todavía si hay que salvar o romper alguna barrera de alienación o enajenación; es menester abajar y levantar. En el I Chin se muestra esto en el exagrama *T'ai*: «Cielo y tierra se unen; la imagen de la Paz». Heráclito habla también de la lira y el arco, como imágenes de *fysis*; le da, como hemos visto, más el carácter de paridad que el de solo integración: en el arco tenso, lo de atrás es 'lo mismo' que lo de delante, en la lira la tensión de la cuerda es 'lo mismo' que la nota dada; el fol de la gaita es sólo imagen de integración y unión y el arco tenso, juntándolos, lo mismo. En la imagen de Heráclito la importante es la flecha, su ida hacia atrás es su ida hacia delante; en la imagen de Lao lo importante es el arco. Podemos ver ya otra diferencia clara entre ellos: Lao opta por la analexia y Heráclito por la dialexia.'*Dao*' es comienzo, como *fysis*, no dios, que es fin, orden, teleología. El pensamiento de Lao y el de Heráclito hacen intútil el deísmo; Europa esta orgullosa de haber alcanzado en la Ilustración el ateísmo, pero estos dos grandes pensadores manteniendo la religión, consiguieron desactivar al dios. Entre nosotros el deísmo volvió, la inercia enterró el pensamiento ilustrado. Se habla de progreso y es verdad, pero los hombres de otros siglos eran más valientes pensando que nosotros, y es que nuestro deísmo, más opresivo que el suyo nos ha deteriorado. El momento de los presocráticos y del taoísmo filosófico es único: habían dejado el deísmo y trasladan la divinidad a *fysis* y *dao*, con lo cual mantienen la religión y se liberan del dios; en cambio nosotros, abandonamos la religión deísta y la sustituimos por la Razón, a la que no se puede orar, que es todo lo contrario del espíritu. Heráclito y Lao hicieron divina la movilidad natural y humana de la que formaban parte; al contrario del hombre de la Ilustración, conservaron y engrandecieron la religión, pues le quitaron el misarable sometimiento. Sólo en *fysis* y *dao* se salva la inocencia del devenir que pedía Nietztsche, el anuncio de la muerte de dios más de 2.500 años antes en el mundo jónico y en la antigua China. Fysis y *dao* son el esfuerzo de la humanidad en ambas culturas por liberarnos de la inmovilidad del deismo. El esfuerzo de unos hombres gigantescos que supieron llevar su pensamiento a la vida, vitalizándonos sin renunciar al espíritu. Heráclito y Lao son nuestros patriarcas y nuestros profetas, nos han ayudado a pasar del uno al dos, que es salir de la inmovilidad a la movilidad, de la tiranía a la democracia. Nosotros intentamos ahora que aquel trabajo ingente de ellos, ayudados de otros muchos de los que se nutrieron, no haya sido en vano. Estamos actualmente en

una posición similar, hoy podemos volver a concebir la vida universal desde la humanidad, como entonces con *fysis* y *dao*; ambos interpretaban a la humanidad cosmológicamente y al cosmos humanamente. Tanto *fysis* como *dao* no implican panteísmo, pues son una visión del cosmos y de la naturaleza que se hace desde la humanidad, en lo que hay de común, engrandeciéndola, pues así la vida se universaliza, en visión subjetiva o poética y mágica. Cuando decimos que muere el día o que nace una planta, estamos dando a la naturaleza cualidades humanas; no hablamos de nosotros sino de ella, pero desde nuestra condición humana; lo mismo si hacemos lo contrario. 'Fysis' procede de la magia, la primera vez que se empleó este termino (*Odisea* 10 302) está referido a los poderes de una planta; también *dao*, el texto mas antiguo en el que aparece, en un himno antiguo en honor de Heu-tsi, el Príncipe de las cosechas, «el poeta proclama que este héroe 'poseía la virtud (*dao*) de ayudar a la Naturaleza'; de conseguir hacer crecer todo lo que plantaba" (Granet *Pens* 209), de colaborar con el cielo y la tierra. Pero el pensamiento en tiempos de Heráclito en Grecia se había liberado de la magia, no así en la China de Lao, el taoísmo es una mezcla de animismo y filosofía, que nosotros consideramos como agencia, en cierto modo antestancia, pero también extensión de la vida a ella; la visión mágica es un aspecto de esta humanización. Consideramos pues a *dao* en toda la grandeza con que fue inventada, pero vista desde la inmanencia, la aceptamos tal como es, tan sólo le practicamos la reducción fenomenologica que la convierte en inmanente. Pues, como hemos visto en *fysis*, la naturaleza es vida aunque sea sólo en el nivel elemental; por lo tanto, no sólo es antestancia sino que es vida ella misma. Una rama de almendro florecida es integración vital como un beso del amante a la amada, sólo que al nivel más bajo. La magia vista desde la inmanencia es poesía, pero además la naturaleza es vida, por lo tanto la integración del cielo y la tierra puede servirnos muy bien para antestar la nuestra. La diferencia está en que los chinos *creían* que la integración natural influía en la humana, pensaban que cuando el cielo y la tierra no marchan de consuno, la humanidad sufre las consecuencias, concebían un nexo entre el macrocosmos y el microcosmos, que lo que pasaba en lo uno sucedía también en lo otro. El *I Ching* parte de esta relación, para lo cual establece unas imágenes de ambos e intenta su integración, y tiene por objeto averiguar esta armonía, valiéndose de la intución; dejándose llevar por ella, dice lo que le sugiere tal conjunción, así actúan los magos y los poetas, pero sólo los primeros creen en la trascendencia —como los locos— de sus intuiciones; pretende ser un medio para la praxis. Más que religión es magia: «Tu vida no es tuya, sino que es *la armonía* que te han confiado el Cielo y la Tierra" (Zh 22 4); y al revés: «Si los príncipes y reyes pudieran guardarlo (a *dao*)... el Cielo y la Tierra *se unirían para llover dulce rocío*" (§32B). Se trata de un vitalismo mágico: si el cielo/tierra, también dación/recepción; si cielo|tierra, también dación|recepción, y al revés, y si el cielo y la tierra tienen una integración determinada A, también la humanidad, y sí es C, lo mismo. Pero *dao* ¿cuál de las dos integraciones es? Las dos, que no son más que una: «Al tornarse el hombre parecido al cielo y a la tierra, no entra en contradicción con ellos. Su sabiduría abarca todas las cosas y *dao* ordena el mundo entero" (I 383). A veces parece que la trascendencia domina, pero no se trata de un deísmo, cielo y tierra no son dos deidades trascendentes, no les debemos acatamiento ya que ellos no se ocupan de nosotros: «El Cielo y la Tierra no son benevolentes, para ellos los seres humanos son como perros de paja" (§5A), la ética es asunto humano, no divino.

Con lo cual se nos hace ver que la única relación de la humanidad con la integración divina no es la súplica sino la imitación, por nuestra propia conveniencia. Se dice de un santo que «supo moverse con el espíritu del Cielo y de la Tierra" (Zh 33 5); sabía integrarse como ellos, no se trata de deidades que dan órdenes, que deciden por mí; es una movilidad dual, que yo puedo aprender, la doctrina de *dao* es relacionista o vitalista, el taoísmo es la integración de dos principios, el mejor templo es la naturaleza, integradora de cielo y tierra. Celestial/terrenal es el hombre y la mujer; el dios, considerado por encima de nosotros, es nuestro lado derecho. El mayor misterio no es el origen del universo ni la muerte, falsos problemas que nos hacen escaparnos de la vida: está en ella misma, es que seamos hombres y mujeres, todo el esplendor, todo el poder, toda la grandeza de la vida está en esta dualidad, que nadie mejor que el cielo y la tierra expresan. El cielo es el azul que nos rodea y nos abraza con el sol, la lluvia, las estaciones; la tierra abrazada por él ¿gira? No lo hace el sol alrededor, así es como vivimos las mañanas y las tardes, los inviernos y los veranos; lo que sabemos no es lo que vivimos. En todas las culturas ha habido la dualidad cielo-tierra, dioses celestes y telúricos, en todas el cielo ha sido masculino y la tierra femenina, incluso en Israel, en donde Yahvé se defiende de las asechanzas de las deidades eróticas, lo vemos en el Éxodo, donde por un momento vencen. Generalmente lo femenino, asociado a lo oscuro o inconsciente, fue sometido o reprimido; tan sólo en China esta dualidad se mantuvo nítidamente, incluso el deísmo de Confucio, que hace su dios del Cielo, y es moralista en el sometimiento de las tendencias naturales, es incapaz de abandonar el pensamiento dual, en el que se asocia su 'centro' a la integración: «Cuando el centro y la armonía han alcanzado su máximo grado de perfección, la paz y el orden reina *en el cielo y en la tierra*, y todos los seres alcanzan total desarrollo" (2 15). Dualidad que busca la totalidad en el entrañamiento, partiendo del azar como origen, vida *in stato nascente* en lugar de la deidad como destino. Estamos acostumbrados a ver el cielo como el trono de la deidad y lo miramos con mirada de Caín; los judíos eran un pueblo nómada del desierto, sólo podían mirar hacia arriba, el cielo los envolvía imponente, me doy cuenta cuando voy a la Mancha. Nosotros en Galicia vemos sólo un poco, lo demás es vegetación y montañas, sin embargo hemos adoptado como deidad la de aquel desierto, teníamos que, haberle dado nuestra verde tierra de compañera, se calmaría él y nosotros. Yo me he pasado los veranos subiendo la montaña desafiándolo; pero el cielo no es más que un infante que está sobre su madre o un amante en coito con la amada; es solo la mitad y no la más importante, si se agita la tierra todo se nos viene abajo pero él, tan espectacular, nube de verano. La divinidad de Lao no es el Cielo, pues queda emparejado con la Tierra y supeditados ambos o siendo ambos juntos *dao*: «Cielo y Tierra agotan el dominio de lo más grande" (Zh 17 1).

> «El *dao* engendra al uno,
> el uno engendra al dos,
> el dos engendra al tres,
> el tres engendra a los diez mil seres.
> Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*,
> cuyas energías vitales chocan para tornarse en *armónica unidad*» (§42A).

Esto parece un nuevo embate del sustancialismo, creíamos que lo habíamos vencido en §1, pero renace, para eso no hacía falta venir a China, de ese pasto

tenemos en nuestros pagos todo lo que queramos. No es verdad que el uno engendre el dos, o la vida; ella misma es el engendramiento o entrañamiento. Ni hay ninguna Vida que haga a las personas, no hay otra vida que ellas, sin ellas no la hay, la vida como deidad es consecuenca de su actividad. En el principio era la movilidad, que desde el comienzo tiene que ser dual para que sea actividad, si fuese 'uno' se estaría quieto, impasible como un dios. Si engendra al hombre y a la mujer es para dominarlos manteniéndose único, para hacerlos a su vez uno, extrañamiento, pues no puede hacer otra cosa que multiplicarse en 'unos' separados; el uno no engendra más que esterilidad; pero aquí no se dice que el origen sea el 'uno', sino *dao*, veamos: *dao* engedra el uno, si lo consideramos como entrañamiento, como dice §20: «para mi lo más importante es buscar alimento en el seno de la Madre», el uno sería este desentrañamiento, posterior al entrañamiento primordial y que lo alcanza finalmente engendrando el dos, entonces el primer verso diría que el entrañamiento engendra el extrañamiento. El verso segundo diría que a su vez el extrañamiento genera el entrañamiento; en el anterior reinaba el uno, éste segundo es del dos. El tercero y el cuarto son de nuevo del uno: quieren decir que el entrañamiento nos conduce necesariamente al ser, nos hace mundanos. Es la doctrina del retorno, si el dos no se hiciese tres no tendríamos posibilidad de salir de él, de hacernos mundanos, para poder regresar; el dos sin el tres sería cansancio e inmovilidad, el tres quiere decir todos los demás números, el cero no es nada ¿y el uno? Es el devoramiento, la conciencia, el anhelo, la soledad el extrañamiento, la muerte; pero es también la expresión y la creación del que está solo y para consolarse inventa mundos, el uno soy yo solo ahora inventando esta obra, es el hombre solo que busca desesperadamente a la mujer. El penúltimo verso regresa a la dualidad originaria, que aquí podríamos entender como genérica. Finalmente el último vuelve al uno pero no como la soledad del comienzo sino como integración, y podríamos de nuevo recomenzar el proceso. Un sentido similar al que proponemos es el siguiente, igualmente no-sustancialista: «Según la tradición taoísta, en los orígenes los 'hálitos' —que entre otras cosas encarnaban a *los dos sexos*— estaban *confundidos* y formaban un huevo, el Gran Uno, del que se separaron más tarde el *cielo y la tierra*» (Eliade *Tra* 424).

El aforismo anterior, —que no poema, pues el §42 está constituido por este y otros dos más todos independientes— ya que no por su belleza y profundidad como los anteriores es importante porque se habla en él del *yin* y el *yang*, con lo cual hace su aparición en el *Lao zi* la integración masculino/femenina genérica (unal) y sexual (dual), que es lo que venimos buscando en nuestro largo peregrinar desde el occidente extremo al extremo oriente. La mención filosófica más antigua tanto de *dao* como de su relación con los dos lados vitales está en el *Ta chuan*, pequeño tratado que pertenece al *I ching*: «un tiempo yin, un tiempo yang; un lado yin, un lado yang: allí está Tao" (en Gra 83). Tiene dos aspectos, uno sucesivo y otro simultáneo, nosotros vamos a ocuparnos ahora del segundo. De acuerdo con él, podemos definir *dao* como la integración yin/yang, como definimos la vida como la integración dación/recepción. Su origen es la comunión erótica estacional juvenil o maya en la China arcaica, en la que los chicos se situaban en el lado soleado de una ladera —yang— y las chicas en la de enfrente —yin—, separándolos una rivera. Ellos las incitaban con cantos:

> «Te lo ruego, déjame cogerte el brazo, hermana mía, mi hermana menor.
> No retires la mano; soy feo pero, cuando ponga mi mano en tu hombre, no

la rechaces.
Te lo ruego, deja el genjibre plantarse cerca del cardamomo.
Te lo ruego, deja el cardamomo plantarse al lado del genjibre.
Te lo ruego, déjame apoyarme a tu lado un momento, antes que tu marido.
Yo me aproximo; tú, muchacha ¡no te retires!
!oh, me acerco, no te apartes!» (Mas 223).

«Jamás la unidad del Universo podía ser sentida más perfectamente ni mejor... que en los instantes sagrados en que... se restauraba un orden total pensando en celebrar bodas colectivas, mientras el Yin y el Yang se unían también y comulgaban sexualmente... Las nupcias del Yin y el Yang lo mismo que las de los campesinos son visibles en el arco iris... La fiesta reverbera en él. Por eso está hecho de la unión de franjas de colores opuestos, sombríos y claros» (Granet 99). Vida y *dao* tienen el mismo origen, el entrañamiento primordial, la una en la infancia y la otra en las orgías primaverales. *Dao* es la integración yin/yang de las mayas en la que el yang suplicaba como el infante del entrañamiento, y el ying lo recibía, como hacía la madre primordial. Tanto para la vida como para *dao* no es posible encontrarle un nacimiento más tierno: conceptos filosóficos que no nacen de la cabeza del filósofo sino del más delicado entrañamiento, lo cual «hace del Yin y el Yang una pareja antitética y no obstante unida por la más perfecta de las comuniones" (207). Lo importante no es la recepción y la dación sino su integración. En aquel comienzo, yin y yang eran lo mismo que nuestras recepción y dación, pero después ambos conceptos olvidaron su origen y yin se quedó sólo como lo oscuro e interior y yang como lo luminoso y exterior. Comparándolos con los nuestros la primera cosa que llama la atención es la inversión vital, de la que hablaremos extensamente más tarde. Los hace semejantes a los nuestros principalmente su respectividad (Zubiri), nada es el uno sin el otro, se implican mutuamente. El actual yin es más limitado que la recepción, no tiene la adaptación ni la pasión ni la comunicación y el amor, ni la comunión y la totalidad. Es de la inmanencia sólo la mitad: la interioridad, se parece a la introversión que Jung hace principal característica de lo femenino. Pero además está lastrado con conceptos de muerte, oscuridad, pesadez; coge de mujer sólo el 'dentro' del 'hacia dentro', el movimiento se pierde; es un concepto estático, más útil para cosas que para la actividad humana. Las mismas limitaciones tiene 'yang': lo luminoso; le falta lo que lo hace, el salir de sí, que eso es la dación. Le falta la espontaneidad maravillosa, la acción, la expresión y la libertad, nada de esto tiene este yang, la unión y la potencia; alguna de estas cualidades están en él, pero viciadas por el hecho de que tanto él como su compañero son tan solo adjetivos, cualidades, al contrario de los nuestros que son sustantivos con actividad verbal. Pueden suplementar a dación y recepción en lo referente a cualidades de las cosas y situaciones; no se puede decir que la noche sea recepción, en cambio sí se puede decir que es yin, por eso las reuniones de los chicos y las chicas son nocturnas y las fiestas como Nochebuena y Nochevieja; también se puede decir que un partido de fútbol es yang y que su momento es de día; por de noche resulta penoso. A pesar del avance que supone filosofar con estos dos conceptos que nos permiten liberarnos de la sustatividad, están lastrados por un cierto masculinismo que hace de yang lo positivo y de yin lo negativo: esta es su mayor limitación. Se pretende explicar con ellos el mundo, pero el mundo tiene sus ministros y sus conceptos, el 'ser', que se dice de muchas maneras. El mundo se ha hecho crecidito y se rige por las ciencias, las tiene para

casi todo, nosotros no vamos a ir a suplicarle a él que nos haga un sitio, que nos conformamos con un rincón; nos dedicamos a la vida, al manantial. En el pensamiento chino yin y yang pretenden cogerlo todo, suplantar a la ciencia y no sirven para eso, nacieron vitales y pretenden convertirse en Principios impersonales, algo así como el Amor y la Discordia de Empedocles, pero como no son más que cualidades no tienen siguiera la potencie de esos. Yin tendría que poder decirse 'yingar' y el otro 'yangar', para que no se quedasen en simples rótulos: 'la montaña es yang; el valle, yin'. Valle y montaña pueden valer como símbolos, la antestancia no tiene otra obligación que decir algo característico de lo antestado, y eso hacen yin y yang: simbolizan levemente la dación y la recepción y en este sentido los tomaremos nosotros. En su origen, en las orgías primaverales de donde nacen, las muchachas son mucho más que yin, la tierna recepción, y los muchachos más que esa presuntuosa luminosidad, son delicada dación. Pero a pesar de su limitación, es la filosofía china la única compuesta a partir de una dualidad masculino-femenina que se integra.

integración de lo creativo y lo receptivo

'Lo creativo' y 'lo receptivo' del *I ching* están más cerca de nuestra concepción, se figuran por una línea seguida o fálica el primero, significando lo firme y por otra partida o vulval significando lo blando lo segundo; hay otras muchas semejanzas: «Lo Creativo es el Cielo, por eso se lo llama el padre. Lo Receptivo es la Tierra, por eso se lo llama la madre" (2 1 10); «lo Creativo es fuerte... Lo receptivo es blando" (3 1 y 2); «lo creativo es el cielo, es redondo, es el príncipe, es el padre, es el jade.... Lo Receptivo es la Tierra, es la Madre, es tela, es la marmita..." (2 3 11). Se los ve tanto en la naturaleza como en la humanidad, o mejor dicho, hablamos así con términos naturales de lo humano. Nosotros somos el cielo y la tierra y su integración, imagen de la dación y la recepción en que consiste la humanidad. El movimiento del cielo se acompasa con el de la tierra, aumenta la temperatura y corre la savia por los árboles: esta es la integración en que consiste la vida en su nivel elemental, y además es imagen de la humana. Hemos dejado definitivamente el antiguo deísmo del cielo como padre y nosotros las criaturas igual que los árboles; la tierra es recepción y el cielo con su sol, temperatura, luz, humedad es la dación; el orgasmo es el florear. O bien ambos juntos son imagen de mí mismo como género, o bien en el coito mi amada es la tierra y yo el cielo, a veces el cielo se pone debajo, como en muchas de las imágenes del I ching. El cielo en la antigua China tuvo que enyugarse con la tierra y *dao* se convirtió en la auriga. Hacer de lo que era la única dación 'lo creativo' entregado a 'lo receptivo' es un avance respecto al deísmo; las personas estábamos en total dependencia del cielo para crecer o no; al considerar que tanto lo creativo como lo recepctivo son posibilidades mías, que cielo/tierra soy yo, no como antes que sólo era tierra pasiva

o al menos sólo receptiva hasta el primer nivel, es el paso del deísmo a la filosofía de la vida. Antes mirábamos al cielo como una losa, una leyenda china dice que estaba tan bajo que uno se tropezaba con él, los dioses estaban constantemente aquí y extorsionaban a los humanos; finalmente se consiguió que se alejase y se integrase con la tierra de igual a igual, que no la aplastase. Ahora ya no manda, colabora con ella, el hombre ya no manda, ahora colabora con la mujer. Pero tenemos algunas objeciones que hacer al *I Ching*, llama a la dación 'lo creativo' pero es tan creativa la recepción como la dación. Sí no soy receptivo no podré poetar; el cielo es quien me lo permite, yo soy la tierra, que fructifica o no, dependiendo de él: cuando el cielo me fecunda, paro. En cuanto al otro miembro, es la feminidad,

como siempre, la más perjudicada, es recepción, pero sólo alcanza el primer nivel. ¿Por qué 'lo' y no 'la', si es recepción? En la antigua China el dios del suelo figuraba a la tierra divinizada, pero no al estilo de la diosa Cibeles y las diosas madres del oriente mediterráneo y de la India; en China se divinizaba al terreno al estilo militar. Desde el Atlántico al Pacífico existió en la antigüedad el culto a la diosa Madre, pero en China el masculinismo estatal sustityó al dios. Sin embargo la cultura del dos y de la integración masculino /femenina fue superior a cualquier otra. A pesar de que la china es una cultura del dos y de la integración, como en Grecia, los ríos eran masculinos, ¡qué diferencia con la India con su Ganjes materno! Aquí al río Amarillo le ofrecían cada año una muchacha, la ponían sobre un hermoso lecho que arrojaban al río. China ha estado sojuzgada durante milenios por una concepción masculinista en la que se daba culto al cielo y a los antepasados, pero antes, hubo un época materna, restos de la cual son las fiestas de las primaveras y otoños, que chicos y chicas celebraban para propiciar las cosechas, ellos hacían el papel del cielo y ellas de la tierra, mientras el 'Hijo del cielo' hacía una parodia en su palacio coitando con alguna de sus mujeres ¡ante un 'dios' de la fecundidad! El suelo no era una deidad femenina, no era la Madre Tierra, pero en sus campos se celebraban mayas y bacananles en cada una de esas dos estaciones, en las que realmente el cielo eran ellos y la tierra ellas, ¡qué importa que no se reconociera, se hacía, la realidad se imponía! También en el Mediterráneo una cultura matriarcal fue sometida por otra patriarcal, pero en ella importaba más la mujer que en China; aquí los valores femeninos eran más importantes que en el Mediterráneo, en donde había una diosa a la que hombres y mujeres adoraban, igual que cuando reina una mujer o preside el gobierno, pero no por ello la sociedad se feminiza, sobre todo si ella no es de izquierdas. Lo que pretendemos hacer ver es que es más femenina la cultura china que la occidental y sin embargo es más masculinista; puede darse el caso de que una cultura oprima a la mujer y sea femenina y otra en la que la existencia de la mujer sea más libre y sea masculinista. En Galicia pasa también esto con respecto a Galicia. Generalmente feminidad e igualdad de mujer y hombre van juntas, pero en caso contrario, ¿qué es preferible, una cultura femenina opresora de la mujer o una masculina liberal a este respecto? Es como en un matrimonio, un hombre femenino opresor de su mujer y uno masculino igualitario. Es preferible lo segundo, pues lo otro nos parece doble crimen, es como el que entra en tu casa y no solo te roba, sino que se queda en ella y te convierte en su servidor. La cultura china y en general todo el oriente está más integrada, pero es más opresora de la mujer que la del occidente masculino en donde se está llevando a cabo, a este respecto, la revolución más importante de este siglo. Lo ideal sería las dos cosas, la integración sexual y la genérica, pero en occidente se da la primera y en oriente la segunda; siempre nos topamos con la complementariedad del uno con el otro.

Volviendo al *I Ching*, tendría que haber dicho, en lugar de 'lo creativo', 'dación', y en lugar de 'lo receptivo', 'recepción'; pero en lo fundamental acierta: «el camino de lo Creativo obra lo Masculino. El camino de lo Receptivo obra lo Femenino" (*Ta* 1 1 4); la única filosofia que ha logrado definir y sistematizar la integración de masculinidad y feminidad es ésta; en Heráclito alcanzamos la dación y la recepción, pero nadie había dado el paso de llamar a lo uno 'masculinidad' y a lo otro 'feminidad'. Vemos, pues, los dos lados vitales representados en el I Chig, y el concepto de '*dao*' como su integración: «Existe en las Mutaciones *el*

gran comienzo original. Éste engendra *las dos fuerzas fundamentales* . Las dos fuerzas fundamentales engendran las cuatro imágenes. Las cuatro imágenes engendran los ocho signos" (*I* 406). Como antes, y siempre, la integración hace a los dos integrantes, el eros hace a los amantes, y ¿qué es el eros sino la atracción, la integración? Primero es el uno y después el dos, primero la integración —más o menos complementaria— y después la dualidad; a veces aquélla cesa y sólo queda ésta. Los dos elementos fundamentales son el cielo y la tierra, cuya integración sería única si no pudiésemos configurar diversos efigies del uno y de la otra; para ello se combinan, dentro de cada uno de los dos miembros, lineas partidas y seguidas que figuran respectivamente a yin y yang. Pues el cielo no es sólo masculino, hay también en él feminidad, y lo mismo en la tierra: «El *Yin* supremo es gélido: el supremo Yang, ardiente. Lo gélido viene del Cielo y lo ardiente de la Tierra surge. Uno y otro se mezclan y comunican, y se forma la armonía» (Zh 21 6). En el *I ching* esas dos actividades fundamentales se convierten en cuatro imágenes, dos por parte del cielo: dos yang, y un yang y un yin; y otras dos por la parte de la tierra: dos yin, y un ying y un yang, con lo cual tenemos un cielo unilateralmente masculino y otro integrado genéricamente y lo mismo en la tierra. Pero todavía es insuficiente, por lo que añadiendo una tercera línea, se forman los ocho trigramas, con los que se se organiza una familia compuesta por el padre, sólo masculino; la madre, sólo femenina; los tres hijos, cada uno con dos *yin* y un yang diferentemente colocados, es decir, muy femeninos; y las tres hijas, con dos yang y un yin, hermosamente masculinas. Combinando matemáticamente estas efigies se obtienen sesenta y cuatro, pero de ahí habría que restar las que oponen al cielo consigo mismo, a la tierra consigo misma y a cada hijo consigo mismo; de las que quedan, algunas serían enteramente complementarias y a las restantes les llamaríamos 'suplementarias'. El *I ching* es la Biblia china, en la que el número divino es el dos y no el uno, que es consecuencia, así procedieron sus autores: «Los que en la antigedad comprendían claramente el gran Tao, *primero comprendían el Cielo y la Tierra*, y sólo después el Tao y su virtud" (Zh 13 2). Pero tendría que tratar de la integración de masculinidad y feminidad en personas tanto del mismo como del otro sexo, figurados por los correspondientes pares de efigies. El *I Ching* es poético, mágico en todos los sentidos de esta palabra, lúdico, ético, siempre sugerente y abre perspectivas nuevas, pero se dedica a adivinar el porvenir mediante un sorteo —que nada tiene que ver con la integración cielo/tierra, de la que parte— para comprender la naturaleza masculina o femenina de la situación y así poder adoptar la actitud adecuada; este es el único tipo de integración que busca que, aunque tenga interés, no es lo más importante. «Cuando el tiempo requiere firmeza son favorables los trazos firmes, cuando el tiempo requiere blandura lo son los blandos" (449). Cuando yo estaba en el Ejército, la situación era dativa y yo tuve también que masculinizarme; después, cuando me hice maestro, la situación era receptiva y me pedía feminidad, al principio no me di cuenta y era autoritario; pero pronto mis alumnos fueron despertando en mi la recepción que yo tenía reprimida con lo cual ellos y yo nos favorecimos mutuamente; no hay duda de que se trataba de integración situacional, a la que se dedica sobre todo esta obra, y en ello se le podría sacar seguramente más partido. Pero abandona la integración entre dos personas, y a nosotros nos parece que habría que empezar por ella. El defecto que me parece más importante, aparte del método del sorteo para hallar la efigie, es que después a la configuración lograda se le da un nombe arbitrario, olvi-

dando enteramente la integración y haciendo depender todas las deduciones del aspecto exterior de la imagen.

Nosotros, aunque con ello se pierda su encanto intuitivo, valiéndonos de nuestros niveles vitales, vamos a intentar otras efigies, poniendo los trazos también de abajo arriba, de la manera siguiente:

1. Dación:	unión	_____	2. Recepción:	comunión	__ __
	expresión	_____		comunic.	__ __
	accción	_____		pasión	__ __
	espont.	_____		adap.	__ __

Tenemos así las efigies del cielo y de la tierra unilaterales, que podemos combinar:

1. _____	2. __ __	3. _____	4.__ __	5. _____	6. __ __
_____	__ __	_____	__ __	_____	__ __
_____	__ __	_____	__ __	__ __	_____
_____	__ __	__ __	_____	_____	__ __

etc.

Que es más gratificante la integración 1/2 que la 1/4 o 1/6, etc., lo he comprobado ayer: vino a casa un chico alto y guapo y Carmen se recogía deliciosa, igual que cuando yo trataba con una niña en el colegio y me sentía magnánimo y dativo; tendemos a ser todo dación y todo recepción, porque es tal vez lo que nos plenificaria, pero para ello necesitaríamos que el otro también lo fuera; además una pareja así es sólo ideal, y tal vez no sea lo mejor. La gran aportación del *I ching* es, precisamente, hacernos ver las posibilidades y la movilidad de las integraciones no enteramente complementarias. Las 1/2, 3/4, 5/6... lo son del todo; las 1/4, 1/6..., no, pues hay en ellas niveles idénticos. En la integración genérica o unal, a la que hemos dedicado la larga investigación anterior, no era posible ninguna identidad por su inmanencia; en la sexual o dual, a la que dedicamos ésta, su desglose en niveles nos hace ver que pueden ser no sólo complementarios sino también idénticos, que en la integración cabe también la identidad. Esto nos hace considerar que en toda integración es necesario algún tipo de igualdad, pues es difícil que pueda comenzar y, sobre todo, mantenerse sin ella. La complementación busca lo contrario y la identificación lo semejante. Para que dos elementos separados pasen a ser miembros de una integración, es necesario además de la necesidad de complementación que una cierta afinidad los junte; yo conocí a Carmen porque los dos estábamos metidos en grupos de teatro, y el arte ha sido siempre nuestra mejor ligadura; antes había tenido una novia puta y la integración fue catastrófica. Podemos, pues, afirmar que en la integración no sólo cabe la identificación sino que es necesaria; lo que está por determinar es si pertenece a la integración misma. La identidad, en la que *somos* iguales, deseamos lo mismo y esto nos une, no puede confundirse con la identificación, en que la que *me hago* igual a otro, lo tomo como modelo, uno se convierte en sombra del otro, se anula, hay una sola alma con dos cuerpos; pero la identificación puede ser también recíproca, y entonces es prácticamente lo mismo que identidad: los amantes tienden a ser idénticos, tiende a identificarse en este segundo sentido. Pueden ser idénticos y complemen-

tarios, según predominen en su integración los trazos primeros o los segundos. Cuando los del un mismo nivel son iguales, la dación con la dación se repelen y lo mismo la recepción, pero al mismo tiempo se atraen: Carlos y Aurora son los dos adaptativos, entonces tienden los dos a estar recogidos en casa y recogidos en sí mismos, lo primero los junta, pero lo segundo los separa. Si los dos son expresión, se comprenden el uno al otro, pero se estorban, la actividad del uno impide la del otro. En la complementación hay atracción, que puede naufragar si no se alcanza la mutua identificación, en la identidad hay también repulsión: se hastían el uno del otro, se cansan de tanta igualdad. Si yo tengo mucha acción, no necesito más, quiero un poco de pasión a mi lado. Las identificaciones se suman, no se integran. Si tú eres comunicativa y yo también, tenemos en casa doble comunicación y nada de expresión, mucho parloteo y poca hondura; la identificación no ancha, 'alta': dos mujeres que sean pasionales y comunicativas y comulgativas, permanecen las dos en el mismo lado, y al aumentar con su juntamiento necesitan más el otro, pero eso es decir que la identidad aumenta la verticalidad, no la la horizontalidad; la identificación unifica, la complementación 'duifica'. El jefe me identifica y yo me identifico con él para que el trabajo salga: unión, pero con la compañera erótica prefiero la complementación. Las mujeres también se identifican: recuerdo cuando le murió el padre a Azucena, cómo lloraba y cómo la rodeaban las amigas y ella les contaba y ellas bebían sus palabras: esto es la comunión a la que se entregan infinitamente mejor que nosotros, y se produce en ellas la identificación del coro con su agonista, todas en la pasión, y nada de acción. Carmen y yo no nos identificamos en ningún nivel, esto hace nuestra integración ancha, pero le quita altura. Mi madre era activa como yo, no era pasional como mi mujer; yo le reprocho a Carmen su escasa actividad, ahora mismo para ir a pintar tarda en salir, se lía; pero si fuese activa como mi madre yo echaría de menos su pasión, que amo como nada en el mundo, tal vez porque carecí de ella en la niñez. El encanto de Carmen, la fascinación que sentí cuando la conocí es su dación: su alegría, su espoentanediad, sólo mucho después vi su carencia receptiva: el preocuparse por el otro, pero a mí eso no me importa, pues ya lo tengo yo, mi madre era abnegada. Prefiero mil veces complementarme que identificarme. Podría ser activa y apasionada, estar en los dos lados, entonces yo sobraría, pero uno siempre se ladea, generalmente del lado de su sexo. La actividad busca la eficacia y rechaza como un estorbo la pasión, ésta pretende sentir y no hacer, juntando ambos niveles tenemos una actividad apasionada, esto es complementación. Si fuésemos los dos activos seríamos como uno solo los dos, doblado, el más activo protagonista y el otro su sombra. La identificación hace de dos uno; me quejo de que Carmen no pinta, pero si fuese tan expresiva como yo y en los momentos en que lo ha sido lo he visto, yo me hallo solo con una especie de copia mía al lado; prefiero ser yo el expresivo y que ella sea comunicativa: salgo de la soledad de mi creación y me hallo en sus brazos; pero si ella saliera también de la suya y yo la tuviese en los míos, además de la expresión básica cultavaría la comunicación y el amor anexos. La identificación es buena entre compañeros, todos activos y el más, el líder, o varias mujeres, todas ellas pasión, pero eso es inmovilidad, unilateralidad. Me identifico con él y me hago su sombra y es él solo quien vive; me complemento con ella y aumento mi cansada acción con el caudal de su recepción. Dos personas que tuvieran iguales todos los niveles serían pura identificación, y si los tuvieran diferentes, todo complementación; a mí me angustia pensar lo primero, me regala lo

segundo. Pero la complementación sola tiene la desventaja de que el otro es excesivemente ajeno, por lo cual es conveniente la identificación en algún nivel. El refrán 'Dios los da y ellos se juntan', responde a esta necesidad: a los drogadictos les junta su afición, pretenden lo mismo y se ayudan para lograrlo. Los infantes se juntan y los del mismo sexo más, se identifican. La identificación no es integración, es previa a la complementación, que a fin de cuentas, es lo que la integración pretende: si dos niños juegan al fútbol, uno lanza y el otro hace de portero, si van a robar fruta uno vigila y otro salta. La identificación es consecuente: don Quijote y Sancho al comienzo sólo se complementaban, pero después Sancho se identificaba con su amo; el chico busca eróticamente a la chica para complementarse, pero ella logra también identificarlo, y cuando además de la complementación —básica y anexa— los junta la identificación, la unión está lograda.

Un análisis más detallado nos hace ver que entre la complementariedad y la identidad no hay tanta diferencia. En la integración hay dos reglas compensatorias: los complementos se identifican y las identidades se complementan. Por ejemplo, la complementariedad: *esponteneidad/adaptación* origina espont.básica=espont.anexa y adapt.anexa=adapt.básica; y la identidad: espontaneidad=espontaneidad origina espont.básica/adapt.básica y adap.anexa/espont. anexa. Si uno es activo y el otro pasional, también el activo se hace en parte pasional y el pasional activo; si los dos son activos, el menos aumenta la pasión, suele ser el más proclive, en este caso la mujer. En la integración caben tres grados, y la identificación alcanza el último. Cuando los trazos del mismo nivel son diversos, pueden ser básicos o anexos; respecto al hombre, es básico el trazo dativo y es anexo el trazo femenino, y lo otro respecto a la mujer. Un trazo anexo es en sí mismo integral, pues lleva latente el género básico, por lo tanto la integración de anexos es mayor que la de básicos. Por ejemplo, en el segundo nivel __ __ /_____quiere decir que en él predomina la pasión sobre la acción y en ella al revés; pero el hombre tiene siempre una posibilidad de acción mayor que la mujer, para la cual su misma constitución física lo apareja, por lo tanto esa integración lleva latente esta otra: _____ /__ __. La pasión masculina lleva dentro la acción; la acción femenina lleva dentro la pasión, por lo tanto se trata de una integración doble. Cuando se da este nexo en algún nivel se trata de *integración mayor*. La *media* es la que se produce entre trazos básicos diversos, por ejemplo, en el cuarto nivel _____/__ __ ; y la *integración menor*, la que se da entre los idénticos, como hemos visto antes. En la identidad hay que diferenciar también la básica —por ejemplo, respecto al hombre: expresión = expresión— de la anexa: la misma respecto a la mujer. La identidad beneficia al lado anexo, porque la mujer expresiva tiene más fácil la comunicación que el hombre, puesto que en ella es básica y en él anexa. Las integraciones en las que predomina la complementariedad pueden llamarse 'complementarias' y a la de predominio de las identidades, 'suplementarias'. También puede llamarse 'ancha' a la primera y 'alta' a la segunda. En una integración en la que todos los niveles fuesen identidades habría el máximo altor y el mínimo anchor. Al hombre que tiene algún nivel receptivo le llamaremos 'yin' y a la mujer que lo tenga receptivo, 'yang'. Yo, que soy yin, concibo tener una amante yang y una esposa yin: le daría a cada una una parte distinta de mí mismo; con la una me complementaría y con la otra me identificaría; en este caso, seguramente dejaría a la esposa y me iría con la amante. Mi padre parece ser que tenía una en Vigo, que fue la causa de que lo echasen de Correos, estoy seguro

de que era yang, puesto que él era ying y mi madre también. En cambio, a mí me gustaría una mujer yin para secretaria o para discípula, porque me interesaría más la identificación que la integración.

El *Lao zi* es una apuesta por la recepción:

> «Treinta radios convergen en el cubo de una rueda,
> *y merced a su vacío*
> el carro *cumple su misión*.
>
> Modelando la arcilla se hacen las vasijas
> *y merced a su vacío*
> las vasijas *cumplen su misión*.
>
> Horádanse los muros con puertas y ventanas *y merced a su vacío*,
> la casa *cumple su misión*.
>
> Y así, del ser depende el uso,
> y del no-ser, que *cumpla su misión*(§ll).

Es también un canto a la feminidad:

> «Un *gran* Estado,
> es como las tierras bajas *hacia las que fluyen las aguas*,
> es la *hembra* del mundo.
> En las *uniones* del mundo,
> siempre la *hembra* con su quietud al macho vence» (comienzo de §61A).

fysis y dao

El primer poema, en cuanto a la forma, es también un rondel, *ante contra motivo* —primera estrofa— *re vuelto*; los dos versos finales, estéticamente un error y filosóficamente innecesarios, podrían ser un añadido. En cuanto al contenido, el 'converger', 'modelar' y 'horadar' es la dación; el 'vacío y el 'no-ser' es la recepción, pues en el pensamiento chino no existe la absolutez de la nada, la carencia es siempre respecto a algo positivo: se habla de un 'no hacer' que hace: el no-ser Lao lo emplea como recepción. Si no hemos comprado pan ayer, esta mañana no hay pan, y su carencia no lo origina, el no-ser no hace el ser, la muerte no hace la vida, la hace —mejor dicho, es— nuestra actividad dativo/receptiva; la presencia de la muerte sólo nos incita a escapar. Para que el no-ser pueda hacer el ser no tiene que ser sólo carencia, tiene que ser carencia que acoge, necesidad, recepción; en la inmanencia (§20A) hemos visto que siempre la necesidad hace la dación. Que aquí el no-ser se refiere a la recepción lo muestran otros pasajes similares: «*Ser* y no-ser *se engendran mutuamente*» (§2A): paridad; «el *dao* es vacío, mas su *eficacia* nunca se agota» (§4A): recepción/dación; «El curso (*dao*) es vacío que mana" (§4C), es recepción que da: integración. En todos ellos se señala el protagonismo de la recepción a expensas de la dación. Lo proposición de Lao puede ser: es más fácil que se anche la recepción que la dación, por lo cual es preferible comenzar siendo receptivo, pues la dación puede no tener respuesta o ser extraña, en cambio la recepción, más pronto o más tarde, alcanza alguna dación; sin embargo, parece que la integración natural es dación/recepción, el infante comienza el entrañamiento dativamente; sí uno toca y otro baila es

dación/recepción, en la que los que bailan es difícil que puedan modificar al que toca; en cuanto al eros, es verdad que muchas veces la hembra provoca al varón, pero sólo en la preparación: cuando el coito llega —el momento de la verdad— es la dación masculina la que inicia el proceso, la que hace la recepción; hemos visto que también el espíritu se alcanza generalmente desde la dación; y la praxis es una dimensión dativa. Por lo tanto, no puede decirse que sea más vital la recepción que la dación, lo importante es que se alcance la integración o 'cumplimiento de su misión', es secundario que el movimiento sea dación/recepción o al revés; habría que decir que la opción masculina o femenina dependen del movimiento a alcanzar, en principio las dos son igual de válidas. La opción de Lao por la recepción nos recuerda la de Jesús por el amor, olvidándose de la expresión. El predominio de la recepción es unilateralidad, y a las mujeres mismas se lo parece, generalemente desprecian a los excesivamente receptivos, pues ellas necesitan la dación para integrar su recepción; tan sólo les sería útil nuestra recepción si con ella desarrollasen su reprimida dación, pero con la anexa nuestra les basta. El feminismo de Lao se halla también en el discípulo: *Acomodarse* a las cosas armonizándolas, he aquí la virtud; *acomodarse* a las cosas mudando con ellas, he ahí el Tao" (Zh 22 5); habría que decir 'la' *dao*.

Aunque es Lao su más ancho exponente, la primacía de la feminidad se extiende a toda la cultura china, tal vez porque se halla más cerca de los orígenes: «La asociación mujer-útero-tierra-poder creador es más antigua que la de hombre-falo-cielo-poder creador" (Gulik 38); y así, alli, «en la antigüedad la mujer era considerada sexualmente superior al hombre" (35), por lo cual «en el subconsciente de los chinos subsisten poderosos recuerdos del matriarcado" (36), el más importante de los cuales es la preminencia del yin sobre el yang, que se muestra en la anteposición de aquél en la dualidad vital. Podríamos decir que en el principio era el yin, al contrario de lo que afirman nuestras religiones masculinistas. La consideración antigua de la mayor vitalidad de lo femenino podemos comprobarla en el *I ching*, a pesar de que la dualidad vital se enuncia como cielo/tierra, en esta obra alternan las dos concepciones, veamos algún ejemplo de la receptiva: «Cuando dos seres humanos se entienden plenamente en lo íntimo del corazón, sus palabras son *dulces y fuertes* como aroma de orquídeas" (394): la integración como recepción/dación. «Llega lo blando y da forma a lo firme, por eso: éxito" (586): lo primero estuvo informe mientras no le llegó lo segundo; en Aristóteles y en el *Génesis* nos lo enunciaban al revés. La actitud receptiva general se ve también en la tradición del sabio escondido, el '*yin shi*': '«Dragón tapado; no actúes'... esto designa a alguien que tiene carácter de dragón, pero permanece oculto. En su conducta no se atiene a lo que requiere el mundo, no procura tener renombre. Se retira del mundo, y ello no le causa tristeza. Si le acompaña la suerte, da cumplimiento a sus principios, si tiene mala suerte, se retira llevándolos consigo, ¡Verdaderamente no es posible desarraigarlo! Es un dragón oculto, tapado" (470). Esta actitud es además la única viable, pues de lo contrario el extrañamiento lo inutilizaría: «dragón soberbio tendrá que arrepentirse" (474). Confucio no piensa así, según él, es necesario que la sabiduría salga a la luz, «que conquiste el amor y la veneración de todos los hombres" (42); sin embargo, la virtud consistía, para él, en la benevolencia y la justicia, igualmente recepción y dación, la feminidad por fuera y por dentro la firmeza, como en el I *ching*. Tenemos que recordar que no se trataba en absoluto de la mujer en estos tratados, sino del 'noble' o el 'sabio', que

sólo puede serlo si es femenino, en cambio ella no podía ser masculina; su ideal era 'la muchacha sencilla', de la que hablan en sus tratados eróticos, tímida, pudibunda; se la ve en ellos recogida y tierna, pero también ellos lo son, no se habla jamás en el coito ni de perversiones ni de ninguna clase de violencia. En China están menos separados los sexos que en occidente, se juntan en su vertiente femenina, casi la misma para ambos, se igualaban por el lado de la mujer, podrían haberlo intentado también por el lado del hombre, pero aborrecían a las mujeres masculinas, contaban historias de hembras perveversas cuyo clítoris —en las chinas es menor— se convierte en pene. La relación cielo/tierra como modelo integrador ayudaba a la preminencia del varón, aunque era la armonía de ambos lo que se intentaba imitar. Pero la mujer estaba ausente de toda otra especulación, excepto en el *Lao zi*, en donde aparece como la mejor antestancia de *dao*; su avance convirtiendo a la feminidad paradigma es hasta sus últimas consecuencias; en esto consiste lo revolucionario de esta obra: en dar la primacía absoluta a la recepción:

> «Lo que se pliega *se conserva entero*,
> lo que se dobla se mantiene recto;
> lo hundido se colma,
> lo ajado tórnase nuevo;
> con poco, se consigue;
> con mucho, se cae en extravío. — +
> Por eso *el sabio* se aferra al uno (*dao*),
> y así puede volverse en pastor del entero mundo.
> No se mira a sí mismo y por eso ve con claridad,
> no hace ostentación de su persona y por eso es hombre de luces,
> no se jacta y por eso llega a triunfar,
> no es orgulloso y por eso adelanta.
> Como no lucha,
> nadie hay capaz de luchar contra él.
> ¿Acaso tiene valor el dicho de los antiguos:
> lo que se pliega se conserva entero?
> Verdaderamente, así es como se *conserva la integridad*" (§22A)

El asunto del poema está en el primer verso: 'conservarse entero —entrañado— y en el último: conservar la integridad o integración; conservar es la palabra más importante, mantenerse en el entrañamiento. En cuanto a la forma es un rondel, el motivo está constituido por la paridad inicial —con contra— reiterada seis veces —re 6º estribo—, que se convuelve y también se contravuelve —pues ahora los contrasentidos son negativos— dos veces. Es, pues, en cuanto a la forma, *con contra re 6º estribo re con contra 2º vuelto*, y su fondo es la integración receptivo/dativa: es la recepción —primer miembro de todos los contrasentidos con los que está constituido el poema— la que hace la dación —segundo: 'doblegarse/mantenerse recto... no hacer ostentación/luz', pues lo uno hace lo otro en los dos sentidos. El primer miembro de todos estos contrasentidos es recepción: 'lo que se pliega... lo que se doblega no es orgulloso... como no lucha...'; no hay que entenderlos a la manera moralista cristiana, es la blandura de los trazos partidos del *I ching*. A todo lo anterior se opone frontalmente Confucio: «Quien se doblega a sí mismo es imposible que luego pueda enderezar a los demás» (301); era de derechas.

Comparándolo con las *Bienaventuranzas* vemos tres diferencias claras. La primera es que allí se trata de alcanzar el espíritu y Lao se mantiene en la praxis. La segunda es que aunque allí sólo se entrevé la inmanencia, el ambiente es del masculinismo trascendente; Lao es pura inmanancia, nadie nos concede la integración, ni siquiera nuestra propia voluntad la hace, es una ley vital que la recepción alcance la dación. La tercera diferencia es entre el voluntarismo integrador evangélico, que hace del primer miembro de las *Bienaventuranzas* dación suplicante, semejante a la del infante que necesita a la madre, y la actitud receptiva que propone Lao. Aquí no es necesario ese anhelo que recomienda el rabí, el vacío no se esfuerza dativamente, porque es placida recepción. En la doctrina de Jesús los protagoniestas son '*los pobres* de espíritu', aquí es 'el sabio', que pretende no extrañarase siendo receptivo. Todas los grandes revolucionarios éticos —Buda, Lao, Jesús, Gandhí— lo son hacía la feminidad, hacia esa gran desconocida que es la mujer y que ellos descubren.

Heráclito, por el contrario, es la opción por la masculinidad. Su actitud ante la no aceptación de su doctrina es de despecho y desprecio punitivo: llama a 'los que duermen'(73), 'bueyes'(4), 'asnos'(9), etc, en general 'ganado'(22); dice alienadamente que «merecerían los efesios ser ahorcados" (121), «que se os pueda condenar por malvados" (125). Es un sabio aristocrático, yang: «uno solo es para mí como miles, si es el mejor" (49); desprecia a la 'masa' (104); en cambio Lao es de los de abajo: «el sabio no tiene nunca una mente propia; hace suya la del pueblo" (49A); y se nos muestra en la enajenación, el extrañamiento de los miserables: «sólo yo soy torpe y despreciable" (20A); su doctrina pretende precisamente la recepción no-enajenada, ataca precisamente la alienación de los poderosos, causante de la enajenación de los pobres. Esto nos hace ver que la ética es un componente esencial del pensamiento del maestro chino, no así en el griego, interesado —al modo occidental— nada más que por el saber. La oposición entre ambos se ve también en la imagen heraclítea de la guerra —la gran aliada siempre del poder— como antestancia de la integración: «A los caídos en la guerra los honran los dioses y los hombres" (24); «la guerra es *padre* de todos, rey de todos" (53); «es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia" (80). Por el contrario, Lao es hombre de paz: «quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate" (68); «lo blando y débil triunfa de lo fuerte" (36). Heráclito es dramatico, hay en él vislumbres de la tragedia griega; denuncia a veces la muerte como extrañamiento: «muerte es cuantas cosas vemos al despertar" (21), «viviendo toca al muerto" (26); pero generalmente hay en él un mortalismo duro y ascético, convirtiendo a la muerte en medio para la vida: «muertes más grandes obtienen suertes más grandes" (25); «nombre del arco es vida; su función es muerte" (48). Están entrejidas en su doctrina la muerte y la vida: «inmortales mortales, mortales inmortales, vivendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de estos" (62): somos a la vez infinita muerte e infinita vida, vivimos muerte inmortal y morimos vida mortal; tanta muerte escalofría, nos hace entrever a Pablo y a Pascal. En cambio Lao no habla jamás de eso, el no-ser hemos visto que es recepción para acrecentar la vida. Se ve también esta oposición en el otro símbolo de la integración heraclítea, el fuego: «*El dios*: *día* noche, *verano* invierno, *guerra* paz, *saciedad* hambre; se transforma como *fuego* que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una" (67); lo primero que tenemos que ver aquí es el abandono radical del sustancialismo, el dios es *dao*, Lao no lo diría mejor; pero en las

dualidades del maestro griego, al contrario de las del chino, el primer miembro es siempre yang; la integración es para Heraclito dación/recepción, y el fuego es su símbolo: se trata de la tradicional y única en occidente integración *dialéctica*. Otros ejemplos de la masculinídad de su integración: «El camino *recto* y el curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo" (59); «el *camino hacia arriba* y hacia abajo es uno y el mismo" (60). Para Lao, femeninamente, la integración es simbolizada por el agua: «el agua vence a lo duro, lo débil vence a lo fuerte" (78). Ambos maestros tienen en común la superación del deísmo y la búsqueda de un pensamiento integral, Heráclito desde la derecha y Lao desde la izquierda; sin embargo a veces ambas posturas se acercan más, aquí *dao* parece *fysis*:

> «El *dao* engendra y alimenta,
> hace crecer y madurar,
> da estabilidad y sosiego,
> edifica y protege.
> Engendra sin apropiarse,
> ayuda sin hacer alarde,
> hace crecer mas no gobierna,
> es su nombre entera virtud» (55A)

Fysis es nacimiento y crecimiento, todo de abajo arriba, hondor y altor; este engendramiento, en cambio, es horizontal, 'alimenta', 'sosiega', 'no se apropia', 'no hace alarde', 'no gobierna'; *dao* no es unilateral, es también dación, pero es más recepción. Este anchor de *dao* nos recuerda el de la mujer: una chica está esperando a unos familiares, sonríe, hace gestos, su actividad se ve que es desde dentro, es más contenida y matizada, más rica que la de ellos, que van hacia fuera sin más. A ellas les importan más los demás porque las cogen más, no es un lanzarse sin más como la de ellos; es también lanzarse, nacer y crecer, pero más ancho, hemos visto que la neurología dice que «las mujeres parecen estar menos lateralizadas" (195) hacia un solo lado, su cerebro es más ancho: lo mismo *dao* respecto a *fysis*. Ésta afirma el hondor, la expresión, la libertad, no es inferior a aquél, es complementaria. Fysis es *dao* desde la dación; *dao* es fyisis desde la recepción. Podemos verlo también en la referencia a la infancia que Lao hace constantemente y que antes vimos en Heraclito y en Jesús: «El hombre de honda virtud aseméjase a un recién nacido" (55a), ¿por su dación o por su recepción?

> «El hombre, al nacer débil y blando,
> tórnase al morir rígido y duro.
> Las yerbas todas y los árboles,
> al nacer tiernos y frágiles,
> tórnanse al morir secos y tiesos.
> de ahí el dicho:
> 'rigidez y dureza llevan a la muerte,
> debilidad y blandura a la vida llevan» (76A).

Se está hablando aquí tanto o más de la oposición mujer+hombre que la de niño+adulto; más de lo horizontal que de lo vertical; a la infancia generalmente la valoramos por su espontaneidad más que por su adaptación; hemos visto que Heráclito decía: «La existencia es un niño que juega, que mueve sus peones; de un niño es el mundo" (B52), asociándola a la gratuidad del juego, en la que la recep-

ción es nula, ni las personas ni el mundo puedan aquí protestar ante las arbitrariedades de un niño, Heraclito es extremado hacia la masculinidad; en Lao, aunque la dominancia esté en la feminidad, se valora también el otro lado.

Heraclito —lo dice su nombre— es un pensador hercúleo, inventor del pensamiento dialéctico, que asusta a la filosofía occidental, que no lo entendió, ni siquiera Hegel ni Marx, que no supieron salir de la unilateralidad; por el contrario, Lao pertenecía a una cultura dual, de la que él explotó las posibilidades vitales. Ambos representan las dos opciones de la integración; occidente no supo más que la primera, la masculina o dialéctica, y sólo en su aspecto negativo, pues es posible también una dialéctica bilateral positiva; cabe además la integración femenina o analéctica. Fysis, en su origen nacimiento y crecimiento, se convirtió con Heraclito en integración desde la derecha; *dao*, en el origen vía, camino, se hizo con Lao integración desde la izquierda, ambos se necesitan. Fysis es en principio el impulso masculino de nacer y crecer, y *dao* el acogimiento de lo naciente. Fysis es el brotar de las yemas y hojas ahora en primavera y *dao* el sentimiento que me invade en su contemplación; *fysis* es el viento que hace susurrar —*dao*— a las hojas cuando son mecidas por él; es *fysis* el borboteo del agua en la fuente, y *dao* calla y se hace el silencio que lo acoge. En *fysis* a la naturaleza le place ocultarse (B123) y cada día es única (B106), y *dao* se manifiesta en la integración cielo/tierra y dación/recepción. Se nace de una madre, ayudado de una madre e integrado en ella, pero el impulso inicial es del infante: el comienzo mismo es espontaneidad que rehusa toda adaptación aunque luego la pida. Fysis es espontaneidad esencialmente, y expresión y libertad, masculinidad, y esta es su grandeza, como *dao* es fundamentalmente adaptación, comunicación y amor, y ésa es la suya. La enfermedad y la muerte es *fysis* y también las mudanzas de la existencia, se junta con el azar; en cambio la contemplación de la naturaleza y el arte, la tradición y las fiestas, el soportar la desgracia, son *dao*. En mi integración con Carmen, *fysis* me hace reivindicar mi libertad, y *dao* la suya. Amo la espontaneidad y la expresión de *fysis* en el arte y el espíritu, pero también la adaptación y la comunicación de *dao* en la praxis y el Eros. Hay más agencia en *dao*: hacer que la naturaleza y el mundo entero sean yo mismo. Dejar que *fysis* reine, que sea la protagonista; esforzarse por que la comunicación y el amor reinen, *dao*. Así pues, *fysis* la masculinidad y *dao* la feminidad: él más honda y ella más ancha. Nos viene bien cuando están juntos hacer a *fysis* gramaticalmente femenina siendo masculina, porque así muestra su integración inherente, y hacer a *dao* masculino siendo femenino por lo mismo. Por lo tanto, *fysis* es la actitud integral en la que domina la masculinidad, *dao*, en la que domina al feminidad. La vida es así *fysis* por la derecha y *dao* por la izquierda. La integración *fysis*/*dao*, como derecha/izquierda, no cabe genéricamente, uno está en un lado o en otro, no puede estar en los dos al mismo tiempo, pero sí sexualmente y políticamente. Aquella izquierda salvadora está periclitada. La derecha siempre ha sido alienada, proclive a la autoridad, la izquierda ha sido siempre enajenada, en ese juego nos movimos, ahora es otra cosa. No cabe una izquierda autoritaria; la derecha es dación, afirmación del yo; la izquierda del tú; no se puede hacer a una mala y a la otra buena, tan bueno es afirmar el yo en el arte como el tú en echar una mano, asistir a una manifestación. El mal sólo es la muerte, la afirmación del yo en perjuicio de otros, lo es, alienación, por eso la derecha tiene más peligro que la izquierda; aunque es dación, no quiere decir

que sea de hombres, ni la izquierda de mujeres, pues hay hombres que ejercen su recepción anexa y mujeres su dación; si a una mujer le gratifica más la expresión y la libertad: de derechas. En nuestra concepción se supera la asimilación de la derecha al conservadurismo. Nos encontramos en el contrasentido de que oriente es la izquierda y sin embargo es la opresión y occidente la derecha y sin embargo es libertad. La derecha política ha promovido la libertad —para unos pocos— opresora: dación; la izquierda política ha promovido la libertad para todos: recepción. En oriente la izquierda no se politizó, lo vemos en Lao: izquierda filosófica, pero no reivindicativa.

apelación/ respuesta

Cuando la otra instancia es dativa, o lo es más que yo, no me queda otra opción para integrarme que hacerme receptivo; si es receptiva yo tengo que ser dativo. En el coito la hembra fundamentalmente sufre la acción de la más bien apática dación: sufre y goza de una acción que ella no realiza; a ella le hacen y en ella está el placer y el dolor de la tal acción; el coito es vivido básicamente por el varón como dación y por la hembra como recepción. Es muy diferente un movimiento dando —el infante con la madre, el pájaro que vuela esforzándose— a hacerlo recibiendo: la madre riendo las travesuras del hijo, un pájaro al que el viento lleva, pero ambos son igual de vitales, dependiendo del lado en que uno se halle. Sin embargo, Lao valora sólo lo segundo, los grabados que, como el que yo tengo aquí enmarcado, lo muestran sosteniéndose con dificultad sobre un búfalo en su marcha hacia occidente, al final de su vida —venía a nuestro encuentro—, expresan bien su doctrina: que la recepción es más poderosa que la dación: sobre un animal manso uno puede permitirse el lujo y el abuso de ser dativo, pero con uno fiero esto ya no es tan fácil, hay que recurrir a la recepción. Lo que se llama en tauromaquia 'temple' es recepción: torear es ponerse al son del toro, ir convirtiendo su dación en recepción, para que, al final, pueda *recibir* la muerte que el torero le da. La corrida es, pues, recepción/dación, como la escena que esta mañana vi entre un hombre y una mujer, él gesticulando e insultándola; ella no se arredaba y le hablaba intentando calmarlo: la fiera que va siendo amansada; hubiese sido atroz que él le pegase, igual que cuando es cogido el torero, sería como si se rompiese la armonia entre el cielo y la tierra. Esto descartado, la protagonista era la recepción y la integración se hacía desde ella; aunque él la hubiese iniciado, lo importante es como va discurriendo: a veces el movimiento parece dativo y es receptivo, depende de en qué lado esté la mayor movilidad. Él chillaba enajenado, pero el movimiento no era suyo sino de su mujer, que pacientemente iba modelando aquella furia: recepción/dación; también con una máquina: corriendo en una moto: ella soy yo mismo —no es como cuando voy en coche, que parece que soy un inquilino— potenciado. Se trata más bien de unión; pero cuando la máquina es compleja, es más que un instrumento que me potencia, tiene una autonomía que la convierte casi en un ser vivo, por ejemplo, pilotar un avión: «El piloto abre sus manos sobre los mandos y, lentamente, en sus palmas huecas *recibe* este *poder como un don* y los órganos de metal de los mandos a medida que *este don le es concedido*, se convierten en mensajeros de *su poder*" (Saint-Exupéry *Tie* 226); es recepción y dación, predominando aquélla sobre ésta. La integración se ve todavía más clara en la interpretación musical: el ejecutante *recibe* la composición y la traslada —dación— al público: recepción/dación. Si fuese como en el coito, en el que —según Isadora Duncan— la mujer es una lira que suena diferente en cada amador, la interpretación sería dación y tendría vitales y creadores los dos lados,

pero en la interpretación se trata sólo de recrear algo ya creado. López Quintás parte de su experiencia en la interpretación musical y la extiende a otros ámbitos: «Del modo peculiar de 'envolver' al hombre *el agua, el lenguaje, un estilo artístico, una obra de arte, una comunidad humana, un paisaje, un valor ético, una realidad religiosa*, etc. se derivan las actudes específicas que el hombre debe adoptar ante estos diversos géneros de realidades... El hombre *responde* cuando entra en relación de presencia con aquello que lo *apela*, a través de elementos mediacionales» (*Cin* 70). En este esquema lo fundamental es la apelación, la respuesta no es más que eco; no podemos escribirlo así: apelación/respuesta, porque lo primero hace lo segundo, pero no al revés. Parece que la apelación es dación, pero el apelante no se da, me exige a mí sin entregarse él mismo; el esquema está visto desde el lado de la recepción, la respuesta es la que lo hace todo. Si un valor ético me apela, quiere decirse que me exige, ella no hace nada, soy yo quien lo hace todo. Un paisaje, una realidad religiosa no pueden realmente apelarme, son cosas; soy yo quien los apela a ellos receptivamente. Habría que escribir, por lo tanto respuesta/apelación, pero tampoco en este caso lo primero hace lo segundo, entonces, 'recepción/apelación, y como la recepción no puede hacer otra cosa que la dación, el esquema de todas esas realidades dichas no puede ser sino 'recepción/dación; la actividad está en la recepción, en la interpretación musical, el protagonista es la recepción, la dación es la partitura quieta, yo la recibo y la hago sonar, suena y se mueve a causa de mi recepción. En ese esquema la respuesta no puede hacer la apelación y por lo tanto es masculinista: la apelación impone y la respuesta obedece, se pone bajo sus ordenes, pero eso no es así: ante un paisaje la emoción es mía, no es respuesta, yo soy el agente, y lo mismo en los demás casos. No me apela lo otro, yo lo apelo receptivamente, lo recibo, lo hago mío; la actividad está en la recepción, no como se pretende en esa pseudo dación. La causa de que no se vea así es que no se comprende que la actividad puede ser receptiva; pero no hay otra actividad que la del hablante o la del nadante o la del religioso: no hay más actividad que la suya, la cosa no es activa, el activo soy yo adaptado a ella. Se piensa que la actividad sólo puede ser dar, y recibir se considera pasividad, por eso se opta por dar actividad a una cosa antes que a una persona. A mí me encanta ver esta actividad que no es la de siempre un poco bestial dativa sino la dulce, tenue, amorosa, placentera femenina, que es capaz de sacarle placer —o sufrimiento— a una dación inmóvil. Recuerdo que la tía Carmela le decía una tarde a mi suegra hablando de su yerno: 'es una persona insoportable, pero yo tengo paciencia, porque no quiero perder a mis nietos': he aquí una actividad receptiva, y nosotros — profesor López Quintás— los gallegos, sabemos mucho de ella; la masculina sería alienada punitivamente. Pero Dios creó el mundo, que es pasividad; el jefe crea la empresa y los empleados, pasividad obediente: masculinismo y unilateralidad. Con ese esquema, el movimiento no puede iniciarse, y si lo consigue no dura mucho, por eso es una visión inmovilista, autoritaria y extrañadora. Con respecto al arte, el creador mediante la obra, no se reduce a la apelación, *se da* como el varón en el coito y nosotros somos sus hembras, lo recibimos paso a paso en todas su angustias, en sus alegrías, en sus ilusiones. Sólo puede apelar una instancia inmóvil, para obedecerla; así sólo se puede organizar una sociedad conservadora. Un esquema similar es éste otro: «el ejecutante *domina* una obra en cuanto *se deja dominar por ella*» (69); es también unilateral: yo te apelo y tú me respondes'; 'yo domino si me dejo dominar (*por ti*): el lado derecho se adueña

enteramente del izquierdo —que ahora no es más que pasividad— haciendo falsamente activo al primero, del que hemos visto la inmovilidad. Habría que escribirlo: 'dejarse dominar (es)/domi—nar', como 'dejarse conocer (es)/conocer'; cuanto más me djo dominar, más domino; si me dejo dominar del todo, seré omnipotente'; nos encontramos con el viejo esquema mortalista y ascético que hemos denunciado otras veces. Y es un esquema masculinista: en el coito, se podría decir de una mujer: dejarse poseer (es)/poseer, con lo cual se estaría justificando la violación; nosotros decimos 'recibir (es)/dar y dar (es)/recibir, porque la recepción acogiendo a la dación la está haciendo, dar y recibir son lo mismo —a la manera herclítea— visto por uno u otro lado. De esta manera reivindicamos la diferencia entre el dar y el recibir, lo uno no puede reducirse a lo otro, la dación y la recepción son actividades autónomas, se puede vivir desde la feminidad y desde la masculinidad, una sólo depende de la otra para su libérrima integración, reivindicamos de nuevo el número dos como fundamento de una filosofía de la vida frente a toda uniformidad. Cuando su autor nos explicaba en clase este esquema, yo valoraba la experiencia original de la que partía, a diferencia de los ecos —de Nietzsche, Freud y Marx— disfrazados de voces que nos llegaban de la Francia post-existencíalista, en los que estaban enganchados los que se consideraban de izquierda; provenía del arte, pero lo encontraba limitado, ahora he visto la causa. Entonces yo me encontraba con que no cabía en ninguno de los dos bandos, en el uno por mi religiosidad y en el otro por mi ateísmo; ahora Lao me da cobijo en su *dao*.

vida y mundo

Volviendo a §1, al apartado b), nos falta hablar de su segunda parte mundana: "(*Dao*) con nombre es la madre de todos los seres" (C); sin nombre es la vida irr*e*presentativa: eros, arte y espíritu; la que llaman los poemas 1, 32 y 37 'permanente', que habría que decir tal vez 'inmanente'. El otro *dao* es el trascendente, la praxis, que origina el mundo:

> «El *dao* es vacío,
> mas su *eficiencia* nunca se agota.
> Es un abismo,
> parece la raíz de *todos los seres*» (§4A).

Inmanencia y trascendecia, las dos son vida, pero la primera tiene la preeminencia tanto en Lao como en nosotros mismos, él la hace sólo espiritual y artística y nosotros le añadimos el Eros. Pero la vida es también mundana:

> «El mundo tiene un principio,
> que es *la madre* del mundo" (§52A).

En el mundo nos hallamos con los pares de opuestos representativos correcto+incorrecto, justo+injusto, bueno+malo, etc. Parece que tenemos metida en la cabeza la dualidad del entrañamiento y la ponemos en él, binándolo; también el arte se vale de contrastes y la praxis de la dialéctica, pero no hay que confundirlas con esa representación inerte, en la intuición ponemos al lado de 'alto', 'bajo' para que uno — el que hemos elegido como tesis— sea acrecido por el otro —la antítesis—, y así caminan juntos como la madre y el hijo, lo mismo que en la dialéctica práctica; en la representación mundana, en cambio, se me dice, por ejemplo, que sólo es

correcto llevar corbata o que el maestro tiene que hacer que la clase esté seria y silenciosa; se me niega lo opuesto, ir vestido a mi gusto o que en mi clase reine el alboroto. Estamos unificados en lo correcto, temerosos de lo contrario, es el bien+mal mundano, que se extiende al bello+feo del arte y lo santo+impío del espíritu. Por lo tanto, se trata de una atadura y una inmovilidad, porque yo quisiera poder hacer lo correcto y lo incorrecto. Estando de jefe de la guardia una vez comía nanaranjas, porque el dulzor naranjal me consolaba de tanta orden y contraorden, y un compañero más unilateral me advirtió que no debía hacerlo. Nos unifican en el bien y nos apartan del mal, y el bien lo pone la Autoridad: no comer naranjas estando de servicio. Esta unificación es inmovilizar la vida, atemorizar, enajenar, y al que no lo hace así se le considera alienado, y se le corrige; pero con tal de que no dañe a nadie, que Carmen pueda oír en el sofá las noticias de su pequeña radio; yo le digo que haga al mismo tiempo las cosas, pero a ella le apetece así. Nada de unificar; diversificar, y después se levanta y hace la casa o se va a pintar, qué paz también para mí que no tengo que imponer sino dejar y no-actuar. En un ambiente de libertad, «todo *sucede* según discordia y necesidad» (Heráclito B8). Lo cual no es válido en la representación inerte, en esas dualidades uniformativas no se trata de actividad que hace el movimiento, sino de imposiciones que lo impiden, pues nos quedamos presos en un lado —en el bueno— sin osar pasar al otro. Los pares de opuestos representativos son excluyentes, al contrario de lo que sucede en la movilidad y en la paridad, en donde son incluyentes: teniendo la dación tengo la recepción. En esa dualidad moral tiene vigencia el principio de contradicción: o uno o el otro, porque no se trata de movimiento. Volviendo a Heráclito, «la guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres" (B53); pero no tiene que ser helada y quieta, siempre los mismos arriba; lo único bueno de ella —no hablamos de fusiles ni de cañones— es la posibilidad de mover una sociedad petrificada. Si sirve para consolidar la injusticia es una guerra intestina, preferible, de todas maneras, a la igualación que soñaba la utopía marxista, que es supresión de toda diferencia, en la que ninguna lucha cabe, en la que todo movimiento es imposible, río que se enfanga en la llanura, condición floja e inerte. La desigualdad combativa es necesaria, como en el deporte, que venza el mejor —siempre sobreentendida la democracia— y que el perdedor no se enajene ni el vecedor se aliene, guerra sin extrañamiento, consistente en romper esos límites de manera que lo que era tenido por justo pueda también ser injusto y al revés, hacer que el mundo entre en confusión creadora, movilizarlo, que es vivificarlo. Cuando era maestro y me enfadaba con un alummno procuraba mirarle bien a los ojos y al ver su inocencia se me quitaba el enfado, lo procuro también con Carmen y con las demás personas, aunque no sea tan fácil: la identificación hace que la enajenación disminuya, que no considere al otro 'malo' y —como consecuencia— yo 'bueno'; de esta manera disminuyo la distancia y acabo con la dualidad de opuestos en que nos habíamos convertido. Las parejas de opuestos son en el mundo, la vida consiste en no quedar unilateralmente en uno, en ver los dos lados, darse cuenta de que entre el uno y el otro no hay un abismo, saber estar en los dos, ser malo y bueno, no pasa nada, sin ese terror al mal; conforme la vida crece el moralismo decrece. Es la praxis quien hace 'lo que es' y 'lo que no es', el movimiento y la vida son más importantes que el mundo, que no es más que consecuencia. Los compartimentos estancos mundanos son siempre provisionales y cambian con nuestro movimiento. El mundo se pone patas arriba en las revoluciones, pero hay también las involuciones y evolucio-

nes. '*E pur si muove*' habría que decirles a los que quieren que todo esté quieto; decían que el planeta no se movía, ¡pues sí!, como también el mundo. Y si nosotros somos móviles, lo mismo ha de ser él. Toda inmovilidad es muerte, también la mundana, pues la vida chocará con ella. Tiene que ser factible cambiar las ideas de lo que es verdadero, de lo que es hermoso, de lo que es santo, de lo que es placentero, lo uno puede hacerse lo otro y al revés; en cuanto al arte, le gusta a él trastocar los esquemas, ya en el barroco Velázquez lograba hacer belleza de lo feo, y no digamos después. 'Bueno' y 'malo' es asunto de costumbres; en cuanto a la santificación, cada religión puede entenderla a su modo, puede ser atea. Movilizar los valores que el mundo pretende establecer como intangibles es vivificarnos. Los encaminamientos de la praxis y de las demás dimensiones que el mundo traza, el orden establecido, la Constitución, etc, todo eso es transitorio y cambiante, el mundo sigue como un perrillo a la vida, que es la única que tiene el derecho a establecer pautas. Lo que pertenece al lado de los buenos puede pasar al de los malos, la praxis hace esa barrera transitable, pues hay que considerar las reglas sociales como las del juego, útiles sólo porque lo hacen posible. En el arte no rige la ética, el eros y el espíritu no están coartados por ninguna regulación polar, buscan el gozo entrañal, contra el que no tiene poder ninguna barrera legal. Es la praxis la más encorsetada, pero también ella es capaz de ampliar sus límites. Para que haya movimiento tiene que haber: a) una oposición y b) que pueda deshacerse. Si no hay una diferencia de nivel no se produce el movimiento del agua; y si el embalse no se rompe, tampoco se produce esta bajada. No puede ser sólo diferencia, por ejemplo, entre 'bueno' y 'divertido' es difícil establecer una corriente, en cambio entre 'bueno' y 'malo' es más fácil: si he cometido una falta, confieso mi culpa y se me perdona; sin embargo entre 'bello' y 'feo' no hay pasaje. Para pasar de algo a su contrario se necesita un término medio: era burro, pero estudió tanto, que se hizo listo; entonces la dualidad se convierte en proceso: el delgado se alimenta bien y se hace gordo, el amigo me hace una faena y se convierte en enemigo, el bajito se sube a un taburete y se hace alto, lo blanco lo restriegas por el suelo y lo hacemos negro. El proceso acaba con los inmóviles extremos igualándolos. Por lo tanto, para que lo haya tiene que haber contradicción y un movimiento igualador, aunque hay contradicciones a las que no hay movimiento capaz de igualarlas: al enfermo el médico no es capaz de sanarlo; pero otras muchas sí. No estamos de acuerdo con el cielo marxista ni con el cristiano: una sociedad en la que no hubiese contradicción sería una sociedad de inmóviles. Para que haya vida es necesaria esta *coincidentia oppositorum* o unidad de opuestos, que desecha también el brahmanismo en aras de una inmovilidad eterna: «Ajeno a los opuestos, instalado en el Ser entero" (*Gita* 2 45); se pretende que debajo de los opuestos está la unidad inmóvil; este sustancialismo es contrario al vitalismo chino, que busca la movilidad. *Dao* es el movimiento que concilia los contrarios: «Oscuro, en codiciones de brillar" (en Ro 57). Para que se produzca el movimiento es necesario que haya posiblidad de pasar de uno a otro extremo. Ello es posible cuando «toda distinción encierra una indistinción» (Zh 2 5). Es claro oscurecido, oscuridad que tiene dentro la luz, inmundicia que se hace blancura, el movimiento de pasar de lo malo a lo bueno.

> *En el mundo* todos saben por qué lo bello *es bello* y así aparece lo feo.
> Todos saben lo que *es bueno*,
> y entonces aparece lo que no es lo bueno.
>
> Ser (you) y no-ser (wu) *se engendran* mutuamente,

difícil y fácil *se producen* mutuamente,
largo y corto *se forman* mutuamente,
alto y bajo *se colman* mutuamente,
sentido y sonido *se armonizan* mutuamente,
delante y detrás se siguen mutuamente,
es una ley constante.
Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar (*wu wei*)...» (§2A).

Esta vez no se trata de rondel, es un *in crescendo*: de la dualidad de opuestos a la integración culminada como no actuación. Las oposiciones del primer tramo son separadoras o mortales y las del segundo juntadoras o vitales. Se nos propone que en lugar de quedarnos en la representación dual separada, nos lancemos a la acción práctica en la que la dación hace inevitablemente la recepción y viceversa. Se pasa de la dualidad representativa separada, alienadora, farisaica a la movilidad vital totalizadora, en la que se puede ser de los dos lados, y para ello hay que comprometerse, vivir. Por eso, el entraño actúa más que habla y se integra como el infante, que no queda exclusivamente determinado con 'esto', imposibilitado así de hacerlo con 'esto otro'; manteniéndose en la paridad puede ser lo uno y lo otro, si no me determino a mí mismo como bueno, me hallo en la libertad de hacer cosas consideradas como malas, si no se dice de mí mismo que soy responsable, puedo hacerme también gratuito, si no me limito a un extremo, puedo también habitar en el otro. ¿Es esto mantenerse en la 'diferencia' que decía Heidegger? La suya era dependencia de los entes respecto al Ser, que no lo olvidasen nunca, era deísmo vertical, y aquí no hay tal, es precisamente lo que se combate. Podría tratarse de la medianía aristotélica y confuciana, en la que soy un poco de esto y otro poco de lo otro, ni alto ni bajo, mediano; pero aquí se trata de lo uno enteramente y también de lo otro: ser fácil y ser difícil, ser alto y ser bajo, ser dativo y ser receptivo; no a medias, ser del todo dativo para alcanzcar del todo la recepción tanto dual como unal. Se oponen aquí la acción y la representación, si yo me entrego en la dación puedo hacer la recepción del otro (eros, praxis) y la mía misma (espíritu), pero en cambio en mi representación unilateral quedo solo, el mundo mora en la separación, se extraña uno a un lado alienándose, y se enajena: se hace de un lado en contra del otro. En la vida 'el ser' (dación) y 'el no ser' (recepción, hemos visto que es así como la considera Lao) se hacen mutuamente, lo fácil se hace difícil tanto en la sucesión —lo que antes era fácil ahora es difícil y al revés— como en la simultaneidad —mi facilidad hace tu dificultad y viceversa—; por el contrario, si yo me considero ortodoxo, expulso a los demás de mí haciéndolos heterodoxos, etc. Si me extremo como masculinista estoy yo mismo dando lugar al extremo opuesto; ni tacaño ni derrochador, ¿término medio? ¡No! A veces lo uno y a veces lo otro, libertad para ser las dos cosas y cuando sea lo primero, —recepción enajenada— que el otro pueda integrarme dativa y espléndidamente. A veces dación a veces recepción, lo uno haciéndose lo otro. La dualidad extrema los dos lados, la movilidad los junta, por eso la verdadera virtud no es espectacular (§41); «la gran perfección parece imperfecta" (§45A); «las cosas crecen cuando las amenguas y menguan cuando los acreces" (§42); «por eso cuando se abandona el gran *dao* al punto aparecen la benevolencia y la rectitud" (§18a), por lo cual es mejor que no haya 'buenos', para que tampoco haya malos. «No sentir ningún temor cuando sobreviene un muy grave contratiempo ahí tienes el valor de un sabio" (Zh 173), pero aquí no se trata de 'ser', todo lo contrario, de 'no ser' desgraciado, de dejar a

un lado las representaciones enajenadoras, de habitar en la movilidad. Podemos reificar el mundo y sus imposiciones o podemos dar más importancia a la vida; podemos hacer que la vida sea medio para el mundo, es lo que nos impone el moralismo, o podemos hacer del mundo medio para la vida: en esto consiste el 'no actuar', del que trataremos extensamente más adelante.

Pasamos al apartado c) del primer poema, en cuyo comentario consiste esta investigación:

> «Por eso la *permanente* ausencia de deseos (*wu wu*),
> permite contemplar su esencia escondida;
> la *permanente* presencia del deseo (*you wu*),
> sólo deja ver su limitada apariencia" (§1A).

La 'permanente presencia del deseo' es alienación y su defraudación inevitable, enajenación; lo contrario es el entrañamiento. Como la alienación es a lo que se opone frontalmente la doctrina de Lao y se vale para ello de la ética de la no-actuación, la trataremos antes, para ver las dos posibilidades principales de la integración, la dialéctica y la analéctica.

§ 28. *Ampliación de la integración*

Los análisis anteriores nos permiten la siguiente clasificación:

—Vida:
  —*fysis*: dación/recepción o *integración* dativa o masculina.
  —*dao*: recepción/dación o *integración* receptiva o femenina.

Antes no diferenciábamos el concepto de 'vida' de los de '*fysis*' y '*dao*'; ahora podemos hacerlo; con ello nos encontramos con que 'vida' e 'integración' quieren decir lo mismo, y llegamos de nuevo a este resultado, que se nos impone en contra de nuestras previsiones, pues habíamos considerado al comienzo la integración sólo como una de las dimensiones de la vida —el anchor; las otras eran el altor y el hondor—; pero es la integración quien hace el movimiento u hondor —yo esperaba, al revés, que el hondor le ganaría al anchor—; en cambio el altor aparece como independiente, pero no del todo, pues los niveles superiores son más anchos, hasta el punto de que los más altos —la unión y la comunión—, pueden llamarse integrales; la integración, que en la tesis todavía no había aparecido, se ha adueñado de todo, vivir es integrarse genérica o sexualmente. Todavía vamos a continuar su ampliación:

Integración:
—*entrañamiento*
  —entrañación y
  —enteración,
    —entraña y
    —extraña.
—*extrañación*.

Al contrario de lo que veníamos haciendo hasta ahora, en esta clasificación se diferencia la integración del entrañamiento, y a éste se le opone la extrañación como integración de signo negativo. Del entrañamiento primordial parten la *entrañación*, inicialmente vital y que se mantiene así, por ejemplo, una partida de naipes o el cuidado de un enfermo, de la *enteración*, que admite en su seno extrañamiento. Al término 'entrañamiento' le damos tres sentidos: el estricto es el primordial; el menos estricto, el coito y la unión mística, y el lato, lo que hay de aquella fuente originaria en cualquier integración. Así puede decirse de una enteración que es más o menos entraña según tenga más o menos de aquella intimidad vital; lo mismo puede decirse de 'extrañamiento'. 'Enterar' es '2.ant. completar, dar integridad a una cosa'; de él sale 'enteramiento' o 'completamiento';

'enterez' y 'entereza' o 'integridad'; y 'entero' o 'cabal'. El discernimiento de cuándo una enteración es entraña y cuando extraña depende de su índole. La 'profesor/alumno' puede hacerse entrañable, pero generalmente no lo es. Mi enteración con Lao en esta investigación es entraña ahora, no al comienzo, cuando apenas lo entendía. La enteración admite una cantidad grande de extrañamiento y cuanto mayor es más, y es más vital entrañarse extraño que no entrañarse. Cuando en una enteración domina el extrañamiento, la llamamos 'extraña', pero puede seguir siendo entraña con mucho extrañamiento, pocas integraciones pueden ser completamente vitales o completamente mortales. El infante de infantería en los ejercicios tácticos se adapta al terreno, a sus anfractuosidades, se confunde con él igual que de niño con su madre; a veces tanto que se hiere, pero su enteración es más extraña que entraña: lo hace para protegerse de las vistas y del fuego enemigo, hasta llegar al asalto, siendo entonces él la única dación y convirtiendo en recepción absoluta al 'enemigo', aunque esta pretensión desaforada se torna fácilmente en su contraria: de un entrañamiento extraño ha pasado a la extrañación. 'Nada se parece tanto al abrazo como el combate cuerpo a cuerpo" (3 79), decía Ortega; nosotros diriamos al revés, que nada se parece menos, pues aunque los dos son integración, la primera es entraña y por lo tanto conserva y aumenta aquélla, la segunda es extraña, parte de ella para la destrución de uno de sus dos miembros. Con vistas al estudio de la no-violencia gandhiana y de la no-actuación laoana, dejando aparte el entrañamiento, desarrollamos así la *integración*:

—*entrañación*: dación/recepción y recepción/dación.
—*enteración*
  —*dialexia*: dación/recepción.
    —negativa
    —positiva
  —*analexia*; recepción/dación
      —negativa
      —positiva
  —*paralexia*: dac./recep. o recep./dac. *inconexas*
—*extrañación*
  —dialexa, y
  —analexa

La enteración se halla entre los dos extremos de la entrañación y la extrañación. Es enteración dialéctica una discusión, en la que buscamos razones para vencer al otro; es enteración analéctica una nana con la que intentamos calmar y adormecer a un infante; relación de hostilidad es la primera y de favorecimiento en la segunda. Todas las integraciones pueden ser 'dialexas' —es un término más fácil que 'dialéctica' y además tiene un x juguetona— cuando el protagonismo lo tiene el lado dativo y analexas, cuando lo tiene el receptivo. La recepción puede iniciar un proceso igual que la dación, entonces prima en la integración la igualación sobre la oposición, acorde más con la dación. Heráclito dice que *fysis* ama el ocultamiento, pero mejor pudiera decirlo Lao de *dao*; por eso se ve menos la recepción que la dación, a pesar de que está más extendida, las profesiones todas son fundamentalmente analexas: médico, peluquera, funcionario, policía, la

dominancia está en la recepción, pues la dación se reduce a ser curado, peinado, asesorado, encarcelado, etc. La mujer había sido excluida de ellas, tiene más derecho que el hombre, incluso una juez o una militar. El problema es que la recepción a veces se confunde y se cree dación: el médico que manipula al enfermo como si fuese una cosa, el maestro que perora, el juez que se hace divino. Esta inversión responde al deísmo, que nos ha infectado de masculinismo; cuando en el mundo reine la diosa como vida, las cosas volverán a cómo realmente son. Los hombres son los más aficionados a esto, por lo tanto está bien que ellas hayan entrado en el mundo. Es inevitable una cierta manipulación, pues la actividad de la recepción exige que el recibido no interfiera, pero no hasta tal punto de que el fiel, el paciente, el alumno se cohiban, pues esta deformación o alienación profesional enajena. Pero no sólo es la profesión recepción/dación, de dominancia receptiva, también en el eros la recepción puede iniciar el proceso y ser por ello dominante. El varón puede penetrar a la hembra en el coito, pero también ella puede hacerse penetrar por él provocándolo. Por lo tanto, tan vital es lo uno como lo otro; Gandhi es dialexo, Lao, analexo. Hay ademas la *paralexia*, que tiene su campo sobre todo en el juego y en el arte, y que nosotros desarrollamos en en la *Poética*. El mejor ejemplo es el *Quijote*, cuyo fondo es el entrañamiento frustrado del héroe, deseo imposible, paraíso irremediablemente perdido, y por ello al mismo tiempo que risa, llanto; nos muestra el desarraigo de su autor, siempre presto a escapar, de existencia tan itinerante como la de su héroe, abandonó a su mujer para convertirla desde lejos en Dulcinea. Sólo ahora se está descubriendo su feminidad —se llega incluso a hablar de homosexualidad—, es imposible comprender sin ella su obra, pues la paralexia que la domina aparece cuando la dialexia masculina se feminiza; Valle se sirvió también de la paralexia para la creación del esperpento, integración de la analexia galaica y la dialexia castellana. En la integración Castilla/Galicia ambos lados se necesitan, pues de lo contrario la una quedaría disminuida en su analexia y la otra en su dialexia y ambas en la paralexia. Los gallegos y portugueses no tenemos que renunciar a nosotros mismos, porque nos empobreceríamos, pero si queremos vivificarnos tenemos que integrar la feminidad de la saudade complementándonos con la cultura castellana.

La e*nteración* es la zona en la que nos vamos a mover a continuación, es integración entraña/extraña, con la que el agonista entraño intenta la entrañación de un áltero. La tragedia griega lleva al arte el fracaso de este intento, en ella el héroe extraño intenta una enteración dialexa en contra de la voluntad del dios, que al final lo somete extrañándolo todavía más, la deidad ha ganado, pero al menos la rebelión humana se ha producido; nuestro arte total intenta a través de la analexia superar no solo el extrañamiento sino también la enteración misma alcanzando la entrañación por la vía del eros y del espíritu. La enteración nos permite transitar por el camino de la dialexia o por el de la analexia, depende del logro a conseguir y también de la afición del agonista. Si Carmen me desprecia yo puedo intentar la dialexia y despreciarla a mi vez y conforme ella vaya cediendo, ceder yo; o la analexia, que era la enteración preferida por Victorio, cuando mi madre lo echaba; yo le decía: '¡pues tú no le escribas, no le mandes regalos, no me llames a mí para que intervenga!', pero él siempre la conseguía analexamente. La doctrina del paso del extrañamiento al entrañamiento se ha intentado de una manera más o menos sistemática

desde la dación: la no-violencia gandhiana; y desde la recepción: la no-actuación laoana. Las dos parten de la mitad de la vida e intentan su completamiento: la primera es dación que recibe; la segunda, recepción que da, por lo tanto, las dos son entrañaciones o intentos de entrañamiento. Puedo, como en la integración primordial, ponerme del lado del infante: dialexia gandhiana; o de la madre: analexia laoana. Ambas parten del extrañamiento, la primera de la enajenación y la segunda de la alienación; si estoy enajenado y mi extrañamiento es trascendente, no me vale ni la comprensión ni la oración, tengo que meterme en la praxis, pero tiene que ser en una acción no-punitiva, pues de lo contrario mi enajenación se complica todavía más: esto es la no-violencia. En cambio, si estoy actuando alienadamente, lo primero que tengo que hacer es cesar, después puedo buscar la integración desde la recepción: no-actuación. Si la no-violencia quiere ser entrañal, su dación no tiene que ser alienada, pues entonces obtendría enajenación; si quiere serlo la no-actuación, su recepción tiene que ser no enajenada, porque de lo contrario obtendría de segundo miembro la alienación. La no-violencia es lo contrario de la inmovilidad de la enajenación; la no-actuación es lo contrario de la inmovilidad de la alienación. El no-violento *se da* no alienadamente; el no-actuario *recibe* la alienación y no responde a ella. La no-violencia da el entrañamiento propio; la no-actuación recibe el extrañamiento ajeno, la primera tiene exigencias dativas y la segunda receptivas, las dos hay que verlas desde uno mismo y desde los demás. Las dos son positivamente enteraciones, por lo tanto, los nombres de 'no-violencia' y 'no-actuación' no indican de qué se trata, el 'no-algo' no dice qué sea ese algo. Por lo cual nosotros los abandonamos. Siempre la dación ha sido más aparente que la recepción, por lo que la dialexia es más vistosa que la analexia: ésta es más desconocida, menos brillante, pero más necesaria en este momento en que estamos reivindicando y buscando a la mujer y la feminidad. No puede decirse que la una sea mejor que la otra, para la lucha que Gandhi llevó a cabo no valdría la analexia laoana: cuando pretenden enajenarte, si tú te dejas, ellos encantados; en cambio si lo que pretenden es alienarte, entonces lo adecuado es la analexia. Cuando pretenden enajenarte, cualquier lucha es reconfortante, aunque sea extrañación violenta; pero si pretenden alienarte o te alienas tú, la analexia es la única vía: parar y hacerme receptivo. La dialexia gandhiana tiene el apremio de la masculinidad; la analexia laoana, la paz de la feminidad. Ya que, como hemos visto en el análisis del proceso de acercamiento al espíritu de la investigación anterior, no pedimos a una deidad trascendente, vamos a ver qué podemos conseguir por nosotros mismos en estas enteraciones que superan la inmanencia. La primera ha sido desarrollada práctica y teóricamente por su inventor, en cambio la analexia tan sólo está sugerida en Lao y en su discpulo; nosotros intentaremos acercarla a la gandhiana, que nos servirá de referencia, por eso la analizamos en primer lugar.

dialexia negativa

Ésta es el acta de nacimiento de la enteracion dialexa gandhiana:

> «El tren llegó a Maritzburg, la capital de Natal, hacia las nueve de la noche... A poco llegó un pasajero y me miró de arriba abajo. Vio que era un 'hombre de color' y se sintió molesto. Salió y volvió momentos después con dos empleados: uno de ellos se adelantó y me dijo:
>
> —Venga conmigo. Usted tiene que viajar en los vagones de tercera.

—Pero yo tengo billete de primera— le repliqué.

—No importa— terció el otro empleado— Usted tiene que viajar en tercera.

—Se me permitió viajar en este compartimento desde Durban e insisto en seguir viaje donde estoy.

—No puede. Debe dejar este compartimento o tendré que llamar a un policía para que lo eche.

—Hágalo. *Yo me niego* a salir voluntariamente.

Llegó el policía, me tomó de la muñeca y me sacó afuera. Mi equipaje también lo sacaron al andén. *Me negué* a meterme en tercera. Y en esto el tren partió. Fui a la sala de espera y me senté, llevando en la mano mi portafolios. El resto del equipaje lo dejé donde estaba, pues consideré que las autoridades ferroviarias se habían hecho cargo de él.

Era invierno y durante esa época del año en las regiones altas de Sudáfrica hace mucho frío. Como Maritzburg está a considerable altura, el frío era muy intenso. Yo tenía el abrigo en una valija, pero *no me atrevía* a pedirlo por temor a ser insultado otra vez. Por consiguiente, me limité a quedarme sentado y temblando. No había luz en la sala de espera" (*Exp* 120).

Esta enajenación no es inmanente, hace falta ingeniárselas para encontrar un método que englobe también al antagonista, puesto que es el causante real de la misma, ahora no se trata de un poema lírico como en la analexia laona sino de uno dramático. Su fondo es el más desolado extrañamiento y su forma, una contradicción que va creciendo (propiciación) hasta llegar al tránsito; dónde lo pondríamos, ¿cuando lo arrojaron del tren? No, el drama alcanza su mayor intensidad al final, con el agonista temblando en la noche de miedo y de frío; y no hay sosiego. Se trata de un agón dialexo negativo completo, con los tres momentos de dación negadora, sufrimiento, y la recepción enajenada, que es la del lector; podemos comprobarlo: «Yo aprendí la lección de la no violencia de mi esposa, cuando traté de someterla a mi voluntad, a) Su decidida *resistencia a mi voluntad*, por un lado, b) y su callada *sumisión al sufrimiento* que mi estupidez implicaba, por otro c) me hicieron *sentir avergonzado*" (*Vi* 148); aquí están mejor determinados los tres momentos. En aquella larga noche se propuso luchar contra el extrañamiento racial, «me preocuparía ante todo, no de mí, sino de buscar los medios de cooperar a la desaparición de los prejuicios de color" (121). Cuando llega a su destino, después de otra aventura similar en un coche de caballos, se dedica a organizar a su comunidad para la lucha, para lo cual se valió de las ideas de Tolstoi y de Thoreau, a las que dio un nuevo rumbo. Las primeras, están basadas en la frase evangélica «no resistáis al mal» (Mt 5 3), que él cambia en «resistencia no—violenta al mal" (2); se reduce al rechazo de las instituciones del Estado por su violencia: de los tribunales, de la protección de la policia, a ser incorporado como soldado al ejército (3); su actitud es exclusivamente no-violenta. Thoreau sostiene que «la única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que sea justo» (31). En ambos casos es sólo un asunto de conciencia; en cambio en Gandhi, se trata de una lucha desesperada para que —a él y a los suyos— lo reciban los que lo rechazan, Tolstoi se aparta, Thoreau emprende una batalla meramente testimonial, pues es imposible que el Estado cese en su guerra contra México o derogue la esclavitud porque él se niegue a pagar los impuestos; Gandhi y su gente no piden utopías sino cosas muy concretas y realizables, intentando establecer una integración dialéctica con su oponente para pasar del extrañamiento al entrañamiento. Gandhi es un extraño que pretende entrañarse, es como si en

lugar de desobedecer Thoreau, lo hiciese uno de los esclavos que él intentaba favorecer. El concepto de 'no-violencia' no es suficiente para caracterizar esta acción/pasión, pues muchas veces la violencia mayor no aparece como violenta. Esta lucha ha de ser, desde luego, no violenta, pues de lo contrario su agente —inferior— sería reprimido ferozmente, pero con la no violencia sólo no podría valerse de la propia dación para su propia humanización y la de los demás, y esto es la gran innovación de Gandhi. La acción/pasión gandhiana tiene un campo más amplio que el de la no-violencia; se le llamó así tal vez porque nació entre aquellas dos guerras espantosas, pero ahora el entorno es diferente, y la virulencia mayor es la del extrañamiento. 'No-violencia' es más permisiva: puedo hacer todo lo que no sea violencia; en cambio la 'no-alienación' se acerca más a lo que quería Gandhi: puedo mantenerme en el sufrimiento de la enajenación, con tal de que no dé el salto a la alienación, que es incluso pensar o decir algo contra el adversario. Ante una desgracia si uno llora o se desespera es enajenación, pero si culpa a otro o se pone furioso es alienación: cuando echas de ti lo que te llega, buscas un chivo expiatorio: de dentro a fuera; enajenación: de fuera a dentro. La *agonía* gandhiana —recuperamos este hermoso término griego de significado deportivo y estético, en lugar de ese tan complicado del *bapu*— expresa muy bien el carácter esencial de sus agones, que es la no-alienación: «1) el satyagrahi no tiene que albergar en su corazón *odio* contra su adversario; 2) el punto en discusión tiene que ser verdadero y sustancial; 3) el satyagrahi debe estar dispuesto a *sufrir hasta el fin por su causa*" (*Ca* 68). Está claro que es una lucha que se vale del sufrimiento propio para convertir al adversario y 'agonía' habla de estas dos cosas. Puesto que es algo que yo inicio y tú reaccionas, la dación es mía y tuya la recepción, por lo tanto es enteración dialexa; pero después la relación cambia de sentido, porque tú te conviertes en mi opresor y yo en tu víctima, por lo tanto podemos decir que consiste en pasar de la masculinidad a la feminidad en el agonista y lo contrario en el antagonista, además a lo largo del proceso integrador puede haber más alternancias; intenta la reciprocidad: como quiere ser recibido sin extrañamiento, el agonista se da así. No hace falta para nada ningún dios ni ninguna moral, se basa en algo más elemental, es lo que hacen también los animales salvajes dentro de su especie, cuando luchan dos y uno se rinde porque considera más fuerte al contricante, se ofrece como víctima y hace cesar así la ofensa. Lo esencial es no alienarse, la enajenación se puede ir sobrellevando; es desde luego una negativa por mi parte a ejercer la violencia, pero no sólo ella, también la astucia, o difamar o engañar o hacerlo a escondidas: hay muchos noes en ella, por eso la llamamos enteración dialexa 'negativa'; valdría mejor 'no-violencia' para la analexia del mismo signo, cuya misión sí es enfrentar la violencia; ante una provocación esta dialexia no tiene ninguna arma, en cambio sí la tiene contra el extrañamiento, que es para lo que nació: el sufrimiento. Consiste en negarme a soportar una injusticia y hacerlo no alienadamente; cuando me provocan yo intentaré mantenerme íntegro, aunque flaquee a veces; no actuaré nunca alienadamente, pero la enajenación cabe hasta cierto punto, es decir, la cobardía, el rencor, etc; puedo realizar un agón con estas enajenaciones siempre que no me hagan saltar contra el adversario. Más que la valentía, que siempre tiene un carácter de osadía, hay que intentar la sencillez. «Si afirmamos que somos no violentos se espera de nosotros que *no nos enfurezcamos* con quienes nos han injuriado. *No les haremos daño*; les desearemos lo mejor, *no les maldeciremos ni les causaremos ningún daño físico*. Aguantaremos

todas las injurias» (*Vi* 121): fundamentalmente, si hay también no enajenación estupendo, pero es ya un lujo. No es necesario amar al adversario, pero sí salir de mí mismo y verlo tal como es e intentar comprenderle para conseguir romper el círculo de hierro enajenación/alienación, cambiándolo por no-alienación/alienación, intentando que ésta pase a integración no alienada. Yo tengo junto a mí un cuadro que compuse con *Bapu* y mi madre niña de primera comunión, simbolizan que la dación ha de ser tan limpia de alienación que una niña pueda recibirla sin enajenarse. El esfuerzo de hacer mi dación no alienada sirve para invitar al otro lado a que haga un esfuerzo similar. En plena batalla campal en Sudáfrica, con sus compatriotas marchando por el país y llenando las cárceles, Gandhi paró toda su movilización porque se había producido una huelga de ferrocarriles que colapsaba el país: he aquí una dación sin alienación, que logró una recepción acorde con ella. Para que la dialexia fluya tan limpia como la corriente de un río es necesario que la dación la inicie así; aunque la recepción se enajene, si la dación sabe permanecer no alienada, acabará convirtiéndola, y si no lo consigue, su acción queda, al menos, como testimonio de humanidad. No tiene por qué haber moralismo en la no alienación, me doy entrañalmente, no porque yo sea 'bueno' sino para aumentar mi vida y la del antagonista; si lo hiciera extranadamente, una recepción asi obtendría y los dos saldríamos perdiendo. La no alienación no sólo pretende respetar al otro sino también ayudarle a que se deshaga de su alienación opresiva; impune ha de ser la recepción que obtenga una dación limpia de alienación; no se trata tampoco de una estrategia, sino de una ética. El invento de Gandhi consiste en valerse del extrañamiento para alcanzar la integración, su agonía es dialexa, se vale de un contrario para lograr el otro; como el antagonista me es inasequible, trabajaré en mí para lograr integrarlo. «*El sol* de la no violencia dispersa todas las huestes de la *oscuridad*, como el odio, la cólera y la malicia" (*Vi* 154).

Sin luchar contra ella, sólo desde la no alienación y a causa de que no me fijo en mí sino en mi dación, la enajenación es también vencida. Vale la pena ser oprimido gandhianamente, porque se alcanza la virtud; pero es para convertir al adversario, es una virtud dialexa. «Era una clarividente aceptación de la necesidad de emplear la fuerza y la prsencia *del mal a modo de punto de apoyo para el bien* y la liberación» (Merton 33). El agonista tiene que saber que la antítesis es riqueza, que con ella puede crecer; ¿qué haría la pobre tesis sin una buena antítesis?; en ninguna dimensión vital se puede crecer sin ella, y en la praxis menos que en las demás; por eso tendríamos que 'amar a nuestros enemigos', porque nos dan la oportunidad de ser mejores; si nos alienamos nos machacan y si nos entrañamos crecemos nosotros y ellos; la opción no es dudosa. Dañar al otro es dañarme a mí mismo, pues entonces tengo que relacionarme con alguien enajenado, al que estoy obligado a dominar o ser dominado; de una integración entraña paso a otra extraña, eso es lo que alcanza la imposición del extrañamiento. Comparando esta dialéctica con la de Hegel, lo que resalta en primer lugar es esa cualidad de experiencia vital de la gandhiana; no aceptamos a esos filósofos que pontifican desde su altura como dioses omniscientes. Gandhi nos invita a la praxis —en esto se parece a Marx— no se reduce a la comprensión, en la que podríamos equivocarnos, la práctica denuncia mejor mi extrañamiento y me ayuda a superarlo. En Hegel el esclavo alienado por el amo se convierte en enajenado y comprende su agencia, pero el amo permanece inmóvil, en él no hay ningún proceso, es inasequible al esclavo, que es incapaz de implicarlo; la dación, como mucho, alcanza sólo la com-

prensión. Gandhi, además de saber de sí mismo por medio del otro, sabe directamente de él, está en la verdad trascendente; pero no es el saber lo más importante, sino la transformación de sí y del otro. Ésta es la mayor grandeza de la agonía gandhiana: me libero liberándote de la esclavitud de esclavizarme, los dos nos vivificamos. La dialéctica de Hegel por su idealismo se queda en la representación y la inmanencia, y es unilateral y, por lo tanto, alienada e impositiva; por el contrario, la de Gandhi es trascendente y bilateral. La hegeliana es trial: alienación, enajenación y comprensión; ésta como vital que es, es dual: dación y recepción, en cuya síntesis consiste, pasando la dominancia de la una a la otra. En Hegel no se produce nunca esta síntesis, por lo que no puede considerarse integración; se trata, por el contrario, de análisis, está más cerca de la de Platón que de la de Heráclito; en cambio en Gandhi, la dación se junta con la recepción que se pretende también no alienada, la una hace la otra y la otra la una. La de Hegel no pone nada, la gandhiana sí: su negativa a someterse a la injusticia; la negación hegeliana consiste en superar la alienación para pasar a la enajenación, no se trata en realidad de negar sino de hurgar; en cambio la gandhiana niega la situación de opresión en que se halla con su dación concreta de no aceptación de una ley, etc., y ser por ello castigado. En cuanto a Marx, que hace pasar a Hegel del idealismo a la praxis, tampoco consigue la conversión del amo: lo ataca, lo arroja, se pone en su lugar, pero no dialoga con él, está en la alienación punitiva: «el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su poder" (*Man* 38); a fin de cuentas solipsismo vociferante y destructor. Gandhi es lo contrario de Marx, porque intenta que el agonista vaya desalienándose, no enajenándose como pedía Marx con su conciencia de clase explotada, pues eso está a favor de la opresión, ya que el enajenado es el que hace posible la alienación de los opresores; no hay que enajenar a los alienados sino librarlos de su extrañamiento. En la dialexia es imprescindible la recepción: si me doy no alienadamente y nadie me recibe nada consigo; tengo que ingeniármelas para que mi dación sea recibida, lograr la integración, entonces es cuando la dialexia puede progresar, y esto no lo logran ni la hegueliana ni la marxista; no hay progreso objetivo en pasar de la alienación a la enajenación o de la enajenación a la punición, sí en hacerlo de la enajenación a la integración. Hace años di una una charla sobre estos temas en el campamento al que estábamos obligados a sistir los estudiantes de magisterio, y obtuve el desprecio, tanto de los dirigentes fascistas como de mis compañeros comunistas. En aquella época estaba de moda la violencia marxista, predicada por Sartre y otros, la guerrilla urbana; yo decía que si la dación era violenta daba pretextos a la opresión para lo mismo, que era lo que buscaba, el horror que después vimos de torturas, desaparecidos y asesinatos lo demostró, porque la dación alienada no obtiene otro fruto que el dolor de la enajenación; lo mismo en nuestra guerra: la izquierda se llenaba de ardor combativo mientras sus enemigos les apuntaban con los cañones. Si uno piensa, como mis escuchantes de entonces, que a la violencia sólo puede respondérsele con astucia o violencia, nada se podrá cambiar jamás. Esos jóvenes musulmanes que ahora se inmolan, que lo hagan al menos como víctimas y no como verdugos, para enajenar, no para alienar, pues de esta manera hacen recaer sobre su pueblo cada vez más opresión y violencia; para el débil es riqueza enajenar al poderoso, pero es miseria alienarlo. Es terrible el grado de inhumanidad a que ha llegado allí el terrorismo: con ello no conseguirán más que su exterminio; les domina el desarraigo, matan para alcanzar la muerte, como en la vio-

lencia sexual. El dicho de Gandhi de que «la violencia es un suicidio» (*Hom* 212) en ningún sitio mejor que aquí —en donde podemos contemplar el deísmo en toda su virulencia —se está cumpliendo. Matar es el otro lado de matarse, se trata de la paridad de la muerte, el asesino es la víctima. Es un camino equivocado y ellos seguramente lo saben pero no pueden evitarlo, parece que la nación misma se quiere suicidar. Tendrían que coger el camino lento de la no alienación, hacer de su enemigo antítesis para su crecimiento, aprender de él la democracia, alcanzar su altura, pasar de la reacción bestial a la humana y sobre esa base emprender la agonía gandhiana por el sufrimiento propio. De las condiciones que pone nuestro *bapu* para que un agón se logre ésta es la más importante: el agonista «debe estar dispuesto *a sufrir hasta el fin por su causa»*; lo primero es la negativa de la alienación propia; lo segundo es la acción y la parte representativa de este drama; lo tercero, esta *pasión*, o fondo. Cuando la no-alienación no alcanza la recepción sino que por el contrario, logra la punición, entonces la dación protagonista consigue hacerse integración involucrando al antagonista; para lograrlo la no-alienación no es suficiente, hace falta que la integración tenga más fondo, que llegue la pasión, pues sin ella no alcanzaría a ser agonía, se quedaría en una reivindicación aceptada por el antagonista, sin más. La pasión es la base: «Para alcanzar un *resultado* decisivo, no basta con convencer a la razón; hay que tocar también el corazón y, por consiguiente, apelar *al poder del sufrimiento*. Éste es el único medio para ver cómo se abre en el hombre *otra clase de comprensión, esta vez totalmente interior*" (*Hom* 134). Esta dialexia queda entonces así: acción/pasión//alienación; se trata en el agonista de una *pasión activa*, ambos lados vitales de su parte, frente a la inmovilidad antagónica. Entonces los contendientes están excesivamente descompensados, hay demasiada vida en el uno y demasiada muerte en el otro, necesariamente tienen que tender a una cierta igualación. Mientras el agonista no pene la agonía no ha sido alcanzada, sabe que sólo entonces fructificará su dación; también el antagonista lo sabe, por eso hace todo lo posible por no entrar en su dialéctica, pero cuando la infracción es patente no tiene más remedio. No es una argucia táctica, pues es la ética la que la gobierna: «La no-violencia pide e*l sometimiento voluntario a la pena* en que se incurra por no haber *cooperado* con el mal" (en Drevet 199); trasgrede la ley porque es injusta, no se trata de ver quien es más listo sino de alcanzar la justicia, tanto para mí como par mi extrañador. Necesariamente se establece un proceso entre ambos protagonistas hasta llegar a una solución. Para que la pasión sea liberadora tiene que ser enajenadora, este sería el lema. La conversión de la dación no-alienada en pasión permite al agonista hacer de la integración catarsis, tanto para él como para el antagonista, pues es tan importante el uno como el otro. Con respecto a éste, puesto que la pena se la ha impuesto él, aquél se halla sin ninguna responsabilidad. Para involucrar al antagonista la pasión es fundamental. El antagonista ha impuesto una pena al agonista, que al transgredir una norma la ha puesto en entredicho: el enemigo no es el antagonista sino la norma, y la agonía nos librará a los dos; mi enemigo es 'tu' verdad, que no es 'la' verdad, y esto es lo que tiene que demostrar el proceso dialéctico. Si la ética gobierna mi actuación, si tengo claro que es la liberación de la injusticia lo que busco, el problema no puede consistir en que una 'verdad' sea diferente para ambos, pues se trata de algo humanamente básico, como es que todos somos iguales y tenemos los mismos derechos, no está en discusión por lo tanto ninguna verdad, que es la misma para los dos; no se trata de dos verdades en

pugna, lo cual semejaría un juicio, del que el abogado Gandhi sabe mucho. Sin embargo afirma de su agonía: «*La ahimsa* —no violencia— representa los *medios* y la *verdad, el fin*" (*Hom* 121). La no violencia es medio, ciertamentte, pero lo mismo que la verdad: el fin es la integración. No se puede entender que haya ninguna verdad más importante que la integración buscada, que es la propia vida, se parte del extrañamiento para hallarla; cuando estoy en la no alienación me hallo ya en la verdad misma, que es lo que se trata de alcanzar. No hay ninguna verdad trascendente a esta integración que se está llevando a cabo. Pero Gandhi es muy explícito: «Por instinto ha sido *la verdad* lo que me ha atraído, *no la no-violencia*. La verdad es que *descubrí* la no-violencia *buscando* la verdad" (76), sin embargo la agonía tanto en Sudáfrica como en la India lo que buscaba era la integración. En la agonía negativa se parte de la no aceptación de la situación injusta y se opone al gobierno presentándose como víctima, que no culpabiliza, que está dispuesto al diálogo, que cuando hay que ayudar al adversario cesa en sus demandas, para extrañar al antagonista, que entonces se siente culpable por los sufrimientos que se están imponiendo a unas gentes que no son ningún peligro, que sólo pretenden algo que es justo. Por ninguna parte hay la búsqueda ni ninguna verdad y sí de la integración en una situación concreta. Este *satyagraha* no es la búsqueda de ninguna verdad, sino de la abolición de la opresión y del extrañamiento, de la integración, de la vida. Si no supiese el adversario desde el comienzo que lo que busca el agonista es algo aceptado por todos, la agonía no podría iniciarse, lo que hay que hacer es que se cumpla. Preferir la integración a una 'verdad' es como mucho pasar de la vida misma a su representación. No es cierto que la meta sea la verdad aunque es importante en la dialexia negativa, pero sólo como medio; la agonía dialexa ha de tener la entereza de decir la verdad, pero el fin no es ninguna verdad sino la integración que se está creando con los compañeros de agonía y con los adversarios. Necesariamente la verdad no puede ser más que medio lo mismo que la no violencia. No es aceptable que «el Satyagraha es la fuerza que nace de la verdad" (en Dre 105), porque esencialmente es una dación liberada de alienación y la verdad no puede ser más que una cualidad suya. La integración y la verdad pertenecen a ámbitos diferentes: la primera, dación no alienada y la segunda, representación. Puede haber muchas 'verdades' y algunas pueden ser falsas, en cambio la integración es vida irrepresentativa, supera toda verdad, es la realidad buscada. Podría conseguirse una verdad y el agonista haberse alienado, no sólo sintiendo odio o rencor sino haciéndose víctima o redentor: en este caso la agonía gandhiana con su verdad y con su firmeza no cumpliría la limpia integración que pretende; el reconocimiento de la verdad no implica que la vida del agonista se haya acrecentado. Gandhi afirma que «sólo la no-violencia *permite alcanzar* la verdad" (*Hom* 141); en cambio no dice nunca que la verdad alcance la no-alienación, que es lo que nosotros creemos. Éste es el meollo del pensamiento de Gandhi, se lo considera el apóstol de la no-violencia, pero eso es sólo la mitad de su doctrina y, según él, la menos importante. «Tengo la impresión de que comprendo mejor el ideal de la verdad que el de la *ahimsa*; y mi experiencia me dice que nunca seré capaz de descifrar el enigma de la *ahimsa*, si me relajo en mi esfuerzo por alcanzar la verdad... en el fondo, la verdad y la ahimsa no representan más que *la misma cosa*" (*Hom* 111). Acaba, pues, concediendo que son lo mismo, aunque la verdad siga teniendo preminencia; en esta contradicción se ha debatido siempre. Si la verdad es representación y la ahimsa integración no puede haber entre ambas más

que la dualidad mortal verdad/no alienación. Pero hemos visto que si 'tu pecado puede ser mi liberación'; que si 'tu alienación, que hasta ahora hacía mi enajenación, mi agonía la convierte en integración', entonces nos hallamos en la dualidad heraclítea. Y podemos avanzar más aún viendo la integración en sentido positivo: si la no-alienación es el medio o dación la verdad tiene que ser la recepción, realizándose entonces la integración o vida, aunque el *bapu* no pueda llamarla así, pues el concepto no existía; y cuando dice que son lo mismo es que la no-alienación hace la recepción y esta aquélla; entoces: no alienación/recepción. La no-alienación me integra con el adversario, hace que él me reciba y por otra parte su recepción acrecienta mi dación; siendo la verdad la recepción, y entonces puedo decir también que son heraclíteamente lo mismo. Pero para él "la verdad es el fin, el amor el camino" (en Dre 122), por lo tanto, tiene que referirse no al antagonista sino a una recepción religiosa; si la verdad es para Gandhi algo que está más allá de la no-alienación, sólo puede ser Dios o el anhelo, con lo cual entramos en lo que nosotros creemos que es el sentido profundo de esta afirmación de Gandhi: la del anhelo, cuyos vestigios podemos hallar en su infancia: "Mis hermanos se dedicaban a los juegos y travesuras, yo no tenía mucho en común con ellos. Tampoco estaba muy atado a mi hermana. El juego de ningún modo me atraía hasta el punto de desplazar el *servicio prestado a mi madre*. Cuando ella me necesitaba para algo, me apresuraba a servirla". (Erikson 132). «No soy más que un buscador" (*Hom* 110); busco el extrañamiento que me impide la dicha de la integración. Puede tratarse de 'mi' verdad, mi esencia, el desentrañamiento; también de la verdad de mi relación con el otro: la integración, la vida que son los dos; descubrir así la diferencia entre mi extrañamiento y la vida, mi honda separación, mi desentrañamiento, mi miedo, mi cólera: esto lo considero mi mentira y la verdad el entrañamiento. «El fin de la vida es *conocerse a si mismo*" (*Vi* 92). Gandhi hace de la agonía oración; este anhelo se plasma en su dicho de que el único objetivo de su vida es «ver a Dios cara a cara» del inicio de su autobiografía y su dicho al final de que «no hay más Dios que la verdad». Si la verdad que es Dios es la recepción de su anhelo, se trata de una diosa; y si la halla en esa «vocecita tranquila" (*Hom* 105) para qué necesita la agonía no-alienada, ¿por qué no se retira del mundo como otros muchos buscadores?. Más él la halla en la integración, ahí es donde se ve a sí y a los otros y este verse para mejorarse es lo que fundamentalmente le ocupa. Gandhi quería alcanzar a ver la cara de Dios con su agonía, que le libraría del extrañamiento; pero no podría pasar de la catarsis, pues la vivificación tiene que ser en el espíritu, la unión mística, que él no alcanzó. La nación es para Gandhi sólo espejo del espíritu, anhelo; yo estoy seguro de que he encontrado la vida como diosa porque estoy lejos de mi tierra, en ella no hubiera podido lograrse, mi anhelo se hubiese intentado entrañarse en la praxis natía.

Gandhi fue caminando desde el entrañamiento paterno al materno, desde la sumisión de los ingleses a vivir en una choza con los intocables; esta es su verdad, a la cual se fue acercando más y más; la deidad es para él la humanidad y su integración con ella; en el pueblo encontraba lo primordial. «Dios no está ni en el cielo ni en el infierno, sino en cada uno de nosotros. Por consiguiente, podré ver algún dia a Dios, si me consagro al servicio de la humanidad" (*Hom* 92); la verdad es la integración sin extrañamiento, alcanzaré la vida en la praxis sin necesidad de recurrir al espíritu. «Si somos todos hijos del mismo Dios y participamos de la misma naturaleza divina, es menester que seamos solidarios del pecado de cada

uno" (*Hom* 125); por lo tanto yo puedo coger tu extrañamiento para acrecentarme con él, y tú me haces crecer a mí y yo a ti. Pero su última palabra sobre el asunto: «Realizar la verdad significa *comprender* que todos los seres humanos somos uno" (Vi 100); se trata de una representación de la vida, Gandhi no es un místico y si un filósofo, la divinidad está en la humanidad y él es su hijo. La verdad para Gandhi es, pues, la vida, darse y recibir sin extrañamiento, eso que sólo se puede vivenciar, en que se halla la paz, que podríamos decir que es el paraíso, la sencillez, la infancia, eso es lo que es Dios para él. Que su lucha en realidad es la búsqueda de sí mismo, de su propia verdad, quiere decir que su ayuda a los demás es su propia búsqueda, que los otros son medio, como en los francisquitos su heroísmo es para la liberación propia; si la no-alienación es fin, la liberación propia se convierte en medio. Él se debate entre ambas opciones pero le da siempre más importancia a la verdad, por lo tanto finalmente podemos decir que Gandhi emprende sus acciones heroicas para hacerse a sí mismo, es una labor mitad egoísta y mitad altruista, por eso adquiere esta grandeza que no es mentirosa, porque es la realidad de sí y de su nación. «La *verdad* es Dios. Este Dios es una fuerza *viviente*" (*So* 97): he aquí su unión potenciadora. Es por lo tanto una relación ancha masculino/femenina, Gandhi es el infante anhelante que busca ser acogido por la madre, aquí está el anhelo produciendo sus frutos; vemos así la relación entre el extrañamiento mundano y el desentrañamiento vital: el desentrañado busca con más necesidad que los demás el entrañamiento; en esto consiste para Gandhi su dialexia. Tiene que lograr hacer femenino y madre a su antagonista; y así como en el caso de la madre, el desamparo del infante acaba ganándola, igual para esta dialexia. Esto no lo sabía él, se valía de un dios, pero lo que buscaba era una diosa para alcanzar el entrañamiento de la infancia: «Si hemos perdido nuestro paraíso ha sido para que lo conquistemos de nuevo" (*Hom* 158). La dialexia gandhiana se basa en la concepción de la vida como única deidad, es inmanente, no necesita de ningún dios trascendente: «No me gustaría vivir en este mundo si no estuviera destinado a hacerse uno solo» (176); se basa en la confianza en la vida, la humanidad es buena, los opresores están equivocados, vamos a ayudarles a aumentar su vida aumentando la nuestra, todos ganaremos en esta lucha, a los dos bandos nos va a hacer mejores. Todo consiste en ser capaces de arrancarse ambos el extrañamiento, que es la roña que nos inmoviliza.

dialexia positiva

Gandhi estableció dos clases de lucha, primero con los los extraños, y después también con los entraños; por eso podemos llamar así a ambas, pues parte para la primera del extrañamiento de su pueblo al que intenta entrañar y la realiza ante las autoridades, en cambio, contra los suyos parte del entrañamiento que intenta extrañar y lo realiza directamente contra ellos. Contra los extraños procuró no extrañarse, partía de la no alienación, generalmente convertida en pena legal: con su pueblo se valía directamente de la pasión, generalmente el ayuno. En el extrañamiento no se podía hacer otra cosa que introducir entrañamiento, en cambio, en la intimidad del entrañamiento es posible meter extrañamiento. Podríamos llamar también a la dialexia negativa 'liberadora', pues me impulsa a eso la enajenación y a la positiva 'avivadora', pues busca aumentar la vida. La entraña parte del entrañamiento: «No se puede ayunar contra un tirano" (Fisher 126); sería, por el contrario, jugar a su favor. La tiranía necesita la enajenación para lucir, para escarmentar, para atemorizar, para quitar de la mente del sometido toda esperanza de libertad. Podemos llamarlas también, a la extraña 'penal' y a la entraña

'pasionaria', diferenciándolas por el papel de la pasión en cada una, que la primera es consecuencia de una trasgresión y en la segunda no es reacción sino limpia acción/pasión o pazos. La no-violencia gandhiana hace amigos a los adversarios y adversarios a los amigos, de tal manera que siempre hay entrañamiento en *su* extrañamiento y extrañamiento en su entrañamiento. Ambas tienen el extrañamiento inherente a la dialexia, pues al fin y al cabo es una lucha, con las dos se intententa la integración dialexamente, pero una parte del extrañamiento y la otra del entrañamiento, por lo tanto la primera es entrañación y la segunda extrañación. La primera es agresión amorosa y la segunda amor agresivo. La primera es lucha integradora; la segunda integración hostil. La dialexia gandhiana hace del odio amor y del amor odio; junta a los enemigos luchando contra ellos y separa a los amantes para unirlos más. La paradoja es que siendo la primera combate la llamemos 'entrañación' y a la más entraña 'extrañación'; puede serlo porque su entrañamiento permite el extrañamiento, no se rompe por el extrañamiento, al contrario, tendrá que hacerse más fuerte, como dos amantes que se pelean por amor, que después de la pelea se hallan más amorosos. Yo me extraño de ti para entrañarnos más; te duelo para gozarte. No se trata de sufrir *por ti* e incluso morir *por ti* sino de morir *contra mí y contra ti*, pero para nosotros dos; es integración transformadora. No lo es dar limosna, ni soportar la injusticia, ni que si le dan a alguien una bofetada ponga la otra mejilla, ni el que anda dos kilómetros cuando le obligan a uno, que es robado y no protesta, le pisan y sonríe. Tan sólo el *bapu* ha sabido convertir la pasión en inicial y exclusivamente transformadora, Gandhi supera el deísmo, su dialexia es horizontal, de mí a ti y de ti a mí, sin necesidad de ninguna instancia trasmundana intermediaria. El cristianismo ha hecho suyo a Gandhi, pero no pretende transformar el mundo, quiere salvarse y salvar; a veces se hace amigo de los pobres como él, que vivía con los intocables, pero cuando dejó de alimentarse para conseguir su integración, lo sobrepasó: pues eso no está en la doctrina de Jesús. Ellos rezan por los oprimidos, es decir, piden a su dios que cambie los corazones de sus verdugos, que conceda paciencia a las víctimas, la praxis gandhiana supera a una religión que cree en dogmas, que fácilmente se fanatiza como se está viendo ahora en Israel, que desprecia la feminidad; no es la de Gandhi una religión cercana a la praxis, es una religión práctica. «Dios nunca se nos presenta en persona sino *en la acción*» (en Fis 178); parodiando a Marx, podría haber dicho: 'las religiones se han ocupado sólo de rezar por la humanidad, yo quiero tranformarla'. Pelea con los ingleses, a Jesús no se lo puede concebir luchando contra los romanos; lucha también contra el hinduismo, como el rabí contra los fariseos, pero Gandhi está básicamente de acuerdo con su religión, en cambio Jesús, a pesar de que dice que pretende mantenerse en el judaísmo, su concepción es tan nueva que no tiene más remedio que ser condenado por las autoridaddes religiosas; pero él sabía que su lucha estaba perdida, que su muerte además de liberarlo a él, ayudaba a su causa, que sólo siendo derrotado podría vencer, aunque no al modo de Gandhi. Pablo piensa que sí: «Os doy a conocer... que Cristo murió *por nuestros pecados*" (1 *Cor* 15 1). Pero entonces no se habla de espíritu sino de una transación práctica, primero se me convierte en pecador y después se me obliga a suplicar el perdón para un entrañamiento utópico trasmundano. Además, al lado de esa salvación está permanente la amenaza de la condenación; a nosotros no nos satisface esa explicación mortalista. Creemos que Jesús padeció y murió fundamentalmente por sí mismo o por su dios —desde

nuestra perspectiva es lo mismo— nos lo demuestra lo que dijo en el momento de su muerte, cuando se tiene el último momento de lucidez: «Dios mío. Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15 34); esta queja del niño rechazado por su Madre, que atraviesa los siglos, es tomada del salmo 22, pero allí está al comienzo, es su propiciación, tendría que aparecer al comienzo de la pasión y ser superada en el tránsito, pero es precisamente el punto de llegada. Hace de la pasión y muerte de Jesús su gran derrota, más trágica que la de ningún héroe clásico, hace su grandeza inconmensurable. Sólo entendieron los místicos que su muerte era la otra cara de la vida, y también los sufrientes, especialmente las mujeres, —yo pienso en mi madre—; nadie ha sido tan amado como él en el sufrimiento; no lo entendieron esos señores dogmáticos ni tampoco, en esto —sí y muy profundamente en el sermón de la montaña— Gandhi, que piensa que fue para convertirnos, como él hacía. El rabí es un maestro espiritual y, por lo tanto su *pasión* es inmanente; Gandhi supo hábilmente hacerla *trascendente* separándola de la muerte, podemos llamar también así a su enteración dialexa positiva.

La extrañación *materna* exige, el entrañamiento previo: «Ayuno para reformar *a los que me aman*" (ib). Con los ingleses, Gandhi se atiene a la no-alienación, la única pasión viable con ellos es la pena que ellos mismos le imponen, con la que intenta — como buen torero— enajenarlos; si no se extrañó nunca de ellos es porque tampoco se sentía entrañado. Es materna esta agonía, porque es enteramente vital, no hay en ella ningún interés mundano: pretende la vida del antagonista y tal vez también de un tercero del que también se es entraño. La pasión es siempre en Gandhi enajenadora, pues se hace respecto a alguien, utilizo mi sufrimiento para herirte, y aunque yo sufriré cien y tú uno, no importa, los dos saldremos vivificados. Pero esta enajenación es para bien suyo, por lo que tenemos extrañamiento que busca entrañar. Es enajenada una pasión cuando es dependiente, para buscar un bien o un mal, enajenada enajenante, amorosa o vengativamente. La muerte de Miguel, que se colgó de un cartel de publicidad en la M-30 porque era alcohólico y tenía cirrosis y querían meterlo en un manicomio para desintoxicarlo, fue una muerte doblemente cruel, porque su desesperación era además enajenada, para que otro sufra con este sufrimiento mío. También Gandhi pretende enajenar al antagonista mediante su pasión, hacerlo responsable de su sufrimiento, la dación agonista es siempre una presión, es siempre enajenación; el antagonista se considere culpable no por el hecho en litigio sino por el sacrificio del agonista, ése es el chantaje en que consiste realmente esta integración que pretende ser entrañadora y es extrañadora. Estos reparos se mitigan cuando al agonista lo guía amor y no hay peligro de moralismo, cuando no es asunto de dominio ni de redención deísta, cuando el afecto me da derecho a esa presión. La auténtica agonía es de los dos, el antagonista se siente atado por la razón, más profunda que la culpa, se siente reconfortado, enternecido, acaba cediendo. El agonista no pretende atraparme con su pasión, que le nace a consecuencia de su entrañamiento; no quiere hacer otra cosa que disminuir su vida en favor mío. Así sintió Gandhi muchas de sus pasiones, no fue una premeditación sino una desesperación. Como la madre de un dragadicto que ayune hasta morir para que su hijo deje la droga. No es necesario que la extrañación —sí la entrañación— sea tan explícita; un borracho en Compostela que bebía por su mujer muerta: 'asco me da la bebida y sin embargo la bebo', decía por las tabernas. O mi tía Esperanza, que se dejó morir desde que le murió el marido; todo lo que

hace uno en contra de sí, aunque sea involuntario, reclamando al otro, pertenece a esta agonía. Cuando yo dejé a Carmen ella se puso a estudiar, se presentó a los exámenes, todo lo que era causa de nuestros conflictos constantes lo corrigió, y cuando Cary hablaba mal de mí me defendía, qué mejor agonía; yo no volví a ella por eso, pues no lo sabía, sino porque la necesitaba; me dijo que no lo hacía con la esperanza de que volviese, que era una manera de estar cerca de mí, puesto que era lo que yo quería. Todo esto es dialexia positiva; lo que uno hace para entrañarse y lo hace contra sí, más que contra el otro. Por eso esta pasión, tiene el sufrimiento de la pasión y de la enajenación; el pasionario depende del pasionado, lo ha convertido a él en el dueño de su vida. Su consuelo es que lo hace por amor. «Quiero venceros únicamente a través de mi sufrimiento" (en Dre 27); es donación; pero Gandhi no siempre alcanzó esta 'verdad' con su no-violencia, no siempre la integración alcanzada fue entrañamiento, su primera extrañación fue moralista, por una 'transgresión' erótica: «Comprendí que la única manera de hacer sentir a los *culpables* mi dolor y la magnitud de su propia *culpa* era la de imponerme alguna *penitencia* (*Ex* 328). Ya en la India, en Ahmedabad, hace una extrañación triunfalista: «A cada paso citarán este ejemplo y dirán que diez mil obreros textiles no soportaron padecimientos durante veinte días con un hombre como Gandhi a la cabeza, y a pesar de todo no triunfaron... Pues bien, para evitar la derrota de estos diez mil hombres he dado este paso" (Erik 436), y comenzó un ayuno para presionar a sus amigos. Pero nada de esto sucedió en la siguiente, cuando estaba cumpliendo una pena en la cárcel de Yeravda y juntó a ella el 'ayuno épico', con el que consiguió cambiar la actitud de los hindúes hacia los parias. Gandhi era un experimentador, iba mejorando sus enteraciones. Hay siempre extrañamiento en la dialexia entraña, pues a fin de cuentas es una lucha, pero no tiene por qué haber moralismo ni el ascetismo, excrecencias deístas que le son ajenas, como también el oportunismo o la manipulación. En Yeravda le mueve su amor por la India entera, por la verdad: para poder amarla más, que corrija ese defecto; a fin de cuentas, su anhelo: «Ningún convenio que sea un remiendo entre los hindúes de casta y sus adversarios, los dirigentes de la clase degradada, responderá a *mi finalidad*'... Si la mentalidad de *las masas hindúes* no está dispuesta aún a desterrar definitivamente la intocabilidad, *deberán sacrificarme sin la menor vacilación" (*Fis 195). Su Madre le hizo caso en esta ocasión: «'Nadie será considerado intocable por una razón de nacimiento', declaraba el pacto de Yeravda. Los hindúes devotos, con grandes masas de prosélitos religiosos, firmaron esa declaración». «La mayor victoria consiste en dejar a ambos contendientes más fuertes de lo que eran al principio de la lucha" (en Dre 114): aquí se cumple enteramente.

analexia negativa

Dejamos al *bapu* y su díalexia —no nos alargamos con el arte de sus agones, que dejamos para la *Poética*— y pasamos a Lao y su 'analexia'. Tomamos este término del 'analogeo' griego, 'ser proporcionado o análogo, corresponder', que nosotros podemos extender a 'analogar': la analexia exige analogarse a lo otro, para lo cual es necesario 'redondear los filos, embotar', lo contrario de la dialexia —aun la entraña— que opone y exige. Traducimos con ese término la no-actuación laoana. En el poema 2 hemos visto que se habla de la actuación extraña o mundana y de la entraña o vital a la que se donomina 'no-actuar'; el poema 63 comienza: «Actúa sin actuar, ocúpate en no ocuparte de nada», precisando más este género de

actuación: es una actividad no actuaria, no dativa, es decir, receptiva. *Dao* es fundamentalmente recepción, «es como el fluir de los arroyos que se unen: no actúa" (Zh 214); y como la recepción hace la dación, la no-actuación es integración y la actuación que rechaza es extrañación.

La no-actuación es *dao*; para Gandhi la dación no alienada no era dios, pero sí la recepción que alcanzaba, y para Lao también es dios la recepción, por lo tanto, tan divina es la no-violencia gandhiana como la no-actuación laoana, la única diferencia es que en Gandhi la deidad está al final y en Lao al comienzo, pero en ambos la deidad pertenece a la misma integración. En Gandhi había la inconsecuencia de rezarle además a Rama; si la verdad era dios, y lo alcanzaba con su no-violencia, ¿a qué rezarle a un otro trascendente?; yo comparto esa inconsecuencia, pues sé que la vida es mi acción/pasión y sin embargo, invoco a mi diosa y le rezo. En esta inconsecuencia no incurre Lao, para quien no hay otra deidad que la misma *dao*, la no actuación, la integración analéctica. Por eso, aunque vivió 25 siglos antes que nosotros es más moderno. Ora a *dao* sin nombre, es decir, adora viviendo, por lo cual es el más adelantado de nuestros cuatro maestros, a pesar de que es el más antiguo, por eso está al final de este peregrinaje. A mi maestro Lao yo no lo alcanzo, ni el *bapu*; nosotros, por nuestro anhelo, necesitamos una deidad que reciba nuestra dación suplicante, lo mismo que Jesús, que necesitó la cruz. Lao no necesita ningún sacrificio, porque no se hace niño, no se complementa con su Madre, se identifica con ella. Gandhi es dación suplicante que busca complementarse; Lao es la recepción alcanzada, la paz de la recepción, está claro esto en la obra que poseemos de cada uno. Gandhi es masculino y se completa, Lao es femenino y se identifica; la dialexia de Gandhi parte de la enajenación, es la súplica del infante para conseguir la recepción: vemos así juntos anhelo y enajenación; en cambio Lao parte sólo de la alienación, consigue librarse de ella identificándose con la Madre o *dao*, para lo cual es necesario hacerse pura recepción sin nada de enajenación: no actuación, para que la dación sea toda del infante. Esta es la grandeza de Lao, la identificación con la vida desde la recepción. Ha superado todo deísmo, la deidad es él mismo y todos los que se identifiquen con *dao*. Vemos así que se nos juntan enajenación y complementación y alienación e identificación; el enajenado Gandhi se complementa con su Madre, el alienado Lao se identifica con la suya. La complementación se toma como medio para acabar con la enajenación; y la alienación es casi lo mismo que la identificación, identificarse es a fin de cuentas alienarse, abandonar la propia persona y hacerse la otra. Jesús es alieno como Lao y se complementa con su Aba, como Gandhi, su pazos es la dación suplicante. Con lo cual tenemos:

—ajeno que se complementa: Gandhi;
—alieno que se complementa: Jesús;
—alieno que se identifica: Lao.

Podría haber también un ajeno o una ajena que se identificase, pues así como Lao no necesita para alcanzar la integración de ningún pazos, podría haber un ajenado que también se identificase así. Gandhi necesita una *acción*/pasión, dando más importancia a la acción, por su enajenación; Jesús necesita una acción*/pasión*, como alienado, más de la pasión. Lao no necesita ninguna acción/pasión y un enajenado podría necesitar sólo la acción, dación no alienada; yo creo que podríamos encontrar fácilmente algún hombre o, todavía mejor, alguna mujer enajenada identificada, que no necesitase más que una pasión sencilla, sin llegar a la

tragedia del pazos, probablemente esta sea la mejor vía para la religión de las mujeres. *Dao* es recepción que hace la dación. La integración extraña desde el infante a la madre es anhelo receptivo, pues busca ser recibido, ansia de recepción; la integración extraña de la madre hacia el infante, ansia de dación, es anhelo dativo, anhelo por la dación. Al primero podemos llamarlo también masculino, pues se da generalmente en los hombres y el segundo, femenino, por darse en las mujeres. Una imagen del primero puede ser la madre que pega al infante y él se abraza a ella: no puede dejar de integrarse aunque sea malamente; una imagen del segundo puede ser la esposa maltratada, que no denuncia a su agresor: no es capaz, ha puesto su recepción en él, sólo a él puede recibir. En la mujer caben dos tipos de integración materna y por lo tanto de anhelo, puesto que vive las dos, ha sido infante primero y después es madre: integración y anhelo receptivo o masculino e integración y anhelo dativo o femenino; el hombre sólo puede hacer algo semejante pálidamente por su lado anexo. Trasladado esto a la religión, es dativa o dialéctica la que va del orante —o de ella masculina—a su diosa, y es receptiva o analéctica la que va de la adorante —o de él femenino— a su dios. Lao, identificado con *dao*, si no hubiese superado la religión trasmundana, tendría un dios masculino; el *bapu* y yo vamos más lentos, porque caminamos con nuestra madre que es nuestra mujer, nuestra nación; también con nuestra deidad, esa es nuestra limitación, pues sabemos que no existe, pero la necesita nuestro anhelo. Lao ya no necesita orar, porque su vivir es su oración; la intensidad que nosotros ponemos en la oración la pone él directamente en la vida. Así ha de ser la humanidad futura; desapegada, no creerá en ningún dios, lo vivirá, será ella misma divina, porque no es el extrañamiento paterno el origen del deísmo, sino el materno, aquí es donde encontramos al dios, en el agujero de nuestro entrañamiento primordial, en el roto de su tejido; cuando la humanidad se entrañe enteramente no habrá ni tiranías ni dioses. Por lo cual no tenía razón Nietzsche cuando decía que dios había muerto; mientras no seamos enteramente entraños no morirá. Entonces ya no habrá necesidad de ningún pazos para hallarlo, ni héroes, ni tragedias; aunque tal vez la humanidad no pueda nunca liberarse de ello. Con la filosofía de Lao y la entrada de la mujer en la historia que ella propicia, tendremos una vida más ancha, pero quiza menos honda, tal vez más feliz.

Como hemos visto en el apartado c) del primer poema, *alienación* y no-actuación o integración analéctica son lo contrario, por lo que sólo apartándonos de la primera podremos alcanzar la segunda. Lao hace ello premisa tan necesaria que él mismo se aliena enunciándola: «Quien abusa de su fuerza no tendrá buen fin, de esto haré la *guía de mi doctrina*" (§42A). Alienarse es deshumanizarse: «A quienes se pierden a sí mismos en las cosas y *pierden su naturaleza* en los mundanos usos, a los tales llaman *hombres al revés*" (Zh 166), porque la recepción, fuente de la analexia, es de fuera adentro y la alienación es perderse en el afuera. El *Lao zi* tiene una parte negativa constante que es la *exclusión* de la alienación en sus múltiples modos; de los deseos (§1, §44, §46, §57, §64); de la guerra y las armas (30, 31), de las riquezas (§48); del abuso (§42); de la ambición (§44); del aferrarse (§64); del erigirse (§66, §67); de la ira (§68); del desprecio (§69); de la temeridad (§73); del acumular (§81); etc. Podemos decir que el maestro la considera el único pecado: «No hay *crimen mayor* que dejarse arrastrar por los deseos; no hay mayor desgracia que no saberse nunca contento; no hay defecto más doloroso que

la ambición" (§46 A); tan enemigo se muestra de ella como el buda, el rabí y también el *bapu*, que llamó a su dialexia 'no-violencia'. Nosotros creemos que es más mortuoria la enajenación, a no ser que la alienación la lleve dentro de sí, que es el caso de la enajenación alienada, pues lo que hace el extrañamiento es la conciencia, y sólo esta alienación la tiene, la que está sin ella es inconsciente, como es el caso del que le gustan mucho los pasteles o comprar o drogarse; además la enajenación es lo que hace la alienación violenta, los enajenados somos más temibles que los alienados. Por lo tanto, estamos de acuerdo mis maestros y yo, puesto que también ellos se refieren al caso de que la alienación sea consecuencia de la enajenación, cuando se trata de la *enajenación alienada*; entonces se hace imposible la comprensión y nos hallamos en la pura extrañación. Éste es el razonamiento que subyace a la integración analéctica laoana: si el áltero *me aliena* me enajeno, y entonces es posible que, a mi vez, intente alienarlo a él, dando lugar a la extrañación dialéctica. Intento explicar a Carmen este nuevo concepto de 'alienación' y le cuesta entenderlo, pues para ella lo es sólo ver excesivamente la tele o liarse en el consumismo, es decir, la inmanente; pero existe también la trascendente, en la que están implicadas dos personas y una se sirve de la otra para alienarse, es decir, la utiliza para liberarse de la enajenación —que ella u otra le ha causado— con la ira, el desprecio, etc. Si yo la enajeno y ella me lanza alienadamente a la cara su enajenación mediante la ofensa de palabra o de obra, intenta con ello liberarse, igual que cuando ella consigue olvidarse de sus enfermedades consumiendo; uno se puede escapar —alienar— comprando o matando, todo ello es alienación; ambas son 'sed', incapacidad catártica y vivificativa. Se trata de alienación porque es de raíz dativa pues va de dentro a fuera, y no es dación porque no pretende la recepción del altero, sino su dominio o su destrucción. Es extrañación, pero no lo sería si yo consiguiese no enajenarme por la alienación del otro, lo cual es el objetivo de la *analexia negativa*. Hay que tener en cuenta que estamos empleando 'alienación' y 'alienar' en sentido transitivo y 'enajenación' y enajenarse' en sentido reflexivo; en sentido estricto y en la integración trascendente —en la que hay dos participantes— yo no puedo alienarme sino alienarlo a él, y él no puede enajenarme, sólo yo puedo hacerlo. El que se aliena intenta que yo me enajene, pero puede no conseguirlo, y la analexia extraña pretende ayudarme a ello. Siempre el alienador quiere mi enajenación, aun en la democracia, el poder por su naturaleza es alienante, en el sentido subjetivo o inmanente y en el objetivo o trascendente, pues aliena al que lo detenta y enajena al que lo sufre. La alienación es dación y la enajenación es recepción extrañas; la alienación hace la enajenación y ésta aquélla, el alieno hace al enajenado, y éste a aquél. Igual que pasa con los lados entraños pasa con los extraños, ambos se exigen mutuamente: como uno entre en el proceso lo hace también el otro. Por lo tanto, hay que eliminar uno mortal intentando sustituirlo por su correspondiente vital, para que éste transforme a aquél y de esta manera pasar del extrañamiento al entrañamiento, que es el objeto de la analexia extraña. En el extrañamiento y el entrañamiento la relación entre los lados es contraria, pues allí la alienación es transitiva y aquí la dación es reflexiva, y allí la enajenación es reflexiva aquí recepción es transitiva: yo me doy (*a mí* mismo) y tú me recibes (a mí); en cambio, yo te alieno (a *tí)* y tú me enajenas (a tí). En la entrañación, yo me doy si tú me recibes, y yo te recibo si tú te das, hay paridad lo uno es lo otro en el sentido heraclíteo; en la extrañación, yo te alieno si tú te enajenas, y yo me enajeno si tú me alienas, hay sólo reciprocidad. En el coito, que es siempre

nuestro punto de referencia para la integración vital, mi dación es tu recepción, hay una sola cosa vista por un lado o por el otro, en cambio si yo insulto a alguien yo estoy siendo bestialmente hacia fuera y el otro está recogido dolorosamente hacia dentro, porque allí hay entrañamiento y aquí extrañamiento. La causa de esto es que alienar es imponer y darse no; y a la imposición dativa responde el recogimiento en sí mismo del áltero, reflexionandose en sentido gramatical y vivencial, haciéndose conciencia desgraciada. Otra diferencia importante es que cuando la enajenación pretende alienar (a otro) no puede hacerlo desde ella misma, pues es pasividad; por eso el marxista necesitaba que el enajenado se hiciera alienado para poder alienar a los antiguos alienos, en esto consiste la revolución, que no es otra cosa que la conversión del enajenado en alienado, todo esto tiene unas consecuencias que veremos al tratar del movimiento. Con esta modificación que hemos ido introduciendo en el sistema extrañal, no podría decir 'alienado' sino 'alieno', puesto que nadie me puede alienar sino enajenar; tampoco podría decir 'ajeno' sino enajenado. Pero el alieno lo es porque está enajenado, y al enajenado-alienado podemos llamarlo 'alienado'; y 'ajeno' podemos decirle al que se enajena a sí mismo, el alieno enajena, porque el ajeno se ajena a sí propio. El alieno es alienado, aunque él se crea lo contrario, se cree activo, y es pasivo. También hay que tener en cuenta que el alieno puede no enajenar, aliena a sus seguidores alienados que generalmente acaban enajenados, pero puede suceder que no, entonces podemos decir que el alieno aliena y enajena. Podemos decir también que el ajeno (a sí mismo) se enajena, para lo cual le es necesario ajenarse, y eso es un trabajo que realiza él mismo; el alieno sólo puede enajenarme si yo colaboro con él ajenándome: entre el alieno y yo realizamos el trabajo, puede ser que yo no colabore y que a pesar de ello consiga enajenarme o que no lo consiga. Yo puedo reprocharle: tú me has enajenado, y él contestar: 'no, te has ajenado tú, mi dación no era alienada, pero como eres por naturaleza ajeno (a ti mismo) todo te enajena. Ante la alienación uno se enajena y se queda en la enajenación más o menos tiempo y otro salta fácilmente a la alienación; yo soy de los primeros, Carmen de los segundos. A aquéllos se les llama 'enajenados', aunque también se alienen y lo hagan con más violencia, pero lo realizan más de tarde en tarde; a los segundos 'alienados'. Por lo tanto podemos decir que, ante una alienación unos se enajenan y otros *se alienan*, lo cual quiere decir que unos tardan más en alienarse y tal vez no se alienen nunca y otros menos, teniendo siempre en cuenta que la alienación que responde a otra pasa siempre por una enajenación, pues de lo contrario sería dación y no alienación. Una enajenación se aliena cuando la alienación es excesiva o cuando, aun siendo moderada, actúa sobre una persona muy ajena, o es muy frecuente. Siempre que digo en la integración trascendente: 'tú me alienas' quiero decir que 'haces que me enajene y de ahí yo salto a la alienación. Hay tres posibilidades: alienación pura, enajenación y alienación secundaria o enajenación alienada. Como en la integración analéctica extraña está descartada la primera, quedan las otras dos. La alienación puede dar lugar a la enajenación o a la (enajenación) alienación, que podemos llama más brevemente 'recepción alienada', sobreentendiendo que por ser recepción se ha hecho enajenación y de aquí pasó a la alienación. En la dialexia había que darse no alienadamente, en la analexia hay que recibir no sólo no-alienadamente sino también no enajenadamente; como se ve es la alienación el mal, pero como la alienación de que hablamos es enajenación alienada, si eliminamos la enajenación nos liberamos de ambas. Porque además

no sólo la alienación hace la enajenación sino también, al revés, ésta hace aquélla, es un círculo vicioso, los pueblos sometidos necesitan tiranos, era la diferencia entre la Grecia antigua y las naciones que les rodeaban, el pueblo griego no admitía la tiranía, por eso no la había; también Castilla ha dado pruebas en otras épocas de su no-enajenación ante la autoridad. He llamado por teléfono para que vengan a arreglarme la máquina, como tengo la voz muy extropeada y además tengo la costumbre de hablar bajo, el empleado me trató con superioridad, yo le invitaba a ello; Luís me prometió que le llevaría a un director uno de mis dramas de *Odiseo*; como pasan los días y no lo hace, a mí me parece que él me trata con más humildad y yo —realmente no me importa ese asunto hasta que no acabe esta obra, por lo cual no hay en mí enajenación y menos alienación— hago esfuerzos para no hacerlo con superioridad. Por lo tanto, es la enajenación el enemigo de la enteración analexa extraña, en la que el agonista pretende recibir la dación alienada del antagonista — que ahora, al no tratarse de integración dialéctica, tendremos que llamar 'anagonista'. Puesto que la enajenación es el medio de que se vale la alienación en la extrañación, para eliminar la alienación el único medio es evitarla, *hay que intentar la noenajenación* para alcanzar la recepción propia que, a su vez, hará la dación anagonal; Lao lo describe así: «He oído decir que los que saben *retener* la vida (se trata de recepción, podemos verlo también en A: «quien sabe *guardar* su vida, y en C: «quien *mantiene* su vida) no se encuentran de camino ni con el rinoceronte ni con el tigre; *entran sin armas y sin escudo en medio de los combatientes*. El rinoceronte no tiene en ellos donde meter su cuerno, ni el tigre su garra, ni el arma su filo" (§50B). El no-enajenado no tropieza con fieras porque no se las inventa, como no se ajena no lo enajenan. Si uno no se mortifica de ese modo, no necesita defenderse de opresores en gran parte imaginarios; nuestro punto débil es la asunción del papel de víctima, entonces o bien consumiremos nuestras fuerzas muriendo en la enajenación, o bien —siempre un enajenado es un alienado latente— intentando matar en la alienación. El meollo es la enajenación, la cuestión es cómo no enajenarme cuando me agreden.

Como Lao, a diferencia de Gandhi, no nos dejó la reseña de ningún agón, sólo consideraciones generales, y nosotros no pretendemos hacer una filosofia de especulaciones irreales, necesitamos ejemplos concretos, por lo tanto buscaré yo en mis propias experiencias, aunque no tengan la envergadura de las del *bapu*. Cuando nos hallábamos en Granada intentando fundar una comunidad no-violenta, Paco Pelayo es poeta y místico, pero Pepe Vera y yo teníamos ideas muy diferentes, él quería que estuviese fundada en el trabajo del campo y artesanal y yo en la actividad artística, por lo cual había un gran desacuerdo entre nosotros dos, que a él le provocó una explosión de ira, insultándome y parodiándome. Yo permanecía en silencio, la alienación no me alcanzó pero sí la enajenación con ganas de llorar que con dificultad contenía; por lo tanto no logré la analexia. Recuerdo también una noche contra el ábside de la catdral de Valencia, estábamos de juerga y mi compañero, un jigante lampiño presumiblemente homosexual que trabajaba conmigo de peón en la Malvarrosa, cuanto yo más lloraba él más me golpeaba, en una especie de coito violento, hasta que otros compañeros me ayudaron; tampoco aquí logré la enteración. Sobre todo al comienzo en Mahon, cuando estaba de guardia con un capitán de cuartel muy alienado, los dos solos en la sala de banderas, yo apenas era capaz de articular alguna palabra. En cierto modo hacía de esposa y él de marido,

pues así es esta función: salgo a recibirlo y le doy cuenta de lo que ha pasado en esta casa en la que, cuando se van los demás jefes, él es quien manda; después se acuesta y yo permanezco en vela. Yo me culpaba de esto, pero sucedía lo único posible pues ante la alienación la enajenación se contrae como un erizo. Del Ejército no recuerdo ningún agón analexo, tendría que tratarse de un acto de indisciplina que el superior tiene la obligación de cortar dialécticamente, en cambio en la enseñanza eran lo habitual. Frecuentemente los alumnos alborotaban y yo al principio me alienaba y los castigaba; con la experiencia era capaz de mantenerme en la entereza y mi enajenación no alcanzaba a alienarme, conseguía calmarlos sin amenazas y sin castigos. Hace unos días soñé que estaba no sé si en el cuartel o en la escuela, en un acto público. Los infantes —infantiles o marciales, no lo sé— se levantaban y alborotaban mientras se desarrollaba el acto. Entonces Antonio, el hermano de Carmen, que fue coronel, les habló muy tranquilo —yo les echaba miradas furibundas, los señalaba con el dedo, les amenazaba con la mano, les pellizcaba, pero él los analogaba díciéndoles que era necesario que se comportasen mejor para que el acto discurriese con normalidad; y entonces cada uno volvió a su sitio. Se ve que todavía me preocupa la dificultad enajenativa de una clase. Él les decía: vamos a esperar que os serenéis para proseguir, hay un norma trascendente, pero vosotros habéis de llegar a ella por vosotros mismos y yo os ayudaré no enfrente sino a vuestro lado, asi fortalezco vuestra ética y no os convierto en esbirros morales; éste fue un sueño analexo. Otra experiencia que también lo fue me sucedió hace unos veinte años en el parque de san Isidro, unos gitanillos empezaron a insultarme por mi barba y como yo me hacia el indiferente, comenzaron a arrojarme piedras; conseguí no enajenarme protegiéndome o huyendo ni alienarme amenazante. Decidí esquivar las pedradas y acercarme a sus chavolas cercanas y hablar con sus padres, para lo cual tenía que caminar hacia ellos, que entonces eran los que huían. Hablé con un hombre, que me acompañó hasta la salida, los niños permanecían quietos y asustados. Pero ahora recuerdo otro agón mejor; un verano nos fuimos Ángel y yo a su pueblo de Fiñana (Almería) en mi moto; allí estaba su madre y su hermano de ocho años, con el cual fuimos a explorar una cueva. Cuando estábamos dentro se desató una torementa y como la boca estaba en una rambla, toda el agua entraba dentro, con tierra y piedras. Ángel que la conocía salió, luego iba a darle yo el niño y escapar, pero un agua fangosa tapaba la entrada y si yo lo soltaba se lo llevaría, por lo que decidí permenecer dentro con un brazo agarrado a una peña y reteniendo con el otro al niño, que se hallaba en una crisis de histerismo, quería soltarse, me pegaba; yo intentaba calmarlo, no tenía ninguna esperanza de que pudiésemos salir, pero estaba sereno, tal vez porque no podía ocuparme de mí sino de mi compañero; después de varias horas la tormenta cesó y nos rescataron. Aquí si fue mi no-enajenación la protagonista, en cambio en mis peleas con Carmen no suelo mantenerme con igual entereza; tienen dos fases: a) ella se enajena ante una hipotética enfermedad u otro contratiempo; b) como no es capaz de permanecer en la enajenación, se aliena contándomela, acusándome si no la escucho, etc. Entonces se produce mi alienación ante su enajenación —es un tontería eso no es nada, siempre estás igual, etc— y mi enajenación ante su alienación de culparme, yo me considero su víctima. La solución tendría que venir por ambos lados, que ella se enajenase-alienase menos y que yo me diese-recibiese más. Con Diana sólo recuerdo haberme peleado dos veces. La segunda fue en la época de su adolescencia en la que yo me encontraba enajenado porque me parecía que ellas dos hacían bloque contra mí y además

mi madre loca no me abría la puerta cuando iba a visitarla a su casa de Móstoles; entonces fue cuando nació la diosa, con la ayuda de la virgen Auxiliadora del colegio. Consistió este segundo agón en una voz terrible en forma de palabrota y el alzarme de la mesa sin comer y marcharme. Era mediodía, tenía que volver a la escuela y para hacer tiempo me senté junto a Manolito el vagabundo, contándole mis penas. La otra pelea con Diana fue en una situación parecida cuando era pequeña, en Piedralaves, yo llegaba los fines de semana y noté una vez que ella no me recibía contenta porque le quitaba a su madre: esto me enajenó y cuando por la noche se puso imposible para dormir yo perdí la paciencia y le di un azote, la única vez que le pegué; estos dos últimos ejemplos muestran que la relación de Diana conmigo no es la edípica —ella tendría que tener celos de la madre y no del padre— sino que depende de la enteración: tanto ella como yo somos receptivos y por eso buscamos la dación de Carmen —dos recepciones ¿cómo se podrían juntar?—; ella la ha encontrado ahora en Mario. En cuanto al tema que nos ocupa, mi alienación con Carmen y con Diana demuestra que la enajenación se aliena cuando se encuentra atrapada y no necesariamente en una situación peligrosa, es más bien lo contrario, pues entonces se requiere la calma para salir de ella. Si en lugar de pensar sólo en mí, pensase en la otra persona, que es la que realmente está atrapada en ese momento, no me alienaría. El único modo es que recibamos al otro, entonces el extrañamiento no tiene sitio. Para que esta enteración sea viable es necesario aceptarlo como es —pues no otra cosa significa 'recibir'— intentando la sencillez. Recibirlo es considerarlo más importante que uno mismo; el que recibe, como dice Aristóteles, se hace lo otro, éste es el camino de la analexia.

Pero recibir a un alienado es una cosa muy complicado; como este problema se lo plantearon también las artes marciales analécticas, he intentado encontrar ayuda en ellas. Nos autorizan además las referencias frecuentes a la lucha y a la victoria que se hacen en la segunda parte del *Lao zi* (§§43, 45, 48, 49, 50, 55, 61, 66, 67, 68, 69, 73, 76, 78) a la que, en contraste con la primera, habría que llamar 'extraña':

> «Un buen caudillo militar no usa de las armas,
> un buen guerrero no se deja llevar de la ira,
> *quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate*,
> quien sabe usar a los hombres *se acomoda* debajo de ellos.
> A eso llaman virtud del no-luchar.
> A eso llaman usar a los hombres,
> a eso llaman *entrar en armonía con el cielo*,
> y es ley desde la remota antigüedad» (§68A).

Este poema no es rondel, no lo permite el asunto, que es ir ganándole a alguien, su forma es un contraste que va creciendo —*contra so tema*— como exige el fondo. Pero este vencer no puede ser extrañar, puesto que tanto Lao como nosotros queremos —en esta analexia— si no la entrañación, al menos la enteración. Es la recepción no enajenada el único camino, así es como el débil sauce, que deja que el viento lo doble, no se quiebra, en cambio el aparentemente fuerte roble, por su rigidez o enajenación no es capaz de ceder y el viento lo parte. Cuando se anda descalzo y confiado por el campo, la planta del pie está blanda y se va uno enriqueciendo con las diferentes sensaciones; por el contrario cuando la actitud es enajenada, está dura y tan sólo consigue herirse. Yo pensaba que la enajenación

consistía sólo en reconocer a alguien como señor y supeditarse a él, y es también eso, pero ésa no es la causa; hemos visto que lo más probable es que sea de origen materno y también es posible que venga de más atrás, que sea neurológico; lo que sí es verdad es que pasa de la cala humanada a la vegetativa, perturbándola. Es un quedarse rígido, falta de espontaneidad/adaptación, etc., una deficiencia vital, la original, pues la alienación es ya consecuencia; después las dos juntas hacen la carrera de la muerte. En este poema de recepción y victoria, se vence porque no se deja uno enajenar por la alienación del otro, en eso consiste 'no entablar con él combate', pues de lo contrario la frase carecería de sentido. Este juntamiento de recepción y ataque tan hermoso estéticamente, se halla tanto en Lao como en Ueshiba: «Con el *amor* se vence en el *combate*» (§67A); «el espíritu del aikido es es el del *ataque* con *amor*" (Ues *Es* 12); es como si la hembra que va a ser violada fuese receptiva, si consiguiera convertirlo a él en su amante, si pudiese transformar su alienación en dación placentera; pero el violador lo es precisamente porque no puede hacerlo, porque sólo es mortuorio violador. Sin embargo tal vez ella pueda, con mucha blandura hacer que no la hiera el cuerno infame, con mucha dulzura, lo mismo que cuando a uno lo ofenden, tan receptiva hembra cálida que las ofensas no me puedan herir, porque sólo me interesa su proferidor. Tiene que ser posible que tu ira no me hiera, que tu desprecio no me humille. Te recibo a ti, no me importa lo que dices sino tú mismo, te veo atrapado. Sólo podré conseguirlo si veo en ti la vida que adoro, que quiere comunicarse y sólo puede de este modo, como uno que está amordazado, y yo quiero ayudarte a arrancar la mordaza; sólo puedes hablar a gritos, quiero librarte de tu locura. Sólo así puede decirse que «lo débil vence a lo fuerte" (§78A), pues este es el único vencimiento entero; si empiezo con mi mujer tiene que ser fácil. En las experiencias citadas antes sólo en dos ocasiones la recepción ha logrado no ser vencida por la alienación, con los gitanillos y en la cueva, pero estos dos agones tienen estructura diferente: el primero era una batalla en la que ellos pretendían ser antagonistas, en cambio en el segundo podríamos decir que había tres elementos: el agonista era yo, el anagonista era el niño y el antagonista era la tormenta. Podríamos pensar también que en mis enfrentamient*os* con Carmen hay esos tres elementos y que el antagonista es la locura alienada y eso es lo que tengo que vencer, la de ella y la mía; su alienación hace de mí una alimaña y mi enajenación hace de ella otra, y entonces esos dos engendros son los que están peleando, nuestras dos locuras; nosotros dos somos las víctimas. Entonces todo mi esfuerzo consistirá en verla a ella atrapada por su extrañamiento, y verme a mí cogido por el mío. Si consigo desnudarme de él, como dice Lao, si me convierto en niño, con esa sencillez dejaré el mirar enajenado, entonces conseguiré verla a ella como la víctima, en lugar de considerarme yo. El enemigo es el extrañamiento, la guerra es contra él. Yo sé que ella me quiere aunque ahora me esté insultando, y esto me anima. Pero esta lucha es muy difícil porque su ira me agarra y no me suelta, me aliena a pesar mío; podría atarme como Ulises frente a las sirenas, no responder a sus provocaciones, conseguir lo mínimo, no alienarme, permitirme todas las enajenaciones que quiera pero nada de alienación. Cuando dominase esto pasaría a una segunda fase, la no-enajenación. Primero intentaría vencer mi alienación y después la suya; la mía, de la manera que dice Gandhi, «el deber del que es atacado no es ayudar al agresor, sino, por el contrario, *negarse a colaborar con él*" (Drevet 53). Pero eso es imposible, me buscará las vueltas, se sentirá más herida todavía porque no le respondo,

sólo puedo conseguirlo marchandome de casa, intentaré no dar portazo, pero por la calle caminaré furioso. Necesito un método más activo, que me involucre; estos problemas han sido estudiados desde hace siglos por las artes marciales, y aunque ellas se limitan al combate, los principios en que se basan han de valer también para otros tipos de agresión. «En el antiguo jujutsu se enseñaba que 'cuando *te empujen, cede*; cuando *tiren de ti, empuja* hacia delante'. En los movimientos esféricos del aikido, en cambio, esto se convierte en 'cuando *te empujen, pivota y gira*, y cuando *tiren de ti, entra girando*" (46). Ambas escuelas se fundan en lo mismo, lo primero tiene que ver con la recepción y lo segundo con la dación, por lo cual podemos formular este principio así: 'si el se da, tú aumenta su dación; si te recibe, aumenta su recepción ', de manera que no haya más que una gran dación en el primer caso y una gran recepción en el segundo. El que se da lo hace para que lo reciban; yo en lugar de eso aumento la dación, que queda así como una dación al aire, es lo que el torero hace cuando le embiste el toro, aumenta y modela a su gusto la dación y allí no hay más que una dación larga del toro prolongada y guiada por el engaño y ninguna recepción. Como el toro sólo sabe dar, el lema de las artes marciales queda allí reducido a la mitad. En éstas el antagonista puede también arrastrar hacia sí, y entonces el agonista a su vez empuja. Se trata de una pseudo dación y una pseudo recepción, igual que hizo Rusia cuando Napoleón la atacó, favoreció su invasión para que entrara cuanto quisiera, suprimiendo toda recepción; la dación sola no puede prosperar, si no se la recibe acaba extenuada; no se trata de integración sino de unilateralidad acrecentada. Por su naturaleza la dación es tosca, ciega, indefensa y más cuando está alienada; entonces la actividad sólo puede estar en la recepción, y cuando el dador esta entregado a ella, puede el pseudo receptor maltratarlo impunemente como sucede en el judo o simplemente neutralizarlo como en el aikido. Como en nuestro caso se trataría de vencer al extrañamiento, traducido lo anterior a nuesto sistema, querría decir que la analexia negativa tiene dos posibilidades: una receptivo/dativa y otra dativo/receptiva. La primera se corresponde más con lo que la alienación es a nivel superficial, (enajenación) *alienada*, con la que el agonista intenta complementar su recepción no-enajenada; la segunda tiene en cuenta lo que esa alienación es de nivel profundo, *enajenación* (alienada) y el agonista le presta su ayuda o dación a esa parte soterrada, que es donde está el conflicto, desatendiendo la más superficial y vistosa. El primero es el lado más conocido e importante de las artes marciales analécticas: «Pero si en vez de resistir, cedo hasta el punto que él haga fuerza, separando mi cuerpo y manteniendo mi equilibrio, mi oponente será el que *perderá su estabilidad* ... Ahora yo soy más fuerte que mi oponente y puedo *derrotarle*" (Kano 17). Si nosotros pudiésemos luchar contra la alimaña extraña independientemente de la persona, yo agarraría la ira de mi mujer, la desviaría como en el aikido, la haría girar a mi alrededor, la desequilibraría, la lanzaría al suelo y le diría a ella, ves, ahí la tienes vencida, y los dos nos reiríamos. Pero en estos momentos ella no es otra cosa que su alienación, por lo tanto no puedo hacer otra cosa que no oponerme, comprenderla, desembarazarle incluso el camino para que alcance la enajenación, entonces pasaríamos a la segunda fase, que es cuando podré prestarle mi ayuda; es fundamental para ello no enajenarme. Pertenezco a un grupo literario que se reúne una vez al mes para comentar las propias obras, y Eugenio ha convertido las reuniones en actos de afirmación personal. A causa de la enajenación, que hace verdugo al altero para convertirse a sí misma en víctima, yo lo he conver-

tido en mi enemigo. Pero no se mete conmigo, él sólo se expresa desaforadamente, pero no contra mí. El enajenado odia al alienado porque se hace el amo y él, tasca el freno. Los alienados suelen ser más atractivos, son los que enamoran a las chicas, los que se hacen líderes, por eso el pobre enajenado lo envidia, y aunque no se dirija a él, aunque ignorase su presencia lo hace su enemigo. Quisiera que fuera feo y obtuso y como es hermoso lo hace malvado. Como mi alienación es de enajenado no puede competir con la de un dativo. Mas que brillar yo quisiera que los demás me admirasen, me echen incienso, me adoren. Y cuando miro a otro más guapo, chirrío los dientes. Qué le voy a hacer, mi alienación es enajenada, la pobre, no luce. En esta situación me hallo; tengo que conseguir no pensar que es un imbécil creído, recibirlo a él mismo, no a la alimaña que me estoy inventando; hasta que eso no esté logrado no podré analogarlo. Tengo que estar más atento a mí mismo que a él; aunque parezca una persona callada en una reunión, estoy muy ocupado conmigo mismo. Hasta ahora me he mantenido así, al menos no he pasado al enfrentamiento. No se trata de ganarle al toro, pensaba tristemente, no de tumbarlo y hacerle morder el polvo, que yo alce los brazos en forma de V, un pie sobre su pecho, sino de que una enajenación —la mía— y una alienación —la suya— se entrelacen vitalmente. Para conseguirlo, yo tendría que lograr como en el aikidu, no dejarme coger en el asunto que él nos impone, igual que cuando un testigo de Jehová me aborda por la calle, si le digo que mi diosa es la vida, ya estoy cogido, porque me rebate y me mete en la discusión que busca, para mantenerme analexo tengo que esquivar el asunto y entrarle a él mismo, decirle que se está expresando a nuestra costa, hacerle ver que nos está utilizando. Pero este cuerpo a cuerpo es difícil, podemos acabar agarrándonos por las solapas. No afearé su conducta, no le diré que, como buen marxista, está hablando de libertad y nos está oprimiendo, porque eso sería entrar en la alienación; hablaré sólo de la situación de comparsa en que me pone, que no me interesa lo que nos cuenta que ya me lo conozco, y hablaré en nombre propio, no pasaré a la venganza. Hasta ahora no he podido hacer otra cosa que levantarme mientras él peroraba, mirar los libros de su biblioteca, hojear una revista frente a él, pero siempre crispado; he conseguido no saltar, pero mi enajenación va en aumento, ayer estuve a punto de marcharme. En la próxima sesión lograré la analexia, estas consideraciones me están permitiendo ver con más claridad que los dos somos unos pobres desgraciados. Podría pasar a la dación no alienada y a la dialexia, ponerme un parche en la boca, levantar un folio con 'no a la expresión de uno solo: comunicación', y servirme del humor, el mejor antídoto contra la enajenación. Este ejemplo, que podría seguramente extenderse a cosas más importantes, muestra cómo se pueden aprovechar para la enteración analexa los dos principios fundamentales de las artes marciales, que son fundamentalmente recepción: «el verdadero *budo* consiste en cultivar el modo de *atraer* al adversario hacia ti» (Ues *Aik* 178); y esto nosotros podemos lograrlo con la enajenación del alienado: «es un juego de pies rápido y seguro mediante el cual *nos apoderamos del centro del adversa*rio (*Es* 46) . Una vez fuera del tema alienado, estaremos los dos y seguramente el resto del grupo, tratando de lo que nos interesa a todos. Yo no tengo que estar enfadado con Eugenio por esto, pues es precisamente su alienación la que me ayudará a salir de mi enajenación, me es imprescindible su alienación para que *los dos* salgamos del extrañamiento. Y ello con el espíritu deportivo de estas artes, que valoran el esfuerzo y el ejercitamiento, pues la capacidad de no enajenarse ante situaciones difíciles sólo

puede conseguirse con la práctica. 'Con tu alienación los dos nos liberaremos', puedo decirle a mi amigo, 'sin ella yo sería un pobre enajenado'. Este espíritu deportivo que convierte mi recepción en arte, quitándole toda moral, apartándola de la opresión del deísmo, es en el que hay que entender la afirmación del fundador del aikido: «Los principios de mi verdadero budo iluminan a las religiones y las ayudan a perfeccionarse» (Aik 178).

Antes de pasar a la analexia positiva, vamos a intentar sistematizar lo logrado en las descripciones anteriores. Podemos clasificar la integración según el grado de entrañamiento. La más entraña es el entrañamiento primordial y el coito —y la unión mística, que es genérica—; la más extraña es la extrañación, son los extremos, en medio y como la intersección de ambas, está la enteración, que puede ser de menor entrañamiento y de mayor. Y podemos también clasificar la integración por la dominancia de uno de los lados, dando lugar entonces a la integración dialexa y la analexa. El coito y el entrañamiento primordial y la unión mística (unal) son las únicas integraciones en las que no hay dominancia, en las que se produce por completo la paridad; como de las tres, el coito tiene la ventaja de ser más sencillo y el más fácil de ver, es el mejor modelo de integración par, estoy seguro que Heráclito pensaba en él cuando hablaba de ella con las imágenes del arco y la lira. En el coito —de *coeo*, ir juntos—, si un lado se expresa, el otro se comunica, el uno es acción y el otro pasión, no hay vida más perfecta, no hay otra más entrañable; también anexamente el hombre puede ser femenino y la mujer masculina, y en él ambos aspectos intervienen, primando el básico; en él regresa él a la dureza de la dación y ella a la docilidad de la recepción. La mujer puede dominar a su marido, pero en el coito ella es la dominada; una mujer puede ser muy activa, pero en el coito se convierte en pasional y padecedora, puede ser muy espontánea pero en él se adapta dulcemente a la rotundidad del falo, puede ser muy expresiva, pero allí se hace comunicación y amor; y además lo complementario anexo. Es —con las anteriormente dichas, a las que podemos llamar 'canónicas'— la única integración que es completamente dialexa y analexa, al mismo tiempo ambas; otras se le acercan pero ninguna la alcanza; así como en la ciencia física la velocidad de la luz es 'la velocidad', en la filosofía el coito puede considerarse 'la integración', que junta la dialexia y la analexia en una sola; pero todo esto sucede sólo en el coito par. Desde el varón es dialexia y desde la hembra analexia, en sí mismo no puede decirse que sea una cosa u otra, pues ese 'en sí mismo' nadie lo vive. Por el contrario, todas las restantes integraciones carecen de esa maravillosa flexibilidad y son o una cosa u otra, dependiendo de la dominancia de la integración misma, si predomina la dación son dialexia: un partido de fútbol; si la recepción, analexia: dormir a un infante. En el primer caso es más importante la dación: mandar la instrucción en el patio del cuartel; en el segundo es más importante la recepción: enseñar a multiplicar ante la pizarra de clase; en la primera el protagonista es la dación, los soldados no son más que eco; en la segunda es la recepción, el profesor tiene que adaptarse al progreso del alumno. Por lo tanto, que una integración sea dialexa o analexa es cuestión de dominancia; una discusión es dialexia, pero puede convertirse en analexia si se alcanza el acuerdo; una nana es analexia, pero si el infante se niega a dormir y la madre se impacienta se convierte en dialexia; y ambas son excluyentes. El género de una integración no depende sólo del lado

clases de agonía

en que esté el agente; la educación, por ejemplo, es recepción para el profesor y dación para el alumno y sin embargo es también analexa para éste. Si alguien viene a casa, para mí se trata de recepción y para él de dación, y para los dos es analexia. Si alquien pretende discutir conmigo y yo consigo mantener la calma, lo que intentaba ser dialexia se convierte en analexia, también para mi interlocutor. Excepto las canónicas, todas las demás integraciones son impares, pero con ansia de alcanzar a aquéllas. Si la dominancia desapareciera de una enteración estaríamos en la paridad, la dialexia tiene más que la analexia, y en ambas, la de *menos entrañamiento* es la *más impar* y la d*e mayor* es la *más par*; de esta manera tenemos juntas paridad y entrañamiento y dominancia y extrañamiento; podríamos decir que están en razón directa. Juntando los dos criterios anteriores, tenemos la siguiente clasificación de índole platónica o diarética, que depende más de los conceptos que de la realidad, pues el entrañamiento es el origen de toda integración, pero 'entrañamiento ' es de menor extensión que 'integración', y la integración paterna es dependiente de la materna; pero no lo podemos representar:

Integración:
—entraña o materna o vital
  —entrañamiento primordial
  —entrañación: eros, arte, espíritu,
—extraña o paterna o mundana o práctica
  —enteración
    —dialexa: negativa y positiva
    —analexa: negativa y positiva,
  —extrañación
    —dialexa
    —analexa.

Toda integración nace del entrañamiento primordial, una de modo inmediato y otra mediatamente; de la primera salen la dimensiones vitales maternas y de la segunda la praxis paterna; la representación es quien hace mediata una integración, haciéndola enteración, que pretende hacernos regresar de alguna manera a la integración materna. La zona de la enteración es la del conflicto, lo habitual en la praxis, de la lucha que es vivir cuando salimos de los brazos de nuestra madre al mundo; aunque también allí la hay. El no-extrañamiento es su punto de partida, sin él nada podemos hacer, y eso es en la enteración negativa lo que nos vale para mejorar un poco; sin el conflicto no hay posibilidad de progresar; cuando estoy en él tengo que ver cuánto es lo inmanente, que yo mismo puedo resolver. 'Enteración' nos sirve muy bien para esta zona vital, porque además del significado de 'integración', que es el fundamental, tiene el de 'entereza', aludiendo a la capacidad de resistir al extrañamiento propio y áltero. Y como límite negativo de ella está la extrañación, que puede ser dialexa: una pelea; o analexa: negarse a hablar con alguien; en aquélla se trata de dos alienaciones enfrentadas y en ésta de dos enajenaciones. Es enteración, por ejemplo, enseñar o jugar al fútbol; la gandhiana y la laoana son vías inventadas por estos maestros para pasar de la extrañación a la entrañación, por eso habría que decirles 'enteración filosófica', que puede ser complementativa o dialexa e iden-

tificativa o analexa; nosotros le llamamos 'agonía'. La primera parte del lado del infante en el entrañamiento primordial, que se *complementa* con la madre; la segunda, de la *identificación*.

I) La situación *de partida* es la siguiente:
A) Dialexa:
—a) negativa: dación no-alienada/recepción alienada,
—b) positiva: dación no-enajenada/recepción enajenada.
B)Analexia:
—a) negativa: recepción no-enajenada/dación alienada
—b) positiva: recepción no-alienada/dación enajenada.

En ambas enteraciones se pasa en el segundo lado de la alienación en la negativa a la enajenación en la positiva, por lo tanto, el paso de una a otra supone un decrecimiento extrañal. En el primer lado en la dialexa se pasa de la no alienación a la no enajenación, porque ahora su acción consiste en mantenerse firme. En el primer lado de la analexa se pasa, al revés, de la no enajenación a la no alienación, pues ahora el protagonismo está casi todo en él.

A a: tiene como única condición imprescindible no alienarse; el antagonista recibe la dación alienadamente;

A b: el agonista está libre de toda presión, queda sometido a la interna; el antagonista es sometido a la dación agonista.

B a: el agonista tiene que evitar sobre todo enajenarse; el anagonista está atrapado en la alienación.

B b: el agonista tiene que procurar sobre todo no manipular; el anagonista sólo se puede dar.

Podemos generalizar la noción de 'alienación' haciéndola 'apresuramiento' y la de 'enajenación' haciéndola 'bloqueo', y así podemos extenderlas a la cala vegetativa. Parece que es más muerte lo segundo que lo primero, pues siempre se nos ha mostrado como pasividad: parón, *impasse*, bloqueo; la muerte física consiste en esto, por consiguiente hay que considerar más mortuoria la enajenación que la alienación y, por más cercana a ella, la recepción. Ambas están relacionadas, pues el que corre mucho termina parándose y el que va demasiado despacio acaba por tener que echarse a correr. Hasta ahora hemos considerado la alienación como el extrañamiento de la dación, pero puede serlo también de la enajenación, por ejemplo, la alienación de una mujer es básicamente *recepción* alienada y sólo en el anexo es *dación* alienada, es el caso de Carmen, y en el mío, soy en la base *dación* enajenada, sólo en el anexo soy *recepción* enajenada. La maternidad de ella ha sido recepción alienada, siempre asustada por enfermedades, y mi paternidad, dación enajenada, a causa de mi trabajo. La dación tiende más fácilmente a la alienación que la recepción, pero puede tener también este extrañamiento, pues un hombre puede ser un apresurado don Juan, pero también un inhibido eróticamente; la recepción puede enajenarse (bloquearse) o alienarse (dispararse), por ejemplo en una hembra frígida y en una ninfómana. Por su recepción, la alienación en las mujeres tiende a ser de fuera adentro: la de Carmen: ver películas en la tele, comprar vestidos; en cambio mi recepción alienada es hacia fuera: esta obra que me ocupa a todas horas, para que los demás digan: qué tío. Cuando la alienación es (enaj.) alienación

prima en ella el extrañamiento femenino; cuando es (al.) enajenación prima el masculino.

II) La *actividad* es la siguiente:

A) Dialexia:

a) La negativa consiste en *atenuar* la (enaj.) alienación haciéndola enajenación y —a ser posible— recepción.

b) La positiva consiste en *convertir* la enajenación en recepción.

B) Analexia:

a) La negativa consiste en *atenuar* la (enaj.) alienación haciéndola enajenación y —si es posible— dación.

b) La positiva consiste en *convertir* la dación enajenada en dación.

A a: La (enaj.) alienación pierde la alienación y se queda en enajenación y de aquí puede hacerse recepción. En la dialexia negativa puede suceder que la dación no alienada atenúe la recepción alienada en recepción sin necesidad de pena; de todas maneras, la pena de cárcel puede antestarse como lo penoso que es a veces esta dialexia.

A b: la enajenación se hace recepción contagiada por la humanidad del agonista.

B a: la (enaj.) Alienación se atenúa en enajenación y de aquí puede hacerse dación no alienada.

B b: la recepción le abre la cárcel de la enajenación a la dación.

Como se ve, la enteración negativa es evolución y la positiva revolución. Es más bilateral la positiva y, por lo tanto, más entraña: En la dialexia negativa la dificultad más grande es que no me aliene yo; en la positiva que no lo enajene a él. En la analexia negativa, la dificultad más grande es que no me enajene yo; en la positiva, que no lo aliene a él. En la negativa es más importante el trabajo inmanente; en la positiva el trascendente; en la negativa la actividad principal es del agonista; en la positiva está repartido. Por eso la positiva exige ser practicada después de la negativa, más fácil; Gandhi comenzó con aquélla en Sudafrica; alli intentó la otra sin éxito, lo logró después en la agonía a favor de los parias. La imagen del entrañamiento primordial es más adecuada para la negativa en ambas enteraciones; la del coito —más enérgica— es más adecuada para la enteración positiva.

A b y B a, puede ser interesante compararlas. Gandhi creía que «la humanidad no puede librarse de la violencia más que por medio de la no-violencia" (*Hom* 154), y sin embargo él fracasó y murió en el intento, porque su no-violencia no valía sino para lo que fue inventada, para la integración de los extraños, de él mismo. Cualquier dación por muy no-alienada que sea que se ponga delante de la violencia, es arrasada sin compasión; a la única dación que atiende es a otra tan alienada como ella. Por lo tanto, si se pretende salir de ella sin contaminarse, el único camino es la analexia, recibirla de tal manera que ella misma se destruya, como en la tauromaquia; es un arte muy difícil en el que los japoneses son maestros. Podríamos decir que donde acaba la dialexia comienza la analexia, puesto que aquélla fracasó ante la violencia y en cambio ésta necesita precisamente la violencia. Con ella no se trata de vencer, en este sentido se equivocó el *bapu* al darle un sentido combativo; pero el 'error himalayo' fue el

de Marx, al hacer de la alienación el medio para la integración y predicar la dictadura para promover la democracia. El camino de Lao era el opuesto, es la recepción quien consigue que la alienación se dé; sólo ella desarma a la alienación, que es tan miserable y no puede mantenerse mucho tiempo en su grito; a la alienación descarnada la recepción le va devolviendo su dulzura olvidada; ella vocifera y mata porque está sola y su destrucción es su desesperación. Sólo la recepción puede completar la unilateridad de la alienación, pues su raíz dativa sólo en la recepción alcanzará a integrarse. Puede hacerlo pereciendo, a fin de cuentas, fue así como *recibió* la muerte Gandhi, cuando rezaba por la reconciliación de los que se mataban.

Enterarse con un áltero antagonista o anagonista es hacer que mi dación haga su recepción (dialexia) o que mi recepción haga su dación (analexia); tanto la una como la otra tienen la vitalidad de este intento, y en ambas la vida se restablece *ayudándola*. La dación no-alienada para ser eficaz ha de conseguir la recepción; la recepción no-enajenada ha de alcanzar la dación, si lo consiguen son igualmente vitales, y aunque no lo logren, pues el agonista siempre crecerá vitalmente en ellas y también el altero y el coro. Aunque las dos son vitales lo son opuestamente. La dialexia es clara, frontal, yang, tiene todas las cualidades de la dación, pero también sus deficiencias: intervencionista y opositiva; la analexia tiene las cualidades de la recepción: es delicada, democrática, yin. La dialexia es lineal: al pan pan y al vino vino; la analexia es circular, galaica: la distancia entre dos puntos es la línea curva. Con la dialexia me opongo con mi dación a la del otro haciéndola recepción; con la analexia favorezco con mi recepción la dación de otro; la primera es como un revulsivo, una *provocación*; en cambio la analexia *ayuda* a la desalienación y a la desenajenación álteras. La dialexia es guerrera y la analexia pacífica; aquélla es masculina, exige el valor que era tan importante para el *bapu*; ésta es femenina, exige comunicación y amor. A la primera puede acusársela de externa, obliga desde fuera, con lo cual fuerza las cosas que tal vez no estén suficientemente maduras para evolucionar y cuando cese la intervención vuelvan a lo anterior; conviene intervenir lo menos posible para que el otro actúe desde sí mismo; es más eficaz recibir el comienzo de dación que los otros inician, cultivarlo, ayudarlo, que sea desde mí mismo. Pero también puede decirse que la analexia es cobardía cuando se trata de restablecer la justicia; si alguien me oprime y no actúo consiento la opresión; por lo tanto, la primera es apropiada para tiempos de penuria y la segunda para otros más sosegados. La no-dación de la analexia es actitud femenina que hay que complementar con la dación que es la actitud vital masculina. Puedo pensar: ya que él no se da, me daré yo, y lanzarme a la palestra dialexa. Cuando necesitemos la recepción, lo apropiado es la dialexia, cuando lo que queremos promover es una dación, será la analexia lo adecuado. En el ganar, que es integrarse, «uno triunfa recurriendo a yang y recurriendo a yin... Cuando el enemigo muestra yin, ganar mediante yang. Cuando el enemigo es yang, ganar por yin" (Ues 25); cuando recibe, darle, y cuando da recibirlo. De esta manera el nombre de mi hija 'dia/ana' se convierte en el mejor de todos, sinónimo de 'vida', porque es la integración de la *dial*exia y la *anal*exia; yo, que antes la llamaba 'Día', ahora la llamaré también Ana. Tan vital puede ser que una madre haga una huelga de hambre para que su hijo deje la droga como que se la vaya a comprar, depende del momento y de la capacidad del áltero; las dos son igualmente 'buenas' si alcanzan el enteramiento. Son diferentes caminos, a veces mejor uno y a veces el otro y

cuando se necesita uno es inmoral caminar por el otro. ¿Por qué tiene una pelea que pasar a la analexia? Si en la enteración sólo se procurase la analexia necesariamente tendría que surgir la hipocresía: es sana la dialexia entre amigos, es limpia y catártica. Cuando yo tengo razón, la defiendo aunque sea contra un muro, ya sea hablando o gritando: ha de abrirse paso incluso contra los oídos más sordos o, de lo contrario, me iré, que el mundo no es el desierto; la única condición es que se trate de enteración, que procure la unión, que caminemos hacia ella: Carmen y yo siempre en la pelea hemos roto entuertos y hemos avanzado, porque muchas veces era imposible otra progresión; pues bien, si hay que pelear, hagámoslo lo más deportivamente posible.

La dialexia puede elegir la dación y la analexia tiene que recibir la que le viene, pero eso también es su ventaja. Las dos son igualmente vitales, pero mi preferencia está en la analaxia. En contra de las apariencias, la analexia es la más activa. Para la dialexia no hace falta más que una dación no-alienada, esperando que lo demás lo haga el antagonista; en la analexia se puede esperar muy poco del anagonista por su alienación; por lo tanto tiene que hacerlo casi todo la recepción: desenmascararlo, verlo como un alienado, un loco o un enfermo, como lo haría su madre; haciéndonos de esa manera recepción podremos traerlo hacia la dación. En la analexia importa más la contaminación del altero con el entrañamiento del agonista, si yo recibo sin enajenarme no sólo no alieno sino que desalieno; por lo tanto exige más de éste, no se trata de un acto de valor aislado sino de una mayor constancia. Tal vez la dialexia sea más eficaz en un momento determinado, pero a la larga es más beneficiosa la analexia, que es más sutil y también más ancha. En ella la vida es una Madre en la que el infante confía; la sociedad del bienestar, de la larga vejez: la sociedad del futuro será laoana, al contrario de lo que proponían la dialéctica marxista y la cristiana, ambas fracasadas: o alienarse y plantar cara o enajenarse y atemorizarse. Con respecto al sur planetario degradado vital y económicamente, ninguna de esas dos soluciones ha dado resultado, las dos se parecen en su prédica del catastrofismo atemorizante —del fin del mundo y del infierno y del espantoso derrumbe del capitalismo—; han sido dos vías muertas, pues la una amenazando con la eternidad promovió el pecado y el temor y la otra la tiranía y la ruina económica. Es paradógico que los que basaban su doctrina en la economía a la que llamabana la verdadera realidad sean los que han fracasado económicamente. Si nos encontramos con un amo y varios esclavos, estos pueden optar por la extrañación o por la integración; si por la primera pueden escuchar la prédica del amo que dice que esa situación es de orden divino y que es pecado trasgredirla, incluso pensarlo, o por la alienación: es un usurpador, hay que derribarlo, para ello es necesario organizarnos, uno es el jefe y, una vez dorrocado el amo, el amo-jefe ocupa su lugar y la opresión es todavía mayor, pues antes había una ley que podía ser mejorada, y ahora con el pretexto de perseguir a los contumaces se establece la tiranía. Frente a estas dos soluciones, la enajenada e involutiva y la alienada y revolucionaria, que se han demostrado a sí mismas perversas, nosotros recurrimos a las soluciones evolutivas que propugnaron Gandhi y Lao, en las que se parte de la integración, no se busca otra cosa desde el principio, por lo tanto lo conseguido, por poco que sea al comienzo puede ser base para ir progresando. La integración gandhiana dialexa se pone enfrente, es opositiva; la laoana analexa se pone al lado, es supositiva. Que la dialexia se mantenga siempre en la integración es el gran invento de Gandhi, pues la analexia por principio tiene que estarlo. La

dialexia gandhiana basada en la oposición que acerca y la analexia laona basada en la suposición que acrece. Todo lo que se avance en estas direcciones es siempre positivo, éste es el camino que tienen que seguir los pueblos del sur para integrarse con los democráticos y prósperos del norte, como Gandhi pretendía. Sin amenazas y sin apocalipsis, tienen que lograr integrarse con los del norte, que se hallan en la prosperidad y dentro de lo que cabe, de la felicidad, y tenemos que ayudarlos para que vayan alcanzándo nuestra democracia y prosperidad; no hay otra tragedia que la degradación vital y ecológica de una gran parte de la humanidad. La analexia está basada en la confianza, la vida es una Madre en la que el infante confía plenamente; el triunfo de la mujer en la sociedad moderna es el triunfo de la analexia.

Hemos visto que Gandhi y Lao significan las dos vías de enteración complementarias; de los otros dos maestros, al *gurú* sólo le importa el espíritu, por lo tanto nada tiene que decirnos de la praxis, pero el rabí está interesado por ambas dimensiones; vamos a ver si en su doctrina hay algo que pueda considerarse una tercera vía. Con este objeto estudiaremos un texto evangélico difícil, que a mí me ha mantenido pensativo desde niño:

1A: ant.:	a)	«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente.
1B tesis: subant.:	b)	Pero yo os digo: no resistáis al mal,
subtesis:	c)	*y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale tambien* la otra: *y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto,* *y si alguno te requisara para una milla, vete con el dos.*
añadido:		Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien desea de ti algo prestado».
2A ant.:		Habéis oído que fue dicho: amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo.
2B: tesis:		«Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mt 5 38)

Formalmente se trata del contraste de dos opciones éticas (1A y 1B), espejado en otro semejante {2A y 2B), por lo tanto, *contramotivo convuelto*; a su vez la tesis del motivo es otro contraste, en el que b) es la subantítesis y c) la subtesis. La forma es importante porque nos ayuda a precisar el contenido. En cuanto a éste, la primera antítesis es *dación alienada*; la sub-antítesis es es *recepción no-enajenada* como en la analexia negativa; en la sub-tesis aparece lo nuevo, la gema, que se reitera una y otra y otra vez; el añadido es *recepción*: al que llegue a ti en busca de ayuda, recíbelo. 2 es una versión mitigada de 1, en su antítesis se oponen la *recepción y la dación alienada*; la tesis pretende ser también semejante a la subtesis, que es el objetivo específico de nuestro estudio. Podemos entender así todo el complejo: cuando somos extrañados alienadamente podemos reaccionar del mismo modo (primera antítesis) o bien recibir no-enajenadamente (subantítesis), pero es más perfecto todavía *aumentar la alienación altera* para acrecentar la propia vida (subtesis); el añadido —que no debe ser originariamente textual, pues rompe la forma—, es recepción neutra. La vuelta recobra la analexia negativa: mejor que recibir al amigo y

enajenar al enemigo, es más vital entrañarse con los enemigos. La sucesión de antítesis, subantítesis y subtesis puede entenderse como una escala de perfección vital: 1º, se devuelve la ofensa; 2º, no se devuelve; 3º, se devuelve la cara abofeteada. O bien: si el altero litiga contigo para quitarte la túnica litiga tú con él para quitarle la suya, o no litigues y deja que te la quite, o déjale también el manto: O bien: si alguien te requisa para una milla requísalo tú a él para otra, o simplemente déjate requisar, o requísate a ti mismo otra más. Que este pasaje ha sido interpretado como el 'amor por los enemigos, lo vemos en la segunda parte del texto y también en Lc 6 29 —una versión secundaria del mismo—, que incluye 2B en 1B: 'amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian». De acuerdo con esta interpretación, la escala sería: a) devolver mal por mal, b) no devolver el mal, y c) devolver bien por mal. Pero c) no quiere decir eso, porque el bien no es para el otro sino para mí, no se trata de que gane él sino de ganar yo en vitalidad a su costa; entonces ganará también él, pero eso sólo es una consecuencia. Él pretende establecer una dialexia, que yo convierto en analexia; el adversario trabaja para mí, cree que me está dañando y me está sanando, su muerte aumenta mi vida; igual que en la crucifixión, el que parece perdedor es realmente el ganador y los que parecen vivos son los muertos. El altero cree que me está enajenando y me está desenajenando, como el toro, cree que está embistiendo al torero y sólo lo hace al engaño; el agonista pretende sacarle a este toro todos los pases que pueda sin importarle el peligro. Sin la bravura del toro o la alienación del atacante la recepción se quedaría huérfana, con ella hace maravillas. La agresión —de pensamiento, de palabra y de obra— es riqueza, si uno sabe recibirla, y modelarla haciendo de ella la propia obra. Lao nos demuestra constantemente que es la recepción más activa que la torpe dación, y sobre todo que la alienada. Pueden hacerse con ella florituras, arrullarla, ponerle lacitos, bailar; sin ella la recepción moriría. Son lo mismo las artes marciales y esta tauromaquia jesusiana, sólo que de sentido contrario: en aquéllas se pretende aumentar la alienación altera para controlarla, y en ésta que se aumente la no-enajenación propia. Allí al alieno lo alienan dos veces y pierde, aquí el enajenado consigue no enajenarse dos veces y gana. Jesús podría decir como Lao: «Si quieres debilitar algo, antes debes fortalecerlo" (§36A), pues cuando la necesidad me apremia el esfuerzo es mayor; y para ello el mejor taller es la enteración. No puede confundirse con la dialexia gandhiana, pues no pretende convertir a un antagonista sino crecer analogándose; y esto, en la inmanencia, pues no pretende transformar al otro sino a sí mismo. Resistir es enajenarse, por lo tanto el rabí nos aconseja que no lo hagamos, que recibamos toda la alienación que nos venga y que incluso la busquemos para acrecer la recepción. La interpretación de esta enteración como 'amar a los enemigos' la desvirtúa, porque entonces la escala sería: a) alienación/alienación, b) alienación/no-enajenación y c) alienación/recepción, y como se ve la alienación no se perfecciona, es siempre monótonamente igual; en cambio la recepción se hace cada vez más vital, ¿de qué le sirve al 'enemigo' el tal 'amor'? Se trata de enteración analexa negativa, en la que después de alcanzar la no-enajenación simple se alcanza la doble y se alcanzaría la triple, etc. Según la interpretación amorosa, se trataría de la integración extranamiento/entrañamiento, tú me odias y yo te amo, sería el caso de la esposa maltratada, que continuará queriendo al agresor por muchas ofensas que reciba; pero el amor es el gozo de la comunicación, no eso, que sólo es dependencia. A los enemigos no se los puede amar ni se tiene porqué hacerlo. Desde '¡este

cabrón!', puedo pasar a 'Luis', de la alienación a la no-enajenación, pero no al entrañamiento/extrañamiento, al 'querido Luis'; para ello tendría que haber un proceso por el que el enemigo deje de serlo, que sólo puede propiciar la comprensión. Es imposible el abrazo entrañamiento/extrañamiento, son lo opuesto y se repelen; podría ser que que él sea enemigo mío y yo no lo sea suyo, pero entonces estoy ya en la no-enajenación, en la recepción. Si escribiésemos amor/de los enemigos, sería posible entenderlo en el sentido subjetivo: el amor que yo les tengo, y objetivo, el que ellos me tienen y como el amor es transformador nos hallaríamos en la paridad: he aquí un modelo de especulación filosófica irreal que tanto abunda en nuestros libros. En Juan de la Cruz escribíamos 'noche/del espíritu' como paridad, porque la noche es ya por el otro lado espíritu. Pero el extrañamiento no es el entrañamiento visto por el otro lado sino su negación; sería lo mismo que escribir 'entrañamiento/no-entrañamiento'. A un enemigo sólo se le podría 'amar' enajenadamente, y dándome cuenta de este extrañamiento mío intentar deshacerlo para comprenderlo a él tal cual es, que es lo que se propone con la analexia negativa. Si comprendo a mi enemigo deshago la enemistad, no tengo necesidad ni de amarlo ni tampoco de despreciarlo; en los evangelios se ha hecho la opción fácil: puesto que los judíos odian a sus enemigos nosotros, que venimos con una idea renovadora, vamos a amarlos; pero se llevan poco una cosa y otra, se pasa con facilidad de lo uno a lo otro, como nos lo demuestran los amantes, siempre enzarzados en eso. En lugar de ese presuntuoso 'amor a los enemigos' que nos digan cómo puedo hacer para que la ofensa del alieno no me enajene, que es lo que hace Lao; su imposibilidad no tiene más remedio que traducirse en culpa moral. Su falacia se demuestra en el recurso que se hace en la continuación de este texto a la deidad como juez, se recurre al *deus ex machina* como en los malos dramas; es decir, a la moral, y el 'amor' se hace mandamiento, o se convierte en merecimiento que espera un premio, cuanto más más. La grandeza de la doctrina de Jesús es la compasión que —al contrario del 'amor a los enemigos'— no está en contra sino que se ayuda de la comprensión, y sólo desde este punto de vista podríamos aceptar aquél, comprendiendo que el alienado está desvalido, entonces es cuando la recepción se solaza como la madre con el infante, disfrutando en suavizar sus asperezas; el pobre enemigo estaba a la intemperie, qué sería de él si no lo recibiese el amor, y a toda su fiereza la desmantelará el amor; sólo cuando el enemigo no es ya tal enemigo puede surgir el amor. El amor es después, por eso es mejor fundar la enteración en fundamento más firme, en la comprensión, que supera el odio sin caer en la servidumbre de ese amor. En esto se nota que la tradición de la que proviene el *lao* es más sabia que la que precede al rabí.

Antes hemos considerado nuestro texto como analexia, pero esa interpretación no es más que aproximativa, pues en ella quedan sin valorar aspectos muy importantes, la parte de absurdo y despropósito, que es lo que hacía reír a mis alumnitos cuando lo leíamos en clase. Ahora vamos dedicarnos sólo a la perla y nos olvidaremos del engaste, que tal vez no sea originario. Su importancia fondal se ve, como en el caso de las bienaventuranzas, por su mayor complexión formal: *contra* (bofetada en la mejilla derecha) *conmotivo* (bofetada en la izquierda) *re 3° vuelto*. Yo tengo con Javier una reunión periódica una vez en su casa y otra en la mía, y una vez elige él la obra y otra vez yo; colaboran nuestras mujeres. Ahora toca que elija él y en mi casa, pero vive en la sierra y además de que la obra elegida es una comedia tonta de Lope —porque está estudiando la poesía cerrada clásica—, quiere que

vayamos allí. Llamé a Azucena y le dije que decidamos ya para siempre la tradición de que en invierno hagamos la lectura aquí y en primavera en su hermoso jardín serrano. Pero después me encontré culpable, enredador, porque tengo además a Carmen en mi contra, con la edad se ha hecho muy conformista. 'No tenía que haberme opuesto', pienso enajenado; pero yo me conozco, si consintiese en esa injusticia estaría allí de mala gana porque pensaría que era un abuso; incluso a ellos les conviene venir aquí, disfrutaremos todos más, nadie tiene por qué sentirse ofendido. Este ejemplo nos vale para meternos vivencialmente en el asunto que estamos tratando, otro abuso al que no sólo no se resiste el agonista sino que incluso lo favorece. En lugar de sulfurarse y exclamar: 'esto es el colmo', plegarse dócilmente, y más aún, provocarlo uno mismo. Según esto, cuando Javier me habló de su comedia tonta y de hacer la lectura en Alpedrete, tendría que haberle dicho que además llevaríamos nosotros la comida, y que no limpien la casa, que lo haremos nosotros y si tiene la luz estropeada yo se la arreglaré. Así me perjudicaría más de lo que él intentaba, me pongo de su parte y lucho por sus intereses en contra de los míos. Hago burla de mí mismo, me pongo la zancadilla, me saco la lengua, me insulto: '¡Pepito grillo!' El *bapu* decía que no hay que colaborar con el agresor; el rabí me dice que hay que hacerlo de la manera más descarada, más vergozosa y más estúpida. En las artes marciales se trataba de la astucia humana prehistórica de cazar con trampas; poner la otra mejilla es lo contrario: reírse del propio sufrimiento. Algo que ha tenido sentido la primera vez, la segunda ya no lo tiene, se converte en patochada. El otro se quedaría muy sorprendido: '¿he oído bien?' '¿estará loco este tío?' Porque se trata verdaderamente de una excentricidad, de un destruirse, que es antinatural, por eso mis alumnos se reían, porque es jugar a los despropósitos, quitarle el sentido al mundo, todos defienden sus intereses y yo les entro a saco; es subversivo, nos hace vivir en lo absurdo, en la necedad, en la locura; en contra de todo sentido común y de toda acción razonable; ponerme del lado del ofensor y animarle a aumentar la ofensa, nos partiríamos de risa los dos. La enajenación, tan pagada de sí misma y de la opinión de los demás, aquí pierde los papeles y no sabe a qué atenerse. El mundo tan temible, al garete, y el qué dirán: la ofensa no tiene contrincante, el ofendido le roba el papel. 'Por favor, pegue ahora aquí'. En los evangelios hay otra escena parecida: los soldados jugando con lo que consideran alienación de Jesús: lo hacen rey de los locos, convierten su reinado en diversión, en un momento en que no cabe la risa sino el llanto; esta diversión a costa de mí mismo es algo pavoroso. La tradición cristiana sólo pudo entenderlo como recepción enajenante moral, sin embargo aquí Jesús, el amigo de los infantes, se hace también amigo de los locos; las dos cosas juntas, locura y enajenación, para con ésta sanar de aquélla. Lo entendieron muy bien los francisquitos, que hicieron de este pasaje evangélico su norma práctica. Aqui no se trata de amar al enemigo, pues si el otro tiene suficiente para desahogarse con una bofetada, no le beneficia arrearme otra, al contrario, le cansa; y si sólo necesita mi túnica, rehusará mi manto: 'no gracias, con esto tengo suficente'. Tampoco se trata de enajenarme bien para merecer más, como lo entendió la tradición cristiana; Jesús habrá dicho esta sentencia riéndose a carcajada limpia. Sólo me necesita para una milla, que le vaya al pueblo de al lado a hacerle un recado; pero yo quiero hacérselo más lejos. Me mirará sorprendido, pero no agradecido como cuando se le perdona a alguien una deuda o renuncia uno a vengarse pudiendo hacerlo; no admirado por mi valentía ni por mi enajenación dócil, pues

aquí se trata de otra cosa, aquello sería la actuación de un héroe y ésta de un santo, pero lo que se nos propone es la de un bufón. No se trata de dialexia ni de analexia sino de la única alternativa a ambas, la paralexa, que no es ni oposición ni ayuda sino el ludibrio como liberación. La integración amorosa da importancia al altero; la moral, a la propia enajenación, la paralexa al carácter de ruptura con lo establecido, a lo anormal. Tan grave como la desgracia que nos sobreviene es el extrañamiento que provoca; si la acepto sin él es mucho menor, por eso los cristinos rezan: 'hágase tu voluntad', y nosotros: 'a ti confiadamente nos entregamos'. A Schubert le vino la sífilis y se puso a componer enajenadamente triste; podría haber reaccionada alienadamente desesperado o —la tercer vía, a la que somos aficionados los gallegos y también los ingleses, no la franja central híspana desde el Gibraltar a los Pirineos— hallar consuelo en el humor, trágico en este caso, es decir, en la paralexia. Esta vía tiene dos posibilidades: la aliena o dativa: *esperpento* y la ajena o receptiva: *escarnio*; que podemos figurar con don Quijote y Charlot. Aunque los dos juntan la dación y recepción, el héroe español, aunque a veces sea apalelado, es más hacia fuera que el inglés, en el que se da más importancia a lo que le hacen que a lo que él hace, generalmente tiene el papel de víctima; el escarnecimiento propio evangélico sobrepasa la nimiedad anecdótica charlotiana, se ve en los pasajes evangélicos citados. De esta tercera vía hay hay atisbos en Gandhi, cuando vendía sus libros prohibidos para desafiar el imperio británico, o le escribía al jefe de policía: «¿Puedo mandarle un ejemplar del periódico no autorizado que se publicó hoy, y cuyo director soy?" (Erik 474). También en Lao: en §20 todos se consideran muy sabios menos el pobre adepto a *dao*, y en §41A:

> Un letrado inferior oye hablar del *dao*,
> y estalla en risotadas.
> Si no se riera de él no podría ser tenido por el verdadero *dao*» (§4lA).

La actuación del *bapu* parece más bien paralexia aliena y la del *lao*, ajena, pero ni el uno alcanza el esperpento ni el otro el escarnio, que exigen junto con la burla la tragedia, la irrisión. Conocemos la vida de Gandhi y no vemos en él ningún rasgo de alienación ni tampoco en su doctrina. En el *Lao zi* no hay tampoco nada que pueda llamarse enajenación, tal vez el citado §20; en cambio en esta obra hay una condena constante de la alienación. En Jesús la cosa es más complicada: hay como hemos visto, rasgos claros alienos, a los que hay que añadir las amenazas apocalípticas — incumplidas—, pero está todo ello teñido de una pasión típica del enajenado, lo cual nos obliga a considerarlo ajeno-alieno, lo primero básico y lo segundo anexo. La recepción básica de Jesús, aunque no tengamos en cuenta el cuarto evangelio, en el que aparece en el papel de madre —yo soy el buen pastor... y pongo mi vida por las ovejas» (10 14); «yo soy la vid y vosotros los sarmientos" (15 5); etc.— es indudable en el transcurso de la pasión, en la que hace el papel de siervo dócil de Yahvé, es la de un ajeno que sólo alguna vez se exalta alienadamente. Si Jesús fuese enteramente alieno le bastaría la enajenación para luchar contra su contraria, como le sucede a Pedro y a Pablo, ambos alienos arrepentidos; que Jesús necesite del propio escarnio para liberarse de la conciencia quiere decir que su ajenamiento es alieno, la risa de sí tiene tanto que ver con lo primero como con lo segundo, para salir de la enajenación sólo hay dos medios; la dación no-alienada gandhiana o el escarnio; esto demuestra que el rabí es básicamente ajeno aun-

que también sea alieno, como demuestra también que la cruz no es enajenación como nos hace ver la tradición cristiana sino irrisión y escarnio. Por eso, a diferencia de los otros dos maestros, el rabí puede proponer expresamente como método de enteración la paralexia. El drama cristiano supone un cambio cualitativo respecto del clásico griego, en el que el héroe pasaba de la alienación a la enajenación; con la llegada del cristianismo esto dejó de ser posible, porque nuestra deidad era demasiado poderosa y, sobre todo, porque el cristianismo supone el aplastamiento de la vida por la conciencia, por la culpa y el pecado. Si las demás religiones son más bien alienantes, la nuestra es sobre todo enajenante, ya no nos tiene que enajenar ningún dios, lo estamos ya. Por eso en el cristianismo no cabe la tragedia, si nos hallamos en la enajenación ¿a dónde vamos a pasar en el desenlace? En el romanticismo, Victor Hugo propuso como solución «lo grotesco abrazado a lo sublime" (47): «en la poesía de los pueblos *cristianos*, el primero de estos dos tipos representa la bestia humana, el segundo el alma" (ib); lo mismo hace Valle:

> Max: La tragedia *nuestra* no es tragedia.
> Don Latino: ¡Pues algo será!
> Max: El esperpento (140)

Ciertamente esto es así, pero la paralexia, cristiana según el uno y española según el otro, se remonta a la doctrina de Jesús. Ya el rabí estaba tan excesivamente cargado de conciencia y de extrañamiento que proponía como liberación esta tercera vía. La paralexia no sólo trata de disminuirlo, sino también de vivificarse ridiculizándolo; probablente sea ésta la mejor manera de romperlo en pedazos. Entre la dación y la recepción tiene que haber una cierta coherencia para que sea posible la integración; los molinos no pueden recibir a don Quijote, como tampoco lo recibe el rebaño de carneros, etc.; porque la suya es una dación loca, obtiene una recepción que no espera: sorpresa y novedad por ambos lados. También en el caso de la presentación de la otra mejilla, pues el que pega espera en guardia una cierta respuesta: contraataque, defensa o rendición o huida. Como no es peligrosa para él mi reacción y es descabellada, el resultado no puede ser otro que la risa suya, que contagiará la mía: integración paralexa. Al proponer en lugar de una integración coherente una incoherente, Jesús no está invalidando las otras, probablemente quiera decirnos que también ésta es posible, que hay una tercera vía, por la que se pasa del sentido al sinsentido. La paralexia es catártica porque rompe con lo obligatorio y lo sustituye por lo gratuito, como en los sueños: a la adecuación se le dan vacaciones, puedo encarar la enteración como me dé la gana, lo cual es una buena propiciación para el espíritu, que desprecia el mundo y es la dimensión en que preponderantemente se mueve Jesús.

El paso de Gandhi y Jesús a Lao es el paso de la masculinidad a la feminidad, de la guerra a la paz, del sufrimiento a la dicha. El *Lao zi* es el libro de la feminidad en contra del masculinismo, de la recepción en contra de la alienación; es la única obra que pretende alcanzar femeninamente la vida, y Lao el único filósofo que basa completamente su doctrina en la recepción sin ninguna clase de condena, pecado ni culpa. La dialexia apenas podrá resolver el problema del extrañamiento, pues se basa en la oposición; la paralexia, mediante la burla y la fiesta, no puede igualarse a las otras dos, será siempre una vía menor, con la que el extrañamiento

se olvida momentáneamente y se mitiga; la mejor vía para deshacerlo será la analexia, basada en la recepción. La diferencia de partida entre las dos analexias es que la negativa es no-enajenada para evitar el extrañamiento propio y la positiva lo es para no extrañar ella al anagonista. Cuando esta enteración es negativa, la iniciativa la tiene el áltero, y el agonista intenta sobrevivir ante un alienado que a veces le sobrepasa, pero en la positiva es ella la protagonista; en la negativa —cuya imagen puede ser el luchador de aikido—, hay una actuación alienada que el agonista logra hacer inoperante e incluso valerse de ella para que ambos crezcan; en la positiva la presencia del agonista es todavía menos patente y sin embargo todavía mas eficaz. En la negativa el agonista tiene la posibilidad de ser enajenado, por eso constantemente Lao lo anima diciéndole que «lo débil vence lo fuerte» (§78A); en la positiva no se trata de vencer ni de ser vencido, sino de favorecer: «El sabio siempre sabe remediar a los demás y no les abandona" (§27A). La analexia negativa es reaccionaria. Llamé por telefono al arreglador porque tenía un problema con la máquina; como también había llamado ayer, me preguntó cansado: '¿que quiere ahora', y eso lo tengo clavado; me cambió la placa de la máquina, pero la mía no me la puede cambiar, fue mi actitud humilde la que la hizo nacer. Si yo me hubiese producido dativamente, el hombre se hubiese hecho receptivo, así mi enajenación hizo su alienación; es tan inevitable como una ley física, no hay que darle más importancia. Recuerdo de niño, me gustaban los campamentos y al comienzo no sabía de uniformes, fui a pedir: 'un traje'; los otros se rieron y yo reaccioné enajenándome, por eso lo recuerdo: '¿lo quieres de etiqueta, niño?' Si me hubiese puesto a reír paralexamente, se trataría también de paralexia negativa, pues ellos pusieron la gracia, al revés de que lo que hizo el rabí. La enteración negativa es la que no puede poner su dación o su recepción, sino que sólo es capaz de reaccionar a la posición áltera; si alguien me daña, yo no puedo amarlo, no puedo analogarme positivamente, tengo que contentarme con intentar no enajenarme no odiándolo. La analexia negativa se conforma con sobrevivir; en cambio la positiva alcanza la vivificación *mutua*, todo lo contrario del sacrificio que nos impone el deísmo:

analexia positiva

> «El sabio no acumula,
> obra enteramente *para los otros*,
> y posee cada vez más;
> lo da todo a los demás,
> *y cada vez más tiene*.
> De ahí el *dao* del cielo:
> tener provecho y no daño» (§8lA).

Todo lo que hemos estudiado de Lao hasta aquí, culmina en esta analexia; sigue siendo catártica como las otras, pues en toda enteración se trata de remediar un mal, pero su acercamiento a él femeninamente no lo encrespa, lo atenúa, lo disuelve. Tiene dos grados ambos positivos. Al primero a) podríamos llamarlo nodativo y al segundo b) receptivo; en el primero yo *no me doy* positivamente, es opción propia para que él, si quiere, pueda hacerlo; en el segundo *lo recibo* para aumentar su dación y nuestra integración. En a) disminuye la dación hasta anularse y en b) nace en el otro —o en mí, en la integración unal— una dación originaria:

a) «Quien escucha el *dao*,
mengua día a día:
mengua y mengua hasta llegar al no-actuar,
b) como no actúa, *nada hay que deje de hacer*" (§48A)

Ejemplo de no-actuación que hace: le pedí a Cores un prólogo para *El loco y la niña*; me dijo —muy galaicamente— que antes le mandara una biografía mía y una introducción al libro; lo hice, y entonces me di cuenta de que el prólogo no hacía falta, que yo mismo lo había hecho. Cuando daba clase, muchas veces sabía que mi actuación no haría mas que complicar las cosas, porque me pondría a chillar o a castigar; buscaba la manera de que mi actuación fuera analexa: poner música, cambiar de actividad, que alguien leyese un cuento, hablar bajo yo, intentando analogar el extrañamiento de la clase, pues por mi enajenación, no podía más que intervenir punitivamente, estropeando las cosas todavía más. Alguna vez le decía al delegado: 'cuida', y me daba un paseo para calmarme; cuando volvía casi siempre la clase estaba trabajando tranquila. Muchas veces el no actuar es catártico, tanto para el agonista como para el anagonista, y sirve para no empeorar las cosas. En la sierra los cabreros en la condución de los rebaños son también no-actuarios: dejan que sea el rebaño quien elija el dónde y el cuando del itinerario; yo hablaba con ellos de mis alumnos, con los que intentaba hacer lo mismo. Si te empeñas en que se haga tu voluntad tienes que estar todo el día luchando, no vale la pena; es lo mejor para ellas y para mí', decían y yo estaba de acuerdo. La no-actuación sirve también cuando dos están enfadados, es mejor callar y esperar a que se calme el enfado. Sirve para evitar el extrañamiento de uno mismo y del otro, pero no vale si mi no-actuación es enajenada: si yo reprocho a Carmen su alienación compradora y callo, nuestra unión se deteriora, en este caso es mejor dialogar. A una analexia como no-dación podría corresponderle otra como no-recepción: no lo recibo para que me reciba él a mí; pero si alguien se queda inmóvil sin recibir mi dación, como en el caso de Ana, a la que le mandé tres cartas y una obra mía y no me contesta, puede haberse olvidado de mí, su actitud no es analexa; lo es la mía de no quejarme, de no llamarla por teléfono y exigirle una explicación; no puede confundirse con la inmovilidad extraña o no, sólo puede entenderse en función del otro, como dejarle el campo, disminuirme yo para que crezca él, pero no negándome moralmente, pues eso es alienación que enajena. Tampoco puede considerarse analexa una recepción que no promueve la dación: si yo recibo, pero nadie se me da, mi recepción es inútil y huera; la analexia no se reduce a la recepción mía, tiene que ser también dación del otro, complementándose; o también la recepción, identificándose. Es también analexo el no-actuar para no inquietar al otro, guardarse uno para sí la preocupación, siempre que tenga visos de ser infundada, como no se sabe nunca hasta donde llega lo uno y lo otro, siempre se está en el peligro de negar con el silencio algo que después resultará todavía peor; por eso suele ser éste un trabajo difícil, con el que las madres generalmente nos arropan. La analexia no-actuaria pretende no estorbar, dejar vivir, para lo cual es necesario que uno viva; es el lema que nos rige desde que Diana se ha ido. Ahora son las dos de la noche, me levanto y en la habitación de al lado Carmen está viendo la tele, me parece una barbaridad que a esa hora, las neuronas... Yo le pido a la diosa *Dao* que me ayude por los dos lados: con respecto a mí, que no me enajene, y con respecto a ella, que respete su

libertad. Me parece una estupidez lo que hace, pero antes que lo que piense yo está su libertad. 'Vivir y dejar vivir', al menos hasta aquí. El problema es que si intento realizar *dao* sólo por el lado de ella, dejar que sea libre, pero si yo no lo soy, si me como los puños o si igual que Ulises, tienen que atarme, es bien poco lo que consigo, porque además la libertad que ahora permito no es duradera, porque buscaré la revancha. Es su existencia y puede hacer lo que quiera, pero eso es mortuorio y su muerte me la comunica; dejar hacer y no-actuar vale para unos inmigrantes con los que yo no me comunico; cuando hay comunicación, si el otro no tiene vida te comunica su muerte, te atenaza como el náufrago, te ahogas, necesitas soltarte aunque sea violentamente para revivir; mejor solo con la propia muerte. La analexia es vivificadora cuando es entraña, cuando mi respeto por su libertad va unido a la comunicación, se trata no sólo de que las cosas sean como tienen que ser, no sólo aceptarlo sino desearlo. Que sea ella misma del todo, es mi amor por ella la que me impulsa; mas para ello tengo que luchar con el anhelo: 'no puedo dejar que ella haga lo que quiera, es mía'. Pero con Lao sano de él, aumentaré mi confianza en ella y nuestra mutua libertad. He conseguido no enajenarme cuando a las once me retiro a mi dormitorio, pensando que dejo a una mujer para encontrarme con la otra, que es mi Madre. Lo he convertido en oratorio; ella puede ver la tele que quiera hasta la hora que quiera: vivir y dejar vivir; pero todavía esto no es *dao*, lo sería 'vivir haciendo vivir'.

La vida no es sólo no impedir lo que la estorba sino hacerla, ni tampoco consiste sólo en conservarla, pues no está nunca quieta esperándonos, hay que hacerla, bien desde la dación, bien desde la recepción. En la dialexia la dación es mía y la recepción del otro, en la analexia yo pongo la recepción y con ella hago de alguna manera su dación; si mi recepción es inane, si es lo mismo que esté o no esté, entonces no se trata de analexia, no se trata de nada; por eso la analexia laoana no es sólo dejar hacer ni tampoco dejarse hacer, como una hembra frígida y quieta, sino hacer receptivamente, como una puta hábil o como una madre amante. Referidas a la enteración, son actitudes opuestas, en la primera el agonista pretende cambiar a su antagonista con el propio sufrimiento, en cambio la analexia no hace más que recibirlo y potenciarlo: he aquí dos amores diferentes, éste que admite al otro como es, que lo afirma en su ser y el otro que pretende modificarlo. En la analexia laoana es la recepción la que promueve la dación; generalmente es la dación la que conduce el movimiento, pero Lao quiere que sea la recepción la conductora, sucede asi en el coito, pero a veces, cuando la hembra es experta, puede ser ella la guiadora, no hace — dativamente— y todo se hace; actuar recibiendo, en esto consiste su revolución. La analexia positiva es recepción pura, limpia, sin nada de enajenación, como en el entrañamiento primordial y en el coito par. Siempre me ha maravillado la disposición receptiva de las mujeres, cómo son capaces de envolverse alrededor y hacer que un desconsolado o un airado se aviven, que el solipsismo de la alienación y de la enajenación desaparezcan, logrando la unión vivificante sin apenas hacer nada, sólo estando a nuestro lado y sintiéndonos así recibidos; tenemos que aprender de ellas y, cuando las imitemos, saber lo que estamos haciendo, en lugar de proclamar sentencias muy aparentes pero más bien vacías; desenemistar como ellas sin tanta altisonancia. La recepción femenina se vive como lo natural, después nos vamos de paseo sin más, sin tener que representarme lo que ha sucedido. Es gratuita, cuentas con ella de antemano; no tienes que suplicar para obtenerla,

pasar por la enajenación de alcanzarla, así de penosa nos la hace la religión; no hay que darle las gracias, no hay que pagar ni quedar a él sujeto, no es una trampa. Al no ser dios, no es moral, y no somos estampados con el marchamo de 'malo', si incumplo las normas. Sí te recibiesen enajenadamente no te daría ningún placer, no sé cómo satisface eso al que eso exige, pues es unilateral; en cambio ellas, en su recepción no enajenante, me reciben sin amenazarme, no me queda culpa después de haber cometido una falta, así es su recepción. En ella no 'soy bueno' y sin embargo, sólo entonces lo soy; no 'soy' nada, porque estoy ocupado en vivir. Así es la analexia positiva de Lao, recepción pura, limpia, sin nada de enajenación, como en el entrañamiento primordial y en el coito. La recepción impura es la que se reserva en parte, la que recibe a medias, la que aparenta y no es; en la otra yo puedo ser dación del todo, dación absoluta, sin trabas, no se me pasará factura por los platos rotos; la analexia positiva sería de esta manera el cielo de la dación, cuyo modelo es la hembra en el coito y la madre con su infante. «Quietud vacía, calma, silencio, no-actuar, he ahí el origen (de la integración) del cielo y de la tierra" (Zh 138).

§ 29. *Enteración educativa*

Para no quedarnos en generalidades que dicen muy poco, vamos a dedicarnos a una actividad concreta para ver la eficacia de la analexia positiva, la *praxis educativa*. Continuaremos esta investigación con don Bosco, mi maestro durante el cuarto de siglo en que me dediqué a ella; analogando con él unas veces y dialogando otras, intentaremos determinar la posición propia, pero no dejaremos la compañía de Lao, los dos tienen mucho en común, ambos son femeninos y alienos. Los dos son de entrañamiento primordial semejante; hemos deducido la identificación materna de Lao, aunque no conocemos su infancia, en Bosco podamos documentarla a la perfección, pues los testimonios al respecto son unánimes: «las cualidades y virtudes del santo...eran reflejos del corazón de... su madre, *impresos en él* con la luz del ejemplo, como en la placa fotográfica se graban los objetos con la luz del objetivo" (Stella 164). Su entrañamiento siguió siendo infantil a lo largo de los años y se prolonga en una segunda Madre, proporcionada por la primera. De esa «excepcional educación materna" (Brai 11) nos habla él mismo en sus *Memorias*: «Vosotros me preguntaréis si mi madre estaba contenta de que yo llevase una vida tan disipada y de que perdiese el tiempo haciendo de saltimbanqui. Habéis de *saber* que mi madre *me quería mucho* y yo le tenía una *confianza* tan ilimitada, que no me hubiera atrevido a mover un pie sin su consentimiento. Ella lo sabía todo, todo lo observaba y me dejaba hacer. Es más, si necesitaba alguna cosa, me la proporcionaba con gusto" (355). El niño Bosco *se sabía querido* y de ello nacía su potencia actuaria. En la enteración educativa este sentimiento tiene una importancia fundamental, por eso en la *Carta de Roma de 1884*, «el máximo documento pedagógico de don Bosco» (Brai *Bos* 49), que trata del entrañamiento lúdico de profesores y alumnos, se considera la base de su educación; si no lo hay:

analexia educativa bosquiana

> —Falta *lo mejor*.
> —¿Qué falta pues?
> —Que los jóvenes no sean solamente amados, sino que *se den cuenta de que se les ama*" (614)

En el infante con su madre, el discípulo con el maestro, el amante con su amada, saberse querido es la unión, fruto del entrañamiento, que engendra la confianza y la potencia. Las demostraciones de cariño le son esenciales al infante para abrirse al mundo; Bosco pide a sus colaboradores que se hagan maternos lúdicamente, pues el juego es una prolongación del entrañamiento primordial, igual que lo son el arte, el Eros y el espíritu. Jugar con sus discípulos le permite al maestro conocerlos y también ellos a él en un conocimiento no representativo sino vital, pero esto no es más que consecuencia; en sí mismo es entrañación y tiene la virtud de hacer al profesor tan infantil como cualquiera de sus alumnos. Al reivindicar

Bosco en la *Carta* el patio como centro de la enteración educativa, está volviendo al origen festivo de su actividad pedagógica, pero entonces esta entrañación no era considerada medio para la enteración educativa sino preludio y conclusión de otra entrañación, la religiosa. Juntándolas, de alguna manera, a) el juego se hacía sagrado y b) la religión se hacía lúdica. En cuanto a lo primero, ambas comuniones son fundamentalmente lo mismo, catarsis mundana y vivificación; cuando la fila de mi clase llegaba al patio y nos lanzábamos a la carrera todos juntos, la clase y el esfuerzo y la preocupación por prevenir esto y lo otro, desaparecían; cuando daba una patada al balón, todas las alienaciones y las enajenaciones, como enjambre de abejas, huían espantadas y renacía la vida tan pura como la del espíritu; y cuando después de rezar juntos, jugábamos, yo sentía que estábamos en lo mismo de otro modo; la diferencia mayor era que allí era yo más importante que aquí, pues ahora eran ellos los que me recibían a mí y yo conseguía gracias a ellos dejar la dura representación adulta y hacerme su igual, por lo cual era mucho más placentero para mí jugar que para ellos, que se hallan todavía en la totalidad de la niñez, en cambio yo tengo primero que romper la camisa de fuerza que es la representación adulta con su normatividad a cuestas; cuando lo conseguía, regresaba a la intemporalidad de ellos en la que es fácil el entusiasmo y la risa y la paz, frutos igualmente del espíritu. Bosco se daba cuenta de esta íntima relación: «cuando veo a los jóvenes completamente *enfrascados en el juego*, estoy seguro de que el *demonio* tiene que esforzarse mucho e incluso entonces bien poco va a conseguir" (Ste 220), porque en el juego se hallan sin ningún extrañamiento lo mismo que en el espíritu, por eso decía también: «Me basta que seáis jóvenes para amaros extraordinariamente" (509), porque recibo vuestra limpidez y me hago igual; se santificaba con la infancia, por eso no necesitaba del cáncer de la ascesis, era un santo lúdico. Y en esa «mezcla fascinante y totalmente nueva" (Ste 223) de juego y religión, también ésta tenía forzosamente que hacerse divertida: «las reuniones dominicales sin una cierta cantidad da canto y de lectura amena, eran un cuerpo sin alma" (417), es decir, mediante el arte, el hermano mayor del juego. De esta manera, había en el oratorio tres comuniones: la lúdica, la espiritual y la artística; después le añadió la dimensión práctica trascendente; sólo le faltaba una comunión erótica adecuada a la edad, para tener la escuela de la vida que nosotros propugnamos, y ello hubiera sido fácil si hubiese tenido, como nosotros, también niñas en el oratorio, pues entonces además del juego unitivo de ellos tendría el comulgativo de ellas, con lo cual hubiese podido acercarse al arte no sirviéndose de él como medio, sino desde su raíz, pues la comunión lúdica femenina con su coro y su agonista es su origen: poesía coral y drama en Grecia; por aquí hubiese podido también alcanzar la comunión mística, que se genera de la misma manera. Además juntando el juego de ellas y de ellos, se acercaría a la comunión erótica infantil y, si eran mayores, las fiestas que a ellos y a ellas les gustan. Las chicas junto a sus jóvenes era lo que le faltaba a Bosco para hacer enteramente vital su escuela.

Al contrario de las otras comuniones —la erótica, la artística, la espiritual, en las cuales la labor del profesor sería receptiva y externa—, la lúdica es el mismo mundo infantil en el que el profesor puede hacerse entraño con sus alumnos y ellos con él, y esto es 'lo mejor' de cara al rendimiento escolar, pues traslada a la clase el entrañamiento logrado en el patio. Bosco —siempre sucede en él que su actividad es más interesante e innovadora que la representación que hace de ella— lo llama 'amor' y 'caridad', pero es algo más y algo menos

que eso; menos: es lo primario y primordial, el amor o es un sentimiento o no es más que moral y tiene que ser consecuencia de la actividad que lo hace nacer, que es la integración cuya vitalidad es mayor en la entrañación lúdica que en la enteración educativa y puede vivificar ésta; cuando yo, siguiendo los consejos de la *Carta*, jugaba con mis alumnos, era también más niño con ellos en clase —ellos mismos me lo decían— y nuestra integración se iba haciendo así entrañable. La unión primordial es también más que el amor, pues amar es sólo su lado receptivo, te amo para que te dés pedagógicamente, mi recepción abre el camino a nuestra integración, que no puede ser neutra —es imposible con estos pequeños genios de la afectividad— sino vivencial. La unión pedagógica es el motor de la educación, no se parece a otra cosa que al entrañamiento materno, porque los alumnos se dan en ella con la misma confianza, son ellos los que la inician tan desvalidamente que la hacen entrañable, como la de los amantes, como la de la madre. Esta enteración al comienzo del curso no se sabe cómo va a ser con cada uno: miras a tus alumnos nuevos y es para ti un misterio, hemos de vivir juntos muchas aventuras, no sabemos cómo, igual de emocionantes para ellos y para el profesor, pues si él no lo pasa bien en clase tampoco lo lograrán los alumnos, y esto poco tiene que ver con el amor. Que el amor sólo es consecuencia, lo demuestra el hecho de que al final del curso se siente una mayor ternura por los más traviesos, que son con los que uno ha tenido una integración más continuada. La unión es un saberse amado. La unión pedagógica convierte al alumno en discípulo y al profesor en maestro, es el bien más preciado de la enteración educativa, sólo puede lograrse desde la recepción, que el otro nazca en mí. Y esa confianza que cada uno deposita en el maestro, él tiene que pagársela confiando a su vez plenamente en cada uno, y si tu mantienes tu confianza en mí, será para ti tu mayor riqueza. En la pedagogía bosquina es fundamental, si los alumnos son díscolos: «no los pierda de vista, sin dar a conocer por esto que se desconfía de ellos" (571). La unión pedagógica es el único medio de lograr la educación; sin ella puede haber instrucción, para eso vale una máquina; sólo ella es educativa; tenemos así puestos de mayor a menor vitalidad, estos tres términos. La enteración educativa no puede lograr nunca la entrañación, pues entre la recepción y la dación se halla la representación instructiva; la entrañación se logra en la comunión, que generalmente tiene lugar fuera del aula, y puede vivificarla haciéndola entrañable. La educación es una integración especial que se vale de la materia a enseñar como medio en los dos sentidos de 'interposición' y 'útil'. Si la educación es representista, queda reducida a esto; si es vital, es como el capote en el toreo para lograr la integración. Por lo tanto la enteración educativa tiene dos objetivos: 1º, la vivificación mutua y 2º el progreso del alumno. Ponemos antes la vida que el mundo, pues lo segundo no es más que medio para lo primero, es la educación enfocada a la felicidad más que a la utilidad: no se educa para mejorar el mundo sino para aumentar la vida, y aunque ambas cosas son interdependientes, prima la primera sobre la segunda. El hecho de que Bosco haya sido «sacerdote antes que educador" (499) hace que le importe más la conversión del alumno que su instrucción, que esta sea medio; en la escuela de la vida también sucederá así, con la diferencia a nuesto favor de que ni quedamos presos del representismo esterilizador ni tenemos que fomentar ninguna moral externa a la clase. La educación para Bosco es enteración analexa, consecuen-

cia de la unión pedagógica reflejo de la primordial y contraria de la extrañación educativa, como pone de manifiesto el sueño de los nueve años:

> «Tuve por entonces un sueño que me quedó profundamente grabado en la mente para toda la vida. En el sueño me pareció estar junto a mi casa, en un paraje bastante espacioso donde había reunida una muchedumbre de chiquillos en pleno juego. Unos reían, otros jugaban, muchos blasfemaban. Al oír aquellas blasfemias, me metí en medio de ellos para *hacerlos callar a puñetazos e insultos*. En aquel momento apareció un hombre... y me mandó ponerme al frente de aquellos muchachos, añadiendo estas palabras:
>
> —No con golpes, sino con la mansedumbre y la caridad *deberás ganarte a estos tus amigos*...
>
> En aquel momento vi junto a él a *una señora*... me indicó que me acercase a ella, y tomándome bondadosamente de la mano,
>
> —Mira —me dijo.
>
> Al mirar me di cuenta de que aquellos muchachos habían escapado y vi en su lugar una multitud de *cabritos, perros, gatos, osos* y varios otros animales.
>
> —He aquí tu campo, he aquí en donde debes trabajar. *Hazte humilde, fuerte y robusto*, y lo que veas que ocurre en estos momentos con estos animales, lo deberás tú hacer con mis hijos.
>
> Volví entonces la mirada y, en vez de los animales *feroces*, aparecieron otros tantos *mansos* corderillos» (349).

Este sueño, que nos recuerda las alimañas que a Lao le hacía inventar su enajenación, nos indica el esfuerzo que Bosco tiene que hacer para identificarse con su madre y pasar de la alienación a la recepción, como ella hacía; los consejos que le son dados son los suyos. Es el agonista quien convierte en alimañas, el único transformador, el único activo; se trata de extrañación, en la que la enajenación hace la alienación. Cuando deshaga la alienación las alimañas desaparecerán, para ello tendrá que valerse de la Madre, con su ayuda se hará receptivo, se feminizará, pasando de violento como su hermano Antonio a acogedor como ella, de la masculinidad alienada a su contrario, la feminidad receptiva; esto es lo fundamental del sueño. Bosco es de la estirpe de Lao, dativo que sólo puede realizarse recibiendo, para lo cual le es imprescindible la identificación con la madre; encontró además la ayuda de otro alieno que había conseguido la recepción: «Este oratorio se puso bajo la protección de San Francisco de Sales, porque los que quieran dedicarse a este género de vida deben tomar a este santo como modelo de *caridad y buenas maneras*, que son las *fuentes* de donde manan los *frutos* que se esperan de la obra de los oratorios" (426); tendría que haber especificado que estos frutos son tanto para los alumnos como para el profesor. Antes había intentado desalienarse enajenándose ascéticamente, pero vio que era más útil y vivificante la integración con los jóvenes, convirtiéndolos así en medio para su propio aumento vital, que es lo que vimos antes en Gandhi y en Jesús, el agonista pretende su propia realización ayudando a los demás, no se trata de altruismo, o no se trata sólo de eso. La escuela es un taller en donde uno puede conseguir liberarse y vivificarse, y si se consigue para uno mismo se alcanza también para los demás. Es una empresa en la que están involucrados vitalmente tanto el profesor como los alumnos, no es, desde luego una obra de caridad. En el sueño se desecha la integración feroz/feroces para pasar manso/feroces. Si yo me amanso, los amanso; para amansarlos a ellos tengo primero que amansarme yo, pero yo sólo puedo amansarme amansándolos, mi actividad amansadora, al mismo tiempo que los amansa me amansa. Mi

identificación con la Madre me ayuda, pero yo no me amansaré sino amansando, por lo tanto le debo a los feroces mi amansamiento; mi enteración tal vez no logre amansarlos a ellos, pues me trascienden, pero ciertamente me amansará a mí; sólo es cuestión de entregarme a la tarea. Si el anagonista no me enajena y puedo mantenerme receptivo, a él se lo debo, por lo tanto tengo que estarle agradecido, porque su alienación me obliga a esforzarme en no enajenarme, y entonces él me está educando a mí tanto o más que yo a él: *bilateralidad de la enteración educativa*; esto es lo que hace apasionante este trabajo. A veces uno se desespera, entonces es bueno pedir ayuda a la Madre para que aumente mi recepción: «A todos les es indispensable la paciencia, la diligencia y mucha oración" (571); sí, y Bosco las pide a su deidad, pero como pertenece a la inmanencia es más fácil que la nuestra nos la conceda; intento encontrar el manantial en el espíritu, que de él renazca, y pueda continuar este juego que se parece tanto al aikido, pues hay que ser redondo, no tener ningún plano para no confrontar y poder siempre girar a así evitar la dialexia. Todo el arte de la pedagogía consiste en mantenerse analexo: los alumnos conflictivos quieren obligarme a pasar a la *dialexia*, cuando lo consiguen se sienten víctimas y automáticamente yo paso ocupar el papel de verdugo; constantemente me tienden esta trampa, que yo de manera exquisita voy bordeando, pero a veces caigo, cuando me doy cuenta intento salir, pero a veces es demasiado tarde. El secreto es recibir —siempre que sea posible— al alieno como si no lo fuese, no fijarme más que en lo positivo e intentar acrecentarlo; cuando no es posible, inevitablemente hay que pasar a la dialexia, intentando que sea no-alienada y estar en ella el menor tiempo posible. Consiste en ponerse enfrente sin ninguna vacilación, pero sin enajenarse, lo cual aquí es todavía más difícil. Enfrentarse a un alumno, o a la clase entera con dulzura, esto es el colmo del arte de educar. Cuando estoy furioso no puedo comunicar con mis ovejas: me huyen, no me entienden, andan descarriadas, porque en esos momentos yo no me estoy comunicando sino sólo expresándome. Siempre el camino va por la dulzura y la firmeza, si una de estas dos cosas desaparece, catástrofe. Por lo tanto, a la analexia básica hay que añadirle la dialexia anexa, con lo cual entramos en el terreno difícil de los castigos, que Bosco encara con su *sistema* preventivo:

«*Dos* sistemas se han usado en todos los tiempos para educar a la juventud; el *preventivo y el represivo*. El represivo consiste en *dar a conocer las leyes* a los subditos, y vigilar después para conocer a los transgresores y aplicarles, cuando sea necesario, el correspondiente *castigo*... Diverso, y casi diré que *opuesto*, es el sistema preventivo. Consiste en *dar a conocer las prescripciones y reglamentos* de un instituto y *vigilar* después de manera que los alumnos tengan siempre sobre sí el ojo vigilante del director o de los asistentes, los cuales, como padres amorosos, hablen, sirvan de guía en toda circunstancia, den consejos y corrijan con amabilidad; que es como decir: consiste en poner a los niños en la imposibilidad de *faltar*" (561). Se ofrecen aquí dos opciones educativas, la primera parte de una actitud impositiva al apoyarse solamente en los castigos: concibe la integración educativa como la relación jefe-subordinado: la misión del profesor es explicar y guardar el orden a base de castigos; con ello se propicia también una actitud dialéctica por parte de los alumnos, y la clase es una lucha; como ellos son muchos se me confabulan, tengo que estar siempre vigilante. Pero la segunda es otra manera hacer lo mismo, pues en ambas opciones se le da importancia a los actos del alumno desde el lado punitivo o moral: lo primero es la norma y después hay que inten-

tar ahormar en ella al alumno, en un caso poniéndosela delante y en la otra a su lado; ella es la protagonista y en el primer caso el alumno y en el segundo el profesor y el alumno, sus servidores. La primera opción es claramente la extrañación desechada en el sueño, la segunda parece analexa, pero si quien me aconseja y ayuda es el que me castiga, se trata de dialexia negativa, que tiene la ventaja para el profesor de que no lo aliena y puede permitirse el lujo de ser amable, pero enajena. Nosotros proponemos nuestro método, basado en dos principios: a) al comienzo del curso entre profesor y alumnos establecemos el sistema, en el que queda determinado de qué manera va a cumplirse el programa, pues en una sociedad democrática la soberanía está en el pueblo. De esta manera, puesto que la clase misma ha elaborado las reglas, es más fácil que las guarde. Así este 'sistema constitutivo' vendría a ser el verdaderamente opuesto al represivo, del que el preventivo no es más que una suavización. Y b) las normas no son más que medio, lo importante es el progreso de cada alumno y del conjunto. Si una no lo sirve, se aparca y con tal de que sirva aunque no se cumpla del todo no importa. Vamos a la Casa de Campo más o menos formados para evitar el tropel, pero las filas son para ser desechas, y de vez en cuando hay que reconstruirlas, así son las normas: ideales e imposibles de cumplir del todo, útiles para ir tirando. Con estas dos consideraciones el autoritarismo de los otros dos sistemas queda eliminido. Pues castigo y enajenación van siempre juntos, y si se quiere educar para la vida, castigar es una traba; sin embargo siempre la educación se ha basado en ella. El infante está más vivo que el adulto, y como la vitalidad —tan incómoda para el profesor— le viene de su no-enajenación, enajenémoslo y lo fijaremos. Y si podemos culpabilizarlo, nuestro trabajo todavía será más fácil: entonces, con una palabrita mía tranquila es suficiente para mantenerlo sumiso. El problema es que, culpabilizada o no, la gente sigue haciendo lo mismo, no la educamos. Además a los enajenados nos es muy difícil no enajanar, a no ser que nos dejemos vivificar por la misma clase. La educación tiene que ser entrañal, porque extrañar no es educar, no es aumentar la vida de alguien sino robársela. Este es el mayor problema de la educación, pues una puramente analexa es imposible ya que la integración en que consiste no es entrañación sino enteración, es decir, entre el alumno y el profesor se halla un trabajo a realizar por parte de aquél, que siempre tiene su dificultad. El alumno tiene que saber que hay un camino transitable y otro que no lo es, que no puede hacer lo que le dá la gana, aunque nosotros hagamos todo lo posible para que lo que le dé la gana sea lo que tiene que hacer. Este carácter de obligatoriedad es lo que hace que no se trate de entrañamiento; tampoco podemos convertirla en extrañamiento, nos movemos en el territorio intermedio de la enteración, y ahí es donde tenemos que ir jugando la analexia y la dialexia manteniendo entrañable la clase, en esto consiste nuestro arte. Difícil, pero interesante precisamente porque los alumnos tienen junto a la docilidad la *travesura*, en esto consiste la bravura que hace posible esta fiesta. Si no fuesen dóciles no se les podría educar, pero si no fuesen más que eso sería como torear vacas mansas. La recepción tiene que estar mediada por el trabajo, la disciplina es secundaria, lo principal es el progreso del alumno y de la clase en su conjunto. No es sacrificio, que enajena, es por el contrario placentera, como la actividad de la hembra en el coito: no es que se niegue a darse, es que se realiza recibiendo y asi sucede con los padres y maestros: queremos que nuestros infantes sean autosuficientes. Así concebímos la *asistencia* tan valorada en la pedagogía bosquiana, pero que en el sistema preventivo se convierte en res-

trictiva. La prevención es defensiva, hace activo al mal del que intenta protegernos. En el sistema preventivo la asistencia es una presencia más correctora que fomentadora de la dación, para evitar el mal más que para favorecer el bien; no se ve en ella la confianza potenciadora. La concepción de Lao, por el contrario, supone una dación inmanente oprimida que con el no-hacer se exprese, el no-actuar es recibir la dación vergonzante y ayudarla a que se exprese; en Bosco hay un adaptarse al joven para conducirle a dónde él bien sabe, en Lao para que él se dé a su manera, se expresa a sí mismo y crezca desde sí. Esto es inconmovible: en cambio en sus extremos —el inmovilismo del uno y el doctrinarismo del otro— nuestros dos maestros chocan. Pero los dos tienen muchos lugares intermedios en los que el diálogo es fructífero. «En la *asistencia*, pocas palabras y muchos *hechos*, y dése a los alumnos *facilidad para expresar libremente* sus pensamientos" (570): el profesor es el asistente y el alumno el asistido; el agonista el profesor y el protagonista el alumno. Esto que dice Bosco, podría haberlo dicho igualmente Lao, tenemos aquí claramente determinadas la recepción de la asistencia que activa y 'facilita' la dación personal y libre del alumno. 'Recepción' no quiere decir 'anarquía' pues recibir implica ser activo desde la recepción protagonista, no como a uno le dé la gana, sino de acuerdo con ella; la labor del asistente es recibir de una determinada manera, la recepción tiene sus condiciones: «Se acomoda a los seres, pero *conserva su verdad original*" (Zh 204). Ahora que hemos logrado poner paz entre nuestros dos maestros, continuaremos el peregrinaje vital. Recepciones diferentes hacen la diferencia de las daciones, y puesto que la pedagogía es analexa, tiene que tener en ella la iniciativa la recepción. Mis alumnos en el patio no me reciben en sus brazos ni en sus sonrisas sino en sus juegos; en clase yo hago lo mismo, intentando que los míos los acojan a todos y que, como en el drama, haya un proceso para hacerlos interesantes y un ritmo, diario y semanal, principalmente; los viernes por la mañana son los controles y por la tarde la fiesta. De esa manera va discurriendo mi arte de la didáctica, en la que ahora no quiero entrar; pero no me resisto a poner un ejemplo. Cuando correspondía, el protagonista sentado orgullosamente en mi asiento —yo, en el suyo—, nos informaba de su investigación ayudándose por un compañero que escribía en la pizarra lo más importante, que era lo que luego se preguntaría; después de la exposición, el diálogo; luego él mismo dictaba las preguntas, que el resto de la clase escribía con sus contestaciones; entre todos le poníamos nota al investigador; finalmente yo preguntaba y calificaba. La clase marchaba con mi recepción y sin mi dación; no era autoridad paterna sino materno acogimiento, pues todos sabían que si surgía alguna dificultad yo les ayudaría; y entonces recordaba a Lao: «el sabio... realiza su obra sin actuar» (§47A).

Más importante que la recepción didáctica es la pedagógica, en la que el alumno se siente recibido él mismo, que yo nunca tuve; a los 15 años me hice el harakiri delante de todos mis profesores y nadie se dignó a acercarse y preguntar; y eso que era 'matrícula de honor' y de pronto suspendí casi todas las asignaturas. Hubo una excepción, yo no asistía a clase ni me presenté a los exámenes, pero ella —una mujer, claro— mantuvo constante el 10 como nota: Julita, mi profesora madrileña de literatura, de la que sí me sentía recibido y a medias comprendido. Le enseñaba mis poemas en gallego y castellano; ella decía que mis ideas subían hirviendo de mi cabeza como mi pelo rizado y levantado. Galicia es femenina, receptiva, pero yo en mí no lo vi; debe ser que estamos embrutecidos o que la enajenación nos

puede. Aquellas máscaras a mí alrededor eran impasibles, automatizadas en poner un número al lado de cada nombre de una lista escrita a máquina en papel de copias; por eso siento una gran ternura por este cura que iba pescando a sus rapaces de la calle amorosamente como una madre. Yo siento todavía en mí aquella llaga; si hubiese sido acogido entonces, mi existencia no hubiese sido la de un vagabundo; por eso cuando, después de muchos avatares, también yo fui educador, he intentado que mi pedagogía se acercase a las ideas que he ido elaborando sobre la vida. Ya sé que esto no me ha pasado sólo a mí, que es lo que han tenido casi todos, pero mi caso era flagrante, me desangraba delante de ellos y ninguno se acercó. Son instituciones ciegas, expendedoras de 'notables' y 'suspensos', y yo tampoco iba a pedirles otra cosa; 'extrañamiento', este concepto que entonces no existía, sería allí un piropo; alrededor la dictadura y el dogma y dentro la soledad del desierto. Después está mi padre, ¡bueno! ¡Ésa es otra! Yo me hubiera hundido sin remisión si no hubiese sido por esa educación represiva, que «sirve principalmente para el ejército" (561), en el que me sentí mejor recibido; ya que estamos hablando de 'analexia', es bueno decir cómo se vive su negación. La unión pedagógica educa vitalmente, hace que el alumno —después el adulto— no se enajene ante la autoridad; podemos decir que atenúa la separación entre la vida y el mundo, entre el entrañamiento primordial y la enteración mundana, humaniza la praxis. En ella la recepción es principio de la dación, así se fomenta mejor la vida, puesto que un complementario hace el otro, por lo tanto no se necesita una moral externa e impositiva. La recepción negativa consiste en no hacer para que el otro haga; la positiva, en recibir activamente, y puede tener muchos grados, desde una en que la actividad es casi toda de la dación hasta otra receptiva mayor, cuando las necesidades de la dación lo exigen; hay que ser ardiente para excitar una dación quieta. Abrazándome, Carmen es capaz de quitarme el enfado o la tristeza y que sonría; después yo me quedo aquí trabajando y ella se marcha por ahí a hacer sus compras, para mí es suficiente. Las mujeres son nuestras maestras, oí esta mañana en el médico: estaba muy eferma y estuvo haciéndoles la comida hasta hace veinte días; después entró en coma y murió. A Pepita Antonio la despreciaba, pero ella lo recibió muerto abrazándolo de tal manera como si con su amor pudiese devolverle la vida. Cuando la recepción es apasionada, es capaz de conseguir lo que nunca podría la dación, consiste en hacerte un hueco en mí para que me habites, hacerme tierno para que tus raíces me penetren y a mis expensas crezcas. Como no pide, no exige, no se opone coartando, siempre hace crecer; sin embargo no es sacrificio, es placentera, no es negarse a sí mismo, lo cual no es más que miserable no dación, es existir haciendo vivir, viviendo de la vida que aviva. Sólo una recepción activa hace la analexia positiva, pero esta actividad depende de las necesidades de la dación; puesto que la unión pedagógica es actuaria, importa sobre todo por la actividad que promueve; es probable que si Dante hubiese tenido a Beatriz en sus brazos la *Divina comedia* no existiría, o muchas obras de Mozar si su mujer hubiese sido más complaciente con él. Lao hace al gobernante imagen de *dao*: el pueblo sólo conoce su existencia y vive y es feliz, pero si interviene más directamente en sus asuntos, lo echarían. La recepción no tiene que ser excesiva, pues de lo contrario puede convertirse en obstrucción o dación. Recibir, más que amar es comprender y ayudar desde esa comprensión: no se trata sólo de dar abrazos y besos ni de atrapar; en la recepción hay que dejar libre la salida, como saben muy bien los toreros, esos grandes maestres del arte de recibir. Es para que

el alumno se dé, es la mitad que busca y clama por la otra: si el alumno no se da en su progresión pedagógica y didáctica, no puede decirse que haya recepción.

Tiene que haber un espacio entre la madre y el infante para que el entrañamiento pueda crecer hasta la unión; lo mínimo de dación y la recepción adecuada, podría ser la norma para la *educación analexa positiva*. Nosotros hemos estado hablando hasta ahora de la negativa bosquiana —el sueño de los nueve años y el sistema preventivo se mantienen en la extrañación y en la analexia negativa—, que no es lo que propone la *Carta*, que nosotros hemos entendido como 'unión pedagógica', veámoslo de nuevo: a) «el que *sabe que es amado*, ama» b) «y el que es amado *lo consigue todo, especialmente de los jóvenes* (616): en a) el alumno se siente recibido; en b) hace actuaría esa recepción. La unión tiene una cara intránea que es el entrañamiento propiamente dicho y otra extránea, que hace posible la praxis. Bosco dice lo mismo que nosotros, lo vemos cuando el niño juega junto a la madre: proyecta al mundo la intimidad. La unión pedagógica es materna, pero por su lado actuario; yo puedo ver la diferencia comparando el amor que sentía por mi madre y el que sentía por mi profesora, el uno volcado hacia dentro y el otro hacia fuera. Es un amor más de creer que de querer; su base es la confianza. 'Estoy orgulloso de él', dice el padre de su hijo; no es ésta la unión de que hablamos, pues no potencia desde el origuen sino que engríe, valora por los resultados; pero hay muchos docentes así, los del premio y el castigo, de la buena letra, de lo aparente. Hay unos educadoras que sólo son didáctas, a los que sólo importa el mundo, la trascendencia; otros que prefieren la pedagogía, la vida, la inmanencia, son los que enseñan a vivir viviendo. Cuando es integración para algo exterior, cuando cesa queda sin justificación. «Las cosas del mundo nacen del ser; el ser nace del *no ser*" (§40A); la dación que nace de la recepción es la mejor dación, es la dación pura, libre, bella. *Dao* es no-actuar, es decir, no extrañar, es decir, vida ancha y honda y alta; todo lo que sobrepasa esto son excesos representistas. El maestro es un sembrador, como decía Jesús de sí mismo, importa que las raíces estén bien profundas y anchas, bien entrañadas, lo demás es secundario. Es la unión la que hace frondoso el árbol de la educación, la que convierte a los alumnos en discípulos, y es mérito de Bosco haberlo visto.

La recepción es el comienzo de la enteración educativa, pero se necesita también la dación, tanto por parte del alumno como del profesor, pues una educación exclusivamente receptiva sería insostenible para ambos; también la madre se da, y la amada. La recepción del profesor y la dación de los alumnos es lo habitual, puesto que se trata fundamentalmente de analexia positiva y consiste en integrar a extraños haciéndolos dativos. Sólo la recepción promociona la dación y se goza en ella: He visto esta mañana en el parque como una madre abrazaba a su hijito porque se había expresado; la recepción ama la dación y de esta manera la acrece y se acrece; es ella la riqueza, el origen, sin ella la pobre dación no se levantaría, su orgullo a ella —que no aparece— se lo debe. Al cielo lo hemos estado considerando como hombre y a la tierra como mujer, pero mejor sería al revés, pues los árboles, las flores y los ríos son como los discípulos, recibidos por él maternalmente y ellos gloriosamente dándose. La analexia positiva es la mejor alumbradora de la vida; como aquella gata en Piedralaves que sólo podía parir en la habitación de Carmen, porque ella le daba de comer y se sentía recibida. En una época en que mi madre bebía, yo intentaba ser más cariñoso con ella, pero no la censuré nunca, después me contó que si lo hubiese

dialexia educativa

hecho habría sido peor; yo hacía de madre y ella de infante, y me sentía cerca y eso le dio fuerzas para superar el problema. Siempre para mí la imagen de esta enteración en la educación es la de mi alumnita Esther. Era muy delicada y muy tímida; en nuestra integración yo me hacía por dentro todavía más femenino que ella, para que se hiciese dativa. Conseguí que se expresase conmigo igual que en su casa. Los enajenados sabemos lo hondamente dañina que es la alienación, por eso podemos ser no-violentos mejor que los alienados, que lo desconocen. Su dación nacía en ella pura y limpia desde mi recepción; mi recepción era su dación, conforme yo la recibía ella se daba. De recepción enajenada yo la hacía limpia dación, mi disposición receptiva convertía en dación aquella petrificada recepción. Yo veía como fluía el manantial de su dación conforme yo me iba haciendo recepción, lo uno y lo otro eran heraclíteamente lo mismo. Quiero ser siempre así de no-alienado y alcanzar tal recepción que haga dación la de una niña. Mi método partía siempre de la recepción y en ella se mantenía con alternativas dativas; en cambio Bosco comenzaba este juego bilateral con la dación, «Los medios para estimular y actuar: pequeños premios, juegos y buena acogida" (en Brai 108): la dación es para la recepción. Era su método, un poco de dación primero: «el que quiere *ser amado* es menester que demuestre que ama" (616), quien aspira a recibir es preciso que antes se dé. Yo recibía primero a mis alumnos y, una vez que ellos y yo éramos iguales, me identificaba; él, primero se identificaba y luego los recibía. El sistema bosquiano es siempre inicialmente dativo, provocador; el agonista se identifica con la dación del anagonista y la convierte en recepción, complementándose entonces dativamente; después viene la inversión. Yo no iba hacia ellos, dejaba que ellos viniesen, al modo de Lao; ellos entonces se daban; mi método es mejor para las niñas pues las complementa y las hace dativas; su sistema tiene ventaja con los niños, pues al hacerlos inicialmente receptivos, cuando ya estén en la etapa receptiva puede recuperar así fácilmente su estatuto dativo del principio; en cambio yo, inicialmente receptivo, tenía que valerme más del proceso y el ritmo como vehículos; mi ventaja es que mi presencia apenas se notaba, y su sistema tiene el peligro del paternalismo. Se parece al trabajo didáctico, en el que generalmente primero es la dación del profesor y después la recepción del alumno; pero a veces puede iniciarlo la dación del alumno y el profesor quedar en la recepción todo el tiempo, interviniendo esporádicamente. El esquema de los dos sistemas es el siguiente:

Ante una dación, él se identifica haciéndose dativo y se complementa haciendo al chico receptivo. Después viene la inversión pedagógica.

Ante una dación, yo me complemento haciéndome *receptivo* y después me identifico haciéndome infantil con el niño. La inversión pedagógica está ya realizada.

Ante una recepción yo me identifico haciéndome receptivo y me complemento haciendo a la niña dativa. No hace falta ya inversión.

Ante una recepción (hipotéticamente) él se complementa haciéndose dación y se identifica manteniendo a la chica en la recepción. Después vendría la inversión.

Bosco ama como el torero la bravura de los chicos; dice de Miguel Magone, el líder de una banda juvenil al que aborda en plena faena: «Me daba cuenta de que si *aquel brío* y aquel carácter emprendedor *eran sometidos* a una buena educación podrían dar mucho de sí» (225); yo buscaba más a las niñas y niños enajenados, para liberarlos. Nuestra diferencia proviene de que él es

alieno y yo ajeno, y los dos nos proyectábamos. Él se parece a Jesús siendo recibido por las vírgenes, que le abren su cámara; después, él se hace recepción, en el estilo del cuarto evangelio. Podrían juntarse ambos sistemas, el suyo con los chicos: se daba haciéndolos receptivos; y el mío con las niñas: las recibía haciéndolas dativas; de esta manera se lograría una educación desarrolladora del lado vital genérico de ambos sexos, al que habría que añadir el sexual; este tiene que que ser el objetivo de la heteroeducación o 'coeducación'. Nosotros tendríamos que darle contenido diferente a estos dos términos, el primero para la actividad del profesor y el segundo para la de los propios niños y niñas entre sí, en el que integrándose a sí mismos se coeducan; entonces 'coeducarse' mejor que 'coeducar', aunque ambas son: la clase se coeduca y el profesor ayuda a esta coeducación, pone los medios, las situaciones, para que esta coeducación se produzca. El nombre de 'coeducación' era necesario antes cuando se tenia que reivindicar los mismos derechos; ahora que esto está logrado es necesario reconocer que tenemos en clase dos sexos diferentes y es necesario que el profesor haga educativa esa diferencia; es un paso más en la reivindicación de la feminidad, exigiendo que se tenga en cuenta, que la niña no sea un niño de segunda clase. En nuestra heteroeducación, además de la integración maestro/discípulos se potencia también la de los niños y las niñas, mediante la complementación básica y la identificación anexa; de esta manera la primera, en la que el profesor se hace receptivo fomenta la otra, ambas igualmente vivificadoras: los alumnos se anchan dativamente respecto al profesor y dativa/receptivamente entre ellos, y esta última integración se potencia y matiza mucho más si son de sexo diferente. La coeducación anterior era negativa, la nuestra es positiva, pues intentamos hacer de esa diferencia motor de la educación. 'Coeducación' quiere, pues, decir que ellos las educan a ellas en la dación y ellas a ellos en la recepción, y también anexamente en sentido contrario. El objetivo fundamental de esta heteroeducación es educar la dación de los niños para que no sea alienada y la recepción de las niñas para que no sea enajenada; lograr una dación no violenta y una recepción no pasiva. De esta manera logramos una ética vital o complementativa: para que la expresión no se convierta en agresión necesita ser complementada con la comunicación —y también al revés—; para que la espontaneidad no se quede en utopía —cristiana, marxista—, debe ser complementada con la adaptación, y lo mismo al revés; para que la acción no sea mecánica ha de ser complementada con la pasión —la pasión sin acción es esclavitud—; para que la unión no sea ficticia tiene que ser complementada con la comunión; de esta manara la ética no sería moral. Las actitudes sólo se consiguen practicando, trabajando diariamente juntos, que coactúen que colaboren; hemos conseguido establecer la siguiente regla: cuando un niño trabaja con una niña, sonríe más; cuando una niña trabaja con un chico se hace más expresiva. Ellos se dulcifican y ellas se hacen más ásperas, es lo que pretendemos, como los escultores griegos, que modelaban estatuas de mujeres masculinas y hombres femeninos.

Volviendo de Bosco a mí, en el estadio receptivo, que es el educativo, hay alternancias dativas, de lo contrario la educación sería inmovilidad y pesadez. Yo me hacía madre y alternaba haciéndome niño y los trataba a ellos y a ellas como mis iguales; de esta manera conseguía dejar aparcado al adulto repre-

sentativo, en cuyo papel antes sufría y me desesperaba. Tuve que hacerme en vital, los alumnos me cambiaron; no tenía otra alternativa, estaba sufriendo demasiado representativamente. Mi gran taller de vivificación ha sido la clase, aprendía a no sentirme cogido por sus travesuras, a saber reírlas, a hacerme yo mismo infantil. Le digo a Diana, que empieza hora, que no se reduzca a la recepción, que sea también dativa, haciéndolos a ellos receptivos; a veces llega a casa llorando, que llore en clase. El profesor tiene derecho a darse como la clase, para él mismo y para ella; mi sabiduría última respecto a esto es que educar es como jugar con pelotas y bolos. En la clase se aprende a actuar sin conciencia, lo mismo enseña Lao que los alumnos; yo se lo debo a ellos casi todo, han sido mis redentores, mis resucitadores, mis diosecillos vitales. En cuanto a Bosco, maternal de manera incomparable, sabía también, haciéndose dativo, gratificarse expléndidamente: «Al salir de la iglesia me ponía en medio de ellos entre cantos y algazara entonces, seis de los más robustos formaban con sus brazos una especie de silla, sobre la cual, como sobre un trono, me tenía yo que sentar por fuerza. Se ordenaban en varias filas, y con don Bosco sobre aquel palco de brazos... caminaban cantando, riendo y aplaudiendo" (447). El profesor también cuenta en la educación, en esta analexia no se trata de altruismo inerte, sino de integración, la clase tiene que ser un lugar en donde se realicen no sólo los alumnos, sino también él, y ello redundará en beneficio de todos; si el profesor es desgraciado en ella explota y castiga, no hay ningún santo que pueda hacer otra cosa, es una cuestión neurológica independiente de la voluntad más sacrificada. En cambio, de esta otra manera la labor educativa puede animarse con el juego y la fiesta. Pero la educación como integración en los dos sentidos choca con su concepción como *caridad* cristiana y con la de la de la *escuela nueva* en la que sólo hay un *protagonista que es el alumno*. A la asistencia preventiva bosquiana nosotros la hacemos integración y le damos la amplitud de la unión; son sus ideas, pero dinamizadas: la integración maestro/discípulo es bilateral y hace el movimiento educativo. 'El anagonista es el discípulo', con ello queremos indicar que la educación es analexia, que consiste en una integración entrañable que convierte al alumno en discípulo, es decir, es el proceso desde la enteración inicial hacia la entrañación, como una película o un drama en los que él y ella al comienzo separados acaban entrañándose. A lo largo del curso ha de ir avanzando el proceso de entrañación. Nosotros consideramos la educación como *dao* o recepción/dación, predominantemente lo primero, pero también lo segundo; lo cual no puede reducirse al respeto por la autonomía del alumno, pues es un respeto creador, es actividad, no pasividad. Respetar la autonomía del alumno no es todavía analexia, que hace activa esta no intervención, para hacer con ella la dación del alumno. La escuela nueva se llamaba a sí misma 'activa' pero sería mejor decir 'dativa', en la que la actividad viene de la recepción, pues además de estar de acuerdo con los intereses del alumno, los potencia. La escuela nueva ha desarrollado la parte externa de la unión; al no haber entendido la educación como integración, ha dejado excesivamente solo al alumno, fiándolo todo del aprendizaje interesante; pero no ha sabido potenciarlo con la recepción, que es la aportación bosquiana.

Sólo se puede educar para para la vida haciendo de la misma educación vida. La escuela de la vida tiene que ser alta, ancha y honda. El representismo

educativo nos educa para hacernos piezas útiles, es educación que no ayuda a vivir, que roba la vida al negarla. Antes los infantes se educaban vitalmente en casa, en la calle, en sus diversiones; la escuela podía permitirse ofrecer sólo la representación porque la vida estaba fuera, pero ahora el fuera es igual de representista, de individualista; por lo tanto es necesario que la educación vital entre en la escuela; Bosco es el primer educador que se da cuenta de esto. La escuela es responsable de la frustración comulgativa, unitiva, comunicativa y expresiva en la praxis, el eros, el arte y el espíritu de todos nosotros. Por eso los jóvenes están hasta las tantas los fines de semana bebiendo alcohol. Será porque lo necesitan, porque están enajenados, porque la escuela no los ha educado; y lo mismo demuestran las drogas. Educar ha consistido hasta ahora en aumentar la conciencia, en hacer desgraciado: no chilles, no pegues, no te salgas de la fila; concienciar, el profesor no es más que un vendedor de conciencia. En parte esto es inevitable, pero hay que compensarlo promocionando también la comunión, que es el nivel vital más alto; el adulto la ha perdido, pero los infantes y los jóvenes la adoran, y hay que educarlos en ella en sus cuatro dimensiones. En cuanto al arte, es una equivocación separarlo en parcelas: es única, como el eros y el espíritu: el reino de la intuición, y es secundario que se realice con pasos de baile o con palabras o con sonidos. A los alumnos habría que enseñarles a intuir, como se les enseña a representar, sería muy fácil educarlos artísticamente, pasando de la poesía al teatro, a la pintura, etc, pues la intuición es el reino de la infancia; los niños y las niñas son tan creativos y tienen tanta seguridad como Picasso, pero se los educa sólo para representar. En cuanto al eros, la escuela sigue siendo su negadora, sin embargo es una dimensión humana que la educación tiene que vivificar como las demás; en lugar de 'sexología' *erosofía*, sabiduría erótica sobre el entrañamiento erótico proveniente del primordial y sobre el anhelo, el desarraigo y el maltrato, y también desde el punto de vista histórico, la evolución de las concepciones eróticas y el análisis de las obras literarias, intentando rescatar el eros de la concepción limitadora sexualista y de la pornografía. La coeducación tal como nosotros la entendemos, por la igualdad y complementación de los sexos que propone sería una base firme para las clases prácticas, unidas al juego en los pequeños y a la fiesta en los mayores; la escuela tendría un papel importante en la comunión, pero la unión quedaría reservada al ámbito privado. En cuanto al espíritu el estudio de la evolución histórica de las religiones nos demostraría que lo anecdótico en ellas son las creencias y los dogmas y lo esencial es el espíritu, que se puede vivir sin ellos. La unión sería también asunto privado, y se realizarían comuniones, en los más pequeños unidas al juego y en los mayores al arte, hasta lograr la vivencia plena y única del espiritu, libre de toda atadura. Además la comunión de los profesores nos uniría en la labor educativa.

dao y fysis

¡Gracias don Bosco! Ahora camino con tres diosas, la tuya, la de Lao y la del *gurú*; hago de las tres una figurada en la imagen tan familiar de la Virgen y el Niño, y la llamo '*dao*'; juntas figuran el manantial del que todos nacemos. Hemos estado viendo la vida desde la integración, ahora la miraremos desde el movimiento. Es hondor que se ancha o anchor que se ahonda: voy por un camino, y *dao* es el cielo y los arboles verdeando, el gorrión tras la mariposa, la dis-

cusión de esos dos, aquellos niños jugando y esos novios. Es el movimiento que hicimos Carmen y yo desde que nos conocimos, hacia adelante pero también hacia los lados, y en Lao, sobre todo, hacia la izquierda. Están en él juntos hondor y anchor, pues lo uno hace lo otro. Aunque se le pueda dar más importancia al uno o al otro y un movimiento pueda ser más profundo y menos ancho o al revés, los dos tienen que caminar juntos; por ejemplo, yo no podría poetar sin Carmen. El anchor hace el hondor y el hondor el anchor, pues para ahondar hay que anchar y para anchar ahondar; en esto el pensamiento chino nos gana a los occidentales masculinistas: «A *veces* el viento no se levanta, mas en cuanto lo hace, *rugen las oquedades todas*. ¿Es que no has oído el ulular de un poderoso viento? En las anfractuosidades de las boscosas montañas encuéntranse enormes árboles de cien palmos de circunferencia, cuyas oquedades semejan narices, bocas, orejas, huecos de vigas, cercados, morteros, zafareches o charcas. Penetra el viento por estas cavidades y produce *diversidad de sonidos*: ora estrépito de torrente, ora el silbar de una flecha, ora semeja un bostezo, o bien profunda aspiración; a veces suena a llamarada, o a gemido, o a voz de profundo valle, o a atormentado lamento... Cuando el vendaval ha pasado, las cavidades todas quedan silenciosamente vacías" (Zh 42A). Se trata de una paridad como la del coito, la recepción haciendo la dación, pues aquélla sería unilateralidad monótona y triste sin la modulación de ésta. Este pensamiento es claramente dual, por eso yo lo considero mi patria; es una manera de mirar que sabe juntar anchor y hondor, lo cual no sólo rebasa la miserable unidad occidental, haciendo tan activa la una como la otra —y, desde luego, mucho más matizada—, sino que el movimiento se ve anchamente, es anchor móvil, integración y movimiento, anchor y hondor. Aunque los dos sentidos vitales se necesitan mutuamente —como también el altor— a veces entran en conflicto. Cuesta hacer la vida ancha, me cabrea, por ejemplo, tener que dejar hoy de poetar por ayudar a mi mujer en su exposición; cuesta hacer la vida alta, pasar de la expresión a la unión, de la comunicación a la comunión; cuesta hacer la vida honda: una larga propiciación que nos conduzca a un gran tránsito; pero ese esfuerzo compensa, pues agranda mi vida, y nosotros no lo hacemos por moralismo sino para acrecentárnosla, pero siempre una vida grande es éticamente buena, pues no tiene en cuenta sólo el yo sino también el tú, y no solamente a un grupo, pues 'vida' es lo mismo que 'humanidad'. Vida grande es la que tiene los tres sentidos en las cuatro dimensiones: eros, praxis, arte y espíritu. El anchor, el hondor y el altor hacen la vitalidad, y se nos podria plantear algunas cuestiones: ¿es más vital el altor que el anchor? ¿El hondor que el altor? ¿Son posibles los tres sentidos vitales juntos? Yo le pido a la vida que me anche, que me ahonde y que me alte. En cuanto a la relación anchor-hondor, la feminidad, por ser receptiva es más ancha, pues busca más el completamiento, y la masculinidad, a causa de su dación que le lleva a entregarse a más aventuras y emociones, es más honda. La recepción es más exigente, se siente vacía y lo espera casi todo de su completamiento; en cambio la dación con tal de ser recibida, aunque no sea muy adecuadamente se da por satisfecha, porque se realiza en el mundo, en el arte. Generalmente ellas prefieren el anchor, por eso son más fieles al hogar y hay menos vagabundas que vagabundos, y probablemente el anhelo y el desarraigo, que sufren más los hombre que las mujeres, influya también esto. Antes predominaba en nuestra existencia el hondor y la

estrechez, ahora se está anchando, pero quizá también superficializando; habría que ahondarse anchándose y ancharse más ahondándose, como nos proponen esas hermosas imágenes de Zhuang.

Lao es la Virgen y *fysis* el Niño, pero la vida es tanto el uno como la otra, no puede ser los dos pues son excluyentes, solo puede ser vivida o bien simultáneamente por vivientes diferentes o por el mismo sucesivamente. Por lo tanto cada uno de ellos es la vida entera, podemos decir que la vida tiene dos caminos, *fysis* y *dao*, puede ser vivida desde el Niño y desde la Madre y en ambos casos están incluidos los dos. Otra imagen suya es un hombre y una mujer que caminan o bailan juntos, pero el hombre no es *fysis* ni la mujer *dao*; el primero es el movimiento del hombre con la mujer y la segunda el de la mujer con el hombre; él sólo es dación y ella sólo recepción y ambos se necesitan para hacerse *fysis* y *dao*; en la primera domina la dación y en la segunda la recepción. Solo la pareja es vida, pero entera nadie la vive, podemos hacerlo sólo fisiana o daoanamente; la dialexia es vida física y la analexia vida daona —la paralexia es una mezcla en la que entra también el extrañamiento. Podemos simbolizar ambos movimientos por una navegación en un barco de remo y vela: el avance se realiza en el primero a base de la dación remera, en el segundo por la recepción en torno. Cuando en un movimiento es más importante la espontaneidad, la acción, la expresión y la unión, es *fysis*; cuando la importancia mayor está en la adaptación, la pasión, la comunicación y la comunión, es *dao*. La vida es movimiento vital, unas veces dativo y otras receptivo; pero siempre es dual, pues en el dialexo aunque la dación domine hay también recepción y en el analexo aunque domine la recepción, hay dación: si no hay *dualidad* no hay *movimiento*. La *dominancia* puede estar del lado de la dación o de la recepción, y ser mayor o menor; por lo tanto, dentro del mismo género, un movimiento puede ser más dativo que otro; y como consecuencia de lo anterior y teniendo en cuenta los dos géneros, un movimiento puede pasar de dativo a receptivo o al revés si aumenta su recepción o su dación. La dominancia puede ser objetiva: yo toco y tú bailas, mi dación va conduciendo tu recepción, y aunque tu movimiento pueda modificar el mío, es éste fundamentalmente el que lleva el tuyo, si yo me paro, te paras tú, pero si tú te paras yo puedo seguir tocando —solo—: desde mí este movimiento es *fysis* y también desde ti, aunque tú lo vivas desde la recepción; pero hay muchos otros que pueden ser lo uno o lo otro. Confucio dijo de Lao «*se nutre* del *yin* y del *yang*" (Zh §14B), o «*vuela* en medio del *yin* y el *yang*" (A); es decir, se mueve integrándose analexamente pues, si «cielo y tierra no se unen: imagen del estancamiento" (I 130). Como la vida es esencialmente movimimiento, cuando no tiene dualidad la inventa, por eso en una institución que no esté definitivmente muerta surge siempre una tendencia del lado opuesto, generalmente una ala izquierda, pues un lado vital quiere siempre complementarse con el otro. Hemos dicho antes que la historia avanza a bandazos: a la derecha/a la izquierda; es una ley universal que siempre que hay un movimiento de derechas —y siempre hay uno— surge a su lado uno de izquierdas. El cristianismo en su origen se situó a la izquierda del Imperio; pero también es ley universal que toda doctrina de izquierdas tiende a derechizarse al alcanzar el poder. Cuando le sucedió esto al cristianismo desarrolló a su izquierda una serie de herejías, que fueron reprimidas, y órdenes religiosas, que también se fueron derechizando, y poco más; por eso se anquilosó y ahora ya no le nace más izquierda, que desde

la Ilustración se hizo política; en el siglo XIX el comunismo fue la alternativa de izquierdas más poderosa que jamás tuvo la derecha, pero fracasó por sus contradicciones internas; tiene que ir surgiendo otra nueva, que irá aumentando su dominancia hasta poder integrarse con ella bien dialexa bien analexamente y así avanzar ambas para volver al movimiento, *oportet haereses esse,* tal vez nosotros podamos ayudar a ello.

La movilidad de la integración se debe a que cada lado vital necesita el otro y al acanzarlo ambos progresan. No se puede decir 'mi' vida, pues no depende sólo de mi mismo, es expresión pero también comunicación, etc. Nadie puede hacer su propia vida solo, pues no es más que un lado de ella, y el otro no está en uno mismo. Mi dación necesita ser recibida, sólo asi puedo ponerme en movimiento, es decir, vivir. Cada lado vital tiene el carácter negativo de ser ausencia de su complemento, pero esa carencia es la que hace que se complete; sin ella ni habría integración ni movimiento, es el ansia de vivir lo que hace la vida. Empieza con la dación de un reciennaciente que busca la recepción; antes del nacimiento, la integración se producía a nivel elemental o biológico, ahora el bebé tiene que humanar lo que antes hacía su organismo con el de su madre. Entonces comienza el entrañamiento primordial, que la dación inicia con su desvalimiento y que inmediatamente es completado, en los dos casos se trata de una carencia que hay que colmar haciéndola enteración o completamiento; la vida consiste en humanar una integración biológica acrecentándola. Aquí la mujer despliega toda su sabiduría receptiva, pues aunque la integración la inicie el infante, la actividad es fundamentalmente de la madre; podríamos decir que el entrañamiento es al comienzo analexo y poco a poco se va haciendo también dialexo. Es muy ancho por ambas partes, más que el coito que, en cambio, puede considerarse más hondo: el infante se da con súplicas y enfados —después sonrisas y actos— y la madre lo recibe, y ella se da: su cuerpo es alimento como el Jesús de la eucaristía y el infante lo recibe: dación y recepción por ambas partes. El de ella es un buen ejemplo de movimiento analexo, en el que una recepción ayuda a hacer una dación; otro es el de una buena puta en el coito; otro, la unión mística de Teresa adorando al Niño o a Jesús en el Huerto y creciendo con esta recepción. Analexia: «*Me hundo* con el remolino y con la fuerza del agua salgo a flote. Obedezco los principios del agua, sin hacer nada por mí mismo. Así es como *nado*" (Zh 194): que sólo tu importes, que sólo reine tu dación recibida, encauzada por mi recepción; tu misma dación me dice lo que tengo que hacer con ella, cómo tiene que ser mi recepción para alcanzar la integración. Pero no se trata de caridad, pues nadie hay más dichoso que la madre recibiendo a su infante; como en la educación, sólo porque es gozosa la analexia materna es vivificadora; como en el arte: la dación me llega ella sola en la inspiración y yo no tengo más que recibirla como una hembra. El placer de la recepción es como su actividad infinitamente mayor que el de la dación; por su naturaleza ésta es ciega, tosca, indefensa, al contrario de la recepción refinada, suave; la 'dación' —se ve en el nombre— es fácil; la 'recepción' —un nombre más complicado— es como él, más dificil pero también más sabia. Lo vemos también en el coito: el falo es incapaz de adaptarse, pero esa función la realiza muy bien la vagina; que no se preocupe, él sólo tiene que mantener la rudeza, la bravura, todo lo demás lo hace la recepción, que puede permitirse el lujo de ser suave porque el falo es bestial. Es ella la que se conforma a él y no al revés, por eso siempre hay en la dación una parte hostil, pero no se puede decir por ello que la dialexia sea contradición y la analexia acuerdo; la 'dialéctica' pagó por ese

nombre y o bien se hizo demasiado lenguaz, o se convirtió en un pseudo raciocinio de hechos en los que unos *contradiciendo* llevan a los otros, como es el caso del materialismo dialéctico en el que el progreso se basa en la oposición entre capital y trabajo, por eso desde el marxismo este término es sinónimo de 'conflicto' como motor del progreso: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las *luchas* de clases... opresores y oprimidos se enfrentaron siempre y mantuvieron un lucha *constante*, velada unas veces y otras franca; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria" (inic *Man*); partía del idealismo hegeliano, que consideraba los conflictos históricos como el medio de que se valía un hipotético dios para su realización. El pensamiento de Marx estaba en la línea de todo el del final del siglo pasado, en el que el masculinismo imperaba; pues también el fascismo hablaba de 'la dialéctica de las pistolas'. Tal como nosotros la concebimos, la dialexia es dación que aspira a la recepción; es más 'posición' que 'oposición', aunque tenga también secundariamente ese significado. Si se considera dialexia un combate en el que gana el más fuerte o el más listo, se está en la extrañación, que tiene por objeto no completarse sino liberarse de una opresión más o menos fantasmal previa. Pero la extrañación no es el camino, Marx se equivocó al proponerla como medio de enteración; para conseguir ese paraíso que predicaba, o tendría que ser su dialéctica como la gandhiana o tendría que haberse servido de la analexia, negativa al comienzo y positiva después, ya que no se puede ir de la extrañación a la comunión si antes no se pasa por la enteración; de hecho, en los regímenes comunistas no se pasó jamás de la extrañación dictatorial. La escala del *anchor* vital, en la que se juntan anchor y hondor —de la que yo me valgo para la creación dramática— es:

—a) extrañación dialexa y analexa,
—b) enteración negativa, dialexa y analexa,
—c) enteración positiva, dialexa y analexa y
—d) entrañación, en la que se alcanza la paridad.

La extrañación es mortal; la enteración negativa ya no lo es; es vital la enteración positiva, que alcanza su culminación en la entrañación. Respecto a Carmen y yo: a) cuando nos enfadamos; b) cuando ella ve la tele hasta las dos de la madrugada y yo consigo no enajenarme; c) cuando yo trabajo en esta obra y ella hace las faenas de casa; c) cuando hacemos el amor. La enteración es la vida ordinaria, la extraordinaria es la extrañación y la entrañación que sólo pueden vivirse en ciertos momentos; pero no se puede decir que una pelea sea solamente mortal, pues muchas veces es el único camino que lleva a la enteración y a la entrañación; lo sería si fuese 'constante' como propone Marx. El comunismo ha sido un moviento grandioso en cuanto a la unión y la potencia alcanzada en él por la clase oprimida, pero es *unilateral*, como en Hegel, pues en su dialexia sólo tiene en cuenta la dación alienada; no intenta la recepción del otro miembro. Lo que es la violencia y la oposición en la dialexia lo es la pasividad en la analexia, ambas se favorecen: si mi dación es violenta, hago la recepción pasiva, y si no es recibida me hago oposición y violencia. Marx tendría que haber buscado la enteración con el áltero; lo tildó sin más de antagonista, pero realmente no lo era, su objetivo era el propio beneficio no la opresión misma, que era su consecuencia. Había intereses comunes de los cuales se hubiese podido partir en un diálogo en el que cada uno hubie-

se tenido que ceder en parte y se hubiesen evitado así los extremismos; pero Marx hacía suyo el dicho de que el que no está *conmigo* está *contra* mí, redujo todas las diferencias sociales a dos enfrentadas: «los estamentos medios... son reaccionarios" (37), pues pretendía la destrucción del 'enemigo' para montar su propio sistema, que se demostró obsoleto. Si hubiese caminado por la vía de la enteración, hubiésemos tenido ahora una izquierda poderosa y verdadera, y no este derrumbe. Como hemos visto, el esquema de Hegel es: a) alienación, b) enajenación y c) comprensión; Marx propone otro: de la alienación a la enajenación burguesas y de éstas a la alienación comunista; aquél valía para la liberación, éste sólo para el sometimiento. Para adoctrinar primero hay que enajenar y después alienar: ha sido el método empleado por las grandes formaciones doctrinarias, el cristianismo y el comunismo. El primero amaneció amenazando con el fin del mundo inminente y el infierno a más largo plazo, y alienó con la promesa de un trasmundo; el segundo *enajenó* haciéndome creer que todo el sistema social se mantiene sobre mis espaldas, y que puedo alcanzar mi liberación y la de los demás apartándome, para que caiga: cuando yo trabajaba de minero y le oía a un compañero decir esto no me parecía que nosotros fuésemos esos Atlas; después de esta enajenación, se nos *alienaba* con el paraíso comunista. Cuando Carmen está muy enajenada por sus enfermedades se aliena comprando saldos; cuando se culpa de esto, lo deja; vuelve a enajenarla otra preocupación y vuelve a alienarse: escapo de la enajenación alienándome y de ésta enajenándome. Esta cadena parece que tiene sólo dos fases, pero realmente es una escalada en la que uno se va deteriorando; si se suprime la comprensión de la dialéctica hegeliana nos hallamos en esta carrera de la muerte. En Marx es también necesariamente bifásica: alienación y enajenación burguesas; aliención y enajenación comunistas; ahora, vuelta a la alienación y enajenación capitalistas. No se trata de integración sino de una sucesión de alienaciones constantemente insatisfactorias; esta carrera de la muerte nos demuestra que, al revés de lo que habíamos propuesto de acuerdo con Hegel, en el extrañamiento primero es la enajenación y después la alienación: sólo se alienan los ajenos, si yo no estoy inmovilizado por la enajenación, ¿a santo de qué voy a alienarme?; vivo más gozosmente dándome y recibiendo. Es en la enajenación donde está la raíz de la muerte, la alienación no es más que consecuencia. Al hacer Marx praxis trascendente la reflexión hegeliana, el a) se queda como estaba: alienación inmanente, pues no implica en su dialexia al segundo miembro; el b) se queda también como estaba, enajenación también solipsista; el c) se cambia en trascendente y se hace alienación punitiva. Como en los dos primeros momentos no hay contactado con el otro miembro, lo ha demonizado y ahora va a por él. La dialexia marxiana se acerca más a la nuestra por su trascendencia final, pues la punición exige necesariamente ser de alguna manera recibida, pero así como la de Hegel puede servirnos a nosotros como catarsis para la vivificación posterior, la de Marx es contraria, porque de la dación hace alienación y de la recepción enajenación. Tanto si la alienación comunista triunfa como si no, necesariamente tiene que ser enajenante, pues la alienación de que parte no sólo no permite otra cosa sino que lo exige, pues de la misma manera que la dación hace la recepción, la alienación hace la enajenación, así es en la lucha, en la que hay siempre un vencedor y un vencido, siempre es escisión, al contrario de la enteración. La alienación trascendente exige una víctima, si no la tiene en el campo contrario la encuentra en el propio: dictadura del (genitivo subjetivo: él es quien la sufre) proletarido. Esta es

la dialéctica real del marxismo, la que vivieron sus seguidores, pues la oficial, el materialismo dialéctico no era más que una fe. La oposición o es dación, y entonces alcanza una recepción o es alienación y entonces alcanza una enajenación; en el primer caso entramos en el movimiento vital y en el segundo, en la inmovilidad mortal, de la cual sólo se puede salir por la dialexia gandhiana o la analexia laoana. Marx alienó a los enajenados, es un predicador de la alienación; es antifilósofo, puesto que la filosofía pretende comprender la vida y en el marxismo nos empozamos en la muerte; un alienado que al contrario de otros que hemos visto: Buda, Lao, Bosco, propone la alienación como camino de enteración; parece antideísta, pero nos enajena y nos aliena como ellos; es antivital, pues predica la muerte; otros llamados 'filósofos' le siguieron después, lo cual es una vergüenza para la filosofía. A este callejón sin salida nos lleva la concepción de la dialexia como oposición, que es alienación, que proviene de una enajenación y la aumenta; pero es complementación, *enteración* dialexa, más importante por lo primero —que también se puede lograr por la analexia— que por lo segundo, vale por la enteración o anchor vital que alcanza. El fallo de Marx, como el de Hegel —ambos, masculinismos filosóficos— es la ausencia de recepción, con lo cual la dación se hace alienación y se favorece la pasividad enajenada del otro lado y se justifica la misma alienación, pues la recepción es invencible, en cambio la pasividad es para ser derribada porque impide la vida.

La vía de la *muerte* es *extrañación*:
el que *no* está *con*migo está *contra* mí: *no contra=contra*;

la vía de la *vida*:
a) *enteración* analexa negativa:
el que *no* está *contra* mí está *con*migo: no *contra=con*;
enteración dialexa positiva:
b) el que está *contra* mí está *con*migo: contra=con.

Marx y Gandhi son contrarios:
extrañación:
con ——> contra
no con ——> contra;
enteración:
no contra ——> con
contra ——> con.

La dialexia sería oposición si el antagonista no la armonizara con la recepción; para que tanto el juego del fútbol como el de la tragedia avancen es necesaria la dación y la recepción. Si no hubiese adversario, el partido no podría progresar, como no lo haría la tragedia griega si sólo hubiese en ella coro. Los dos avanzan de la misma manera: es necesario que Edipo se oponga a su padre para que pueda unirse con su madre y que sea rechazado de Tebas para ser recibido por su hija. Para que una integración sea un proceso tiene que haber una recepción que va creciendo y guardando y aumentando la dación, por ejemplo en el boxeo, si el dador golpease en la bolsa de cuero, la dación daría hasta cansarse, sería un proceso de desgaste, nadie iría recogiendo las daciones y devolviéndolas cada vez con más

ardor. En esta investigación nuestras ideas se perfilan y afirman con las de Lao y las de éste con las nuestras, mutuamente nos vamos uno a otro potenciando de manera que si alguien después de leer esta obra vuelve al *Lao zi* lo verá modificado y creo que enriquecido; si es así, esta investigación ha progresado gracias a él y él gracias a ella; porque, a fin de cuentas, es secundario que el movimiento sea dativo o receptivo, lo fundamental es su progreso debido a la interación de los dos lados vitales. El coito —nuestro movimiento canónico— es proceso porque la dación hace la recepción y ésta aquélla, con lo que se va intensificando hasta llegar al orgasmo; es dialexia desde la dación: un embate, otro, otro; es analexia desde la recepción: una llegada, otra, otra; sale como un ataque de ola, llega como una caricia en la playa. En el coito lo uno es lo otro, la recepción es la dación por su envés: paridad. Pero el coito no es el único proceso de más de una persona en el —con la comunión mística— que es a la vez dación y recepción; también la amistad lo es. En su expresión/comunicación yo no espero tu respuesta, tomo nota y respondo, es a la vez el yo y el tú, no peroro independientemente de ti, mi hablar se basa en tu responder, depende de ti, tú lo modulas desde ti lo mismo que yo modulo tu escuchar desde mí. Con estas consideraciones entramos en el reino que Heráclito ha ganado para nosotros, el de la paridad. Como habla de la guerra parece que dice lo mismo que Marx, y es así cuando la nombra por separado, pues entonces no se trata de enteración sino de *escisión*: «Guerra es padre de todos, rey de todos: a *unos* ha acreditado como dioses, a *otros* como hombres; a unos ha hecho *esclavos*, a otros *libres*" (B53); aquí se trata de la oposición que escinde, pero no cuando habla de *enteración*:

«Es necesario saber que	la *guerra/es común*	contra/con: dialexia
y la	*justicia/discordia*	con/contra: analexia
y que todo sucede según	*discordia/y necesidad*" (B80)	contra/con: dialexia
«Al	*diverger/se converge* consigo mismo:	dial.
	armonía/propia de tender en direcciones *opuestas*:	anal.
	como la del arco y la lira» (B51).	

Aquí está la belleza y la verdad inmarcesibles de Heráclito. 'Lo uno es lo otro', quiere decir que como lo uno hace lo otro, no puede haber enteración sin recepción, porque entonces no habría tampoco dación. Es este el pensamiento más osado de la filosofía. La paridad no dice que todo es uno, eso es lo que afirma el relativismo, que es un deísmo a fin de cuentas: no existe más que Brahma; en la paridad existe A y existe B, y A es lo mismo que B, porque A hace B y B hace A; son dos que son lo mismo, porque uno es la contraparte del otro, porque se necesitan de tal modo que puede afirmarse que son lo mismo, aunque sigan siempre siendo dos. Paridad es la interpenetración de lo uno en lo otro, conservándose al mismo tiempo diversos de tal modo que no se hacen dos en uno, jamás es unidad de anhelo, sino uno en dos. Esta sabiduría sólo puede alcanzarse en la vivencia del entrañamiento, por lo cual, para hacer la praxis entrañable, es necesario la religión de la vida. «*Muertes más grandes*/obtienen *suertes más grandes*» (B25): en una empresa vital la muerte no nos separa del triunfo, si llegara serían las dos cosas lo mismo: «*el día/y la noche* ... son *una sola cosa*" (B57). Heráclito ha logrado expresar la paridad en la trascencendecia de manera semejante a Juan de la Cruz, aquel otro audaz de la vivencia espiritual inmanente: «tenebrosa y alumbra-

dora" (3 4): la oscuridad es la luz, pues cuanto más oscuridad, más luz, y por lo tanto también al revés. Lao pensaba igual de la trascendencia práctica, desde la analexia:

> «Lo que se *dobla*/se conserva *recto*" (§22A)
> «Conservarse *débil*/llámase *fortaleza*" (§52A).
> «Como *no actúa*,/nada hay que no deje de *hacer*» (§48A).

Doblarse es enderazarse, son lo mismo, ser débil es ser fuerte, recibir es dar, cuando estoy haciendo lo uno estoy haciendo lo otro. 'Al diverger se converge', nos dice el dialexo; 'al doblarme me enderezo', dice el analexo: paridad dativa y receptiva. Cuando la dación y la recepción están juntas sin solución de continuidad, cuando ningún extrañamiento las separa, cuando la enteración alcanza el entrañamiento, es la paridad. No se trata de sucesión sino de simultaneidad: en el coito la hembra no sigue al varón, es al mismo tiempo o a la par con él, caminan los dos par a par. En el juego del comienzo, puede haber sucesión en la dación y la recepción, primero es él dativo, luego lo es ella, etc.; pero en la culminación la sucesión se hace par: los embates de él ella los recibe dándose en exclamaciones y lamentos que son la dación de ella que el recibe y acrecienta la suya. La recepción complementada por la dación a su vez da y es recibida, los dos reciben y son recibidos, los dos dan y son dados; sólo de esta manera el proceso aumenta y se realimenta, pues la dación sola acaba cesando y lo mismo la recepción. Hasta un violador necesita los gritos de su víctima para enardecerse: si ella lo aceptase físicamente, tal vez la violación cesaría: dame tiempo, espera un poco, conquístame; si no se recibe dando y al revés, se trata de violencia y pasividad. La frígida no excita porque no da, aunque reciba pasivamente; el violento no excita porque no recibe: Lo que impide la paridad: la alienación de la dación y la enajenación de la recepción; sólo cuando ambos han sido eliminados es posible la dicha. Cuando un fuerte le pega a un débil, hay también dación y recepción, pero sucesivas porque las separa el extrañamiento, pero si se reconcilian y se ponenen a bailar entonces van a la par. La dualidad entrañable es par; en el juego los contrincantes se necesitan como los amantes; la dualidad artística entre el creador y su obra es también par: crece por la acción del creador, que al mismo tiempo que es activo es receptivo y cuando la obra se lo dice, cesa. En la paridad los contrarios dejan de serlo para complementarse; ya no hay protagonismo de ningún lado, puesto que el uno es el otro; ya no cabe ni analexia ni dialexia, están ya superadas: se acabaron *dao* y *fysis*, reina la vida única y total.

Pero el anchor es sólo una parte del movimiento, la otra es el hondor; el movimiento es hacia los lados y hacia abajo, lo primero lo hace la síntesi y lo segundo la *adición*. En la vida lo primero es la dación —tanto en los hombres como en las mujeres— que busca la recepción ya antes de alcanzarla y también cuando la alcanza, adición. La dación inicial se reitera, en llanto al comienzo, en súplica en la oración y en el eros, en versos, trazos etc., en el arte, hasta alcanzar la recepción. Por lo tanto, la dación y su reiteración son el origen de la vida; después ambas continúan juntas con la recepción alcanzada, pues ni aun entonces se conforma la dación, necesita que se reitere la integración para considerarse al fin satisfecha. Los tres componentes esenciales de la vida: dación, adición y recepción. Pero la dación es algo, necesidad; la recepción también,

acogimiento; en cambio la adición no es nada más que reiteración. Podemos decir que al comienzo es dación repetida y recepción, y asi la adición pasa a ser adjetiva, pues eso es, por ejemplo en el coito: dación insaciable hasta el orgasmo, entonces cesa. Es también componente de la recepción, la madre y la hembra reciben una y otra vez, no se recibe quietamente; la adición es el modo de producirse tanto la dación como la recepción. Por otra parte la dación se produce a trechos, porque a respiraciones y corazonadas es también la vida vegetativa. La petición es restante en el comienzo, en el mendigo y en el enamorado; la restancia es la manera más elemental de adición. Pero lo que se reitera en la súplica no es una síntesis, sino una necesidad de la misma, que casi siempre la alcanza. Una vez conseguida, ¿la reiteración es ya la síntesis misma o es siempre su necesidad? En el coito se acaba una síntesis y se pide otra; los carneros se topan, y cuando el topamiento ya no da más de sí y se para, lo reiteran. Existe la adición porque la síntesis se acaba y hay que continuarla; si no fuese tan corta no haría falta adicionarla, y cuando es mayor la adición es menor; hemos visto que están en razón inversa, al menos hasta cierto punto. La adición es el hondor que compensa de la estrechez del anchor; el movimiento es necesario por la deficiencia de la integración. El movimiento vital tiene un sentido horizontal impar-par o extrañamiento-entrañamiento o anchor; y otro vertical o intensión u hondor; son dos magnitudes diferentes del mismo movimiento, el primero consiste en alcanzar la integración y el segundo en conseguir la *mayor* intensidad; cuando la intensión se colma el movimiento cesa. La adición es lo que convierte una integración en movimiento, y también un movimiento en integración: tanto debe la integración al movimiento como ésta a aquélla; la vida es ambas cosas y la adición es su intermediaria. El hombre tiende más al hondor, la mujer más al anchor, por eso él es aditivo y ella sintetizadora, y por ello también el hombre femenino y la mujer masculina son más grandes, porque juntan ambos sentidos vitales. Carmen tiene ahora un problema serio en la vista y me lo cuenta una y otra vez y me transmite a mí su enajenación con lo cual me anula para seguir esta obra; yo le digo: déjame acabarla y con el dinero que consigamos cuando la publiquemos podrás operarte: en ella es más importante la integración y en mí el movimiento, pero ambos caminan juntos. La vida es ambas cosas y la adición es su intermediaria: aumenta el hondor y el anchor. No es la diferencia entre una síntesis y la siguiente, es mucho más, lo que Nietzsche llamaba la voluntad de poder', no darse por satisfecho con la síntesis alcanzada y buscar más, más, más. Diana cuando era bebé llamaba al biberón 'la más', lo nombraba no por la síntesis como se hace generalmente sino por la adición, que nació como ansia y así continúa: la satisfacción de una síntesis —tanto en la pelea como en la súplica, como en el juego— no le es suficiente y quiere más. Cuando el infante suplica la recepción, ¿Está pidiendo la integración o el movimiento? Está metiéndose en el movimiento que le llevará a ella. El anchor necesita del hondor para alcanzar la integración y el hondor necesita del anchor para poder avanzar. Y esto podemos verlo mejor si consideramos el movimiento como proceso. La adición comienza el movimiento buscando su culminación bien como movición: primero preparo el trabajo, ordeno mis fichas y después me pongo a escribir, hasta que al mediodía me canso y ceso; bien como orgía: subo a la sierra sufriendo porque el poema no llega pero mi esfuerzo lo va propiciando y al fin el tránsito

creativo y la paz. La movición es práctica y se mantiene en los límites de la enteración, es trascendente; la orgía es inmanente, puede ir desde la extrañación a la entrañación, es propia de las otras tres dimensiones vitales. La movición camina a más y mejor mientras el movimiento se lo permite; entonces empieza a ir de mal en peor, hasta que cesa; la orgía tiene una adición más atormentada en la primera fase; alcanzada la segunda, es como si hubiésemos llegado al hogar, hasta que cesa. El paso de una a otra fase es indiferenciable en la movición; sabemos que estamos cuando ya llevamos algún tiempo dentro; en cambio en la orgía es un salto cualitativo, pues la adición es diferente en cada una, especialmente en el tránsito el ritmo es esencial. En la movición la primera fase es receptiva y la segunda dativa y la tercera es lo mismo que la anterior disminuida; en cambio en la orgía la propicición es dativa: salgo a buscar el poema, y en el entrañamiento primordial y en el erótico y en el místico, la primera fase es dación; el transito, en cambio es recepción: me llega el poema o la madre acoge al infante o a mí la diosa en la oración. Como en la propiciación hay también recepción parcial —mis cantos o rezos, etc.— y en el tránsito también dación —escribir el poema, etc.— podemos decir que la propiciación es dialexa y el tránsito analexo. En las dos, pero sobre todo en la orgía —que es la única que nos interesa aquí— el movimiento no deja en ningún momento la integración, caminan juntos, parece que el primero es para acrecer la segunda, moverse es integrarse cada vez más, hasta la culminación de ambos: tránsito respecto al primero y paridad respecto a la segunda. El movimiento vital tiene un sentido horizontal impar-par o extrañamiento-entrañamiento o anchor; y otro vertical o intensión u hondor. En el tránsito del segundo el primero alcanza la paridad, entonces el juego se hace melodía y el coito eternidad y glorioso el poema, porque la intensidad ha llegado a su auge y no hay ningún extrañamiento que separe a los dos miembros de la integración, pero todavía puede seguir la intensión ahondándose, pues es el movimiento mismo y no la paridad quien le dice a la adición que ya no puede seguir: un juego, un poema, una amistad. «El sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinnias, asistentes de Dike, lo descubrirían" (B94). El anchor y el hondor son dos magnitudes diferentes del mismo movimiento, el primero consiste en alcanzar la paridad y el segundo el tránsito; cuando la intensión se colma, el movimiento sosiega. La paridad es una magnitud cualitativa, cuando ya no hay ningún extrañamiento aparece y desaparece cuando vuelve; el movimiento es cuantitativo, lo hay siempre, pero puede siempre aumentar; no es infinito debido a la caducidad. Vemos así que la paridad, no es ningún regalo que pueda concedernos una deidad, sólo puede lograr-se si alcanzamos el tránsito en un movimiento entraño; la praxis lúdica, el eros, el arte y el espíritu saben crear estos movimientos que nos llevan a alcanzarla y ahondarla. Sin embargo, puede hablarse también de una cierta paridad en aquel caso, si aceptamos dos clases de paridad: a) mismidad de dación y recepción, por ejemplo, en el coito par y en el tránsito de una orgía; y b) mismidad de integración y movimiento, por ejemplo, yo poeto en la sierra y vuelvo al hogar, hay paridad entre mi integración y mi movimiento, pues si no hay lo primero tampoco hay lo segundo y también lo hay o al menos con esa creencia vivo, respecto a mi musa, por lo tanto a esta segunda paridad tenemos que considerarla imperfecta; la primera exige la presencia dual, la segunda se conforma con la creencia. El infante

que trabaja en la escuela, sabe que el hogar le está esperando, el saberse amado por la madre hace el juego, pero el juego no hace la cercanía; mi integración con Carmen hace el poema, pero éste no hace aquélla; por lo tanto, en la unión se da una cierta paridad, pero sólo para la dación. En el infante entrañado integración y movimiento son lo mismo y en el extrañamiento no hay integración, por lo tanto tampoco movimiento. «Cuando cielo y tierra se separan...” Esta mañana hemos tenido un bronca Carmen y yo, se le hunde el mundo por su problema de la vista y me lo hunde también a mí; le dije que tendré que buscarme un estudio fuera de casa; veo que a veces es preferible la separación que la unión, pues en este caso tienes una carencia, pero en el otro un derrumbamiento. Cuando ella está contenta yo trabajo feliz, si se pone a quejarse, también lo aguanto, pero la alarma, la amenaza, me aniquilan, ¿será por mi enajenación o por mi anhelo? Me sucede también cuando me acusa: se me juntan las dos cosas y me hallo en un infierno; iba a hacer este verano una obra que tratase del escarnio de Jesús, pero tengo que tratar de esto para sobrevivir. La amenaza de la madre o la mujer de uno es la madre terrible de Jung y Rof, el complejo de Orestes: la madre que en lugar de proteger amenaza. Orestes es la víctima, y su acto sin sentido que sabe que lo conduce a una mayor desesperación, lo demuestra.

§ 30. *Regresión*

Hay un cambio exterior al movimiento y otro interior; éste segundo es el que nos interesa, por ejemplo, la enfermedad aguda a la que no puede vencer el organismo y llega la muerte, o una pareja en la que los conflictos llegan a un punto en que ya no queda otra solución que la separación. Cuando el cambio llega el movimiento cesa, y esto nos impide confundirlo con la síntesis destante: que a la amada se le ocurra ponerse encima en el coito, que se produzca un incidente en la fiesta, etc. Esta relacionado con lo que llamamaremos *'alteración'*: un cáncer, un premio, algo que modifica el discurrir de mi existencia, con lo que no contaba: podemos considerarla síntesis que el movimiento incorpora si no hacemos de ello otro. Cuanto más ancho sea el movimiento más cambios admitirá; para un movimiento estrecho cualquier incidente lo acaba. A veces nos hacen creer o uno mismo cree que un nuevo suceso es cambio y en realidad seguimos estando en el mismo movimiento, es lo que pasa con las enfermedades: estaban inscritas en mi código genético, pertenecen al propio organismo que se expresa como él mismo es, por lo tanto no cabe volverse contra él con un cuchillo, es más mía que mi propio llanto a causa de ella; lo único que cabe es decirle: 'estabas escondida y te has manifestado'. Lo mismo puede decirse de la unión erótica, cuando yo me fui de Carmen, Antonio y Olvido, que ahora están divorciados intentaban convencerla de que lo aceptase porque era imposible; bueno pues en el interior de su unión había alguna especie de gen que se manifestó cuando rompieron, en cambio la nuestra que tiene tantos problemas, es sólida. Hay un hombre en esta calle que tiene un bocio tremendo: algunos se lo quedan mirando, pero los demás conversamos con él como si su cuello fuese como el nuestro, y él hace su vida normal a pesar de su aspecto monstruoso. *Panta rei*, la gloria de ser móvil aunque lleve consigo la caducidad; la vida es transformación constante, ni bien ni mal, transformación, y negarse a ello es extrañamiento, ¡qué paz al pensarlo! «Solo acomodado en perfecta calma y serenidad a las mudanzas, se puede penetrar en la pura unidad del vasto cielo (*dao*)" (Zh 6 7), porque nos ayuda a salir de la petrificación de lo inmóvil. El extrañamiento no se apoderará de nosotros en la alteración si la vivimos desde el movimiento, como pura movilidad la veía también Heráclito, por eso la divinizaba: «El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre, *se transforma* como el fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado *según el aroma de cada una*" (B67). El movimiento —el dios— no consiste en estas dualidades, aunque esté coloreado por ellas, es la movilidad que las subyace, el entregarme y recibir mismo, lo otro son modificaciones. No es el aroma que tenga el fuego lo que importa sino el fuego mismo; no mi preocupación adventicia por el resultado sino el laborar mismo. El movimiento es la sustancia de la alteración; si en lugar de darle importancia a que ahora estoy enfermo y desear mi salud

Retorno

de antes me mantengo en él, puede ser que mi trabajo sea menos placentero o eficaz, pero me vivifico en su proceso, lo cual no sucedería si me compadeciese de mí mismo, parado en esa conciencia. Realmente la alteración no es otra cosa que pasar de más a menos vida o al revés, realmente es una síntesis más en la adición de mi existencia; es secundaria la clase de alteración. Si siendo más viejo tengo más vida, la vejez será para mí acrecentamiento; si estando enfermo disminuyese mi extrañamiento, sería esta alteración también acrecentamiento; si siendo famoso me alienase, sería disminución vital. Las alteraciones hay que valorarlas desde la vida, no desde ellas mismas, de esta manera puede suceder que la desdicha me aumente. Solo asentándome en la humanidad misma puedo no quedar atrapado por la fijación extrañadora. Entregarme al río de la vida, que me arrastre con la alteración presente y con las que le sigan, he aquí la mayor vitalidad. Tanto si me hallo en el manantial de la existencia como en la desembocadura, hacerlo base para el movimiento en que estoy engolfado. De esta manera la alteración deja de ser cambio y lo convierto en síntesis; el otro es todavía más alienador: aspiramos a un cambio tal que nos dé la gloria y el brillo que no somos capaces de alcanzan con nuestros movimientos. Sin embargo el cambio también es importante y necesario para que llegue lo nuevo; se nos presenta sin previsión, y su necesidad la muestra el término 'mutación' del evolucionismo, es consecuencia de desastres y esplendores: yo puedo decir que todo lo mejor tanto en la filosofía como en el arte ha surgido en mí sin planearlo, como cambio; es una verdadera riqueza, si uno es capaz de mantenerse receptivo a él, pues a veces, al contrario de lo que hemos dicho antes, se está hundiendo el suelo que uno pisa y cree que no está pasando nada, es lo que sucede ahora con la revolución silenciosa de las mujeres. La síntesis es insuficiente, de ahí la adición; la integración tampoco, de ahí el movimiento; ahora necesitamos aumentarlo con el cambio. Por lo tanto podemos decir que ambos son complementarios, pero no de una manera diferente, pues la adición es la búsqueda de una nueva síntesis, y el movimiento de una integración más plena; al cambio, que no pretende este mejoramiento nosotros lo obligamos. Miro por la ventana y el viento empuja las ramas, ellas se doblegan, pero llega un momento en que la intensidad disminuye y vuelven a la situación habitual, hasta el nuevo impulso: aquí no se trata de cambio sino de integración, el viento es dación y el doblegamiento recepción, cuando cesa la una también la otra. Llega un momento en que estar despierto no puede soportarse y se produce la dormición, ¿podemos decir que el paso de la vigilia al sueño es movimiento? Como no están juntos, no puede haber síntesis entre ellos; pasa lo mismo que que en la dialéctica hegeliana, que no sintetiza, y que por lo tanto no es movimiento. El *I ching* parece el único libro de oráculos admisible, porque se basa en el azar y junta la dación y la recepción: «Lo *creativo* y lo *receptivo* son por cierto la verdadera puerta de acceso a las mutaciones" (431); intentaremos ver qué son. «Al *suplantarse* mutuamente los trazos firmes y los blandos surge la modificación y la *transformación*" (375). Por azar sale en él una figura, A, convertible en B por la sustitución de algunos trazos, por ejemplo, el segundo que era *yin* y se hace *yang* y el sexto que era *yang* y se hace yin. Si se tratase de movimiento habría entre la una y la otra una adición de síntesis, como la hay en una pelea, o en un amor, que daría lugar a un acrecentamiento o una disminución; aquí también se pretende, mediante la comparación de las dos situaciones, pero no hay entre ellas otra cosa que la *sustitución* de una por otra, sólo puede hablarse aquí del cambio más superficial, ajeno al movimiento, tan

gratuito como el de las *Metamorfosis* de Ovidio, al que el animismo es tan aficionado: «¿Zhou había soñado que era mariposa? ¿o era una mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou?" (Zh 53); llamaremos, pues, 'mutación' a este segundo cambio. En el pensamiento chino, un cielo con nubes parece que es movimiento y viene de la integración, pero no se trata más que de fantasmales mutaciones. El movimiento es una dación que es recibida o una recepción que es dada — en el sentido de 'colmada'—, tanto el de la naturaleza y el vegetativo como el vital, que es el que nos ocupa, sólo puede ser llevado a cabo mediante la adición de síntesis; generalmente es dialexo: hago con mi dación tu recepción; pero puede ser también analexo: hago con mi recepción tu dación. Excepcionalmente puede ser paralexo, en estos dos sentidos: yo hago de alguna manera tu recepción con mi loca dación, recibo lúdica o estúpidamente una dación incomparable. A lo largo de las sucesivas síntesis en que consiste el movimiento, pueden variar éstas, sobre todo al pasar de una a otra fase. Al primero lo hemos llamado heraclíteo o masculino o *fysis* y al segundo laoano o femenino o *dao*; el tercero es una aportación que el arte hace a la filosofía. Hay también la dialexia gandhiana, que pretende estar libre de toda oposición y la marxiana, que la toma como base; pero que no es ella sino la dación lo importante lo comprobamos en este discurso, en el que lo importante es lo que vamos averiguando mediante la confrontación, ella misma no es más que medio. Por las mañanas me encuentro en el parque a un paseante que no me mira, hoy he conseguido darle los 'buenos días'; pero la cosa no puede quedar ahí, acabaremos conversando, porque el movimiento busca siempre la integración, es como el amante que está loco por la amada. El que se da es recibido, el que recibe es dado; si yo abro los brazos para recibir, mi hueco es llenado. Yo me doy a su abrazo, me convierto en su plenitud; es más activa la recepción, pero la dación generalmente es la inicial, tiene ese privilegio; cuando la inicial es la recepción, su hacer es para que la dación haga lo que ella necesita hacer. Cuando llego a casa de alguien: yo sólo llego como el bulto al que le es abierta la puerta, se le hace pasar, se le sienta en el sofá, se le hacen preguntas amables, se le agasaja: analexia positiva. La dialexia: uno se da en su cuerpo, en sus opiniones, en sus obras, en su profesión, en su tristeza, pero si no es recibido el dar queda sin efecto. Si sus opiniones no son escuchadas, si su progreso no es valorado, si a su risa responde el silencio, no puede hablarse de dación. Es más activa la analexia: hacer que el otro se dé, que se sienta él el protagonista, que se exprese, que hable de sus miedos y de sus logros, que esté tres días expresándose, y la recepción solícita. Se va gastando y al final se agota, decae, se acaba; entonces ella arroja sus despojos a la calle. Vocifera, son atendidas todas sus reclamaciones, sale satisfecho, la recepción se sonríe; es siempre ella la que es colmada. La dación se desgañita; la recepción: cálmese, dígamelo todo, pero antes serénese, llene este formulario, entre en esta cabina, dígaselo al ordenador para que luego pueda yo tranquilamente analizarlo. Hay un desasosiego en el dar, una impotencia; después de darlo todo, ¿qué? ¿o dación o recepción, las dos juntas no? ; todo es penoso menos la paridad. Si quiero entrar en tu casa y golpeo la puerta y tu no me abres, mi movimiento de llegar a ti queda interrumpido; yo entonces iré a llamar a otra puerta o me vuelvo a mi casa (cambio); a veces creo que estoy siendo recibido y no es así, pero el movimiento se mantiene. Puede suceder también que tú tengas la puerta abierta para que yo entre y la cama contigo dentro y que a mí no me dé la gana de entrar; entonces tu movimiento de ser mi amante queda interrumpido; cansada de esperar, cierras la

puerta y te vas a buscar a otro (cambio). El cambio no es la síntesis fallida misma sino su sustitución por otra, pero lo que importa en ella no es la anterior sino la nueva; mientras ésta no llega no hay más que el parón de un movimiento. Si consigo hacer mi acción/pasión movimiento, tanto si es un poema como esta obra o mi unión con Carmen, admitirá en su ser todo cambio, lo englobará y no quedará detenido por él, sino que por el contrario se enriquecerá: yo pido a mi diosa que sea así: paciente, compasivo, que el cambio me anche. Adición de síntesis dativas: movimiento dialexo; adición de sintesis receptivas: movimiento analexo; el cambio se produce cuando una u otra o bien concluye o bien se interrumpe y es sustituida por otra. Si la síntesis —que es la que hace el movimiento— es imposible, porque la dación no es recibida o no dada la recepción, puesto que siempre estamos en un movimiento, necesariamente se produce un cambio. Para que haya cambio tiene que haber una (posibilidad de) síntesis, es decir, una dación y una (posible) recepción o al revés, de lo contrario sólo puede producirse una mutación, que no exige más que la presencia del elemento nuevo: 'vengo en lugar de don Fulano'. Si yo dejo de darme o Carmen deja de recibirme y nuestro movimiento se acaba y emprendemos otro nuevo, no se trata de ninguna sustitución sino de un nuevo movimiento. Sólo hay un *cambio* admisible, el que nos hace pasar de uno a otro movimiento; lo que no sea esto, no es más que *mutación*. El *I ching* habla de mutación, se presenta una primera imagen con la que se fabrica una segunda, como con la Dafne primera se compone la segunda convertida en laurel, lo cual no es más que gratuita mutación en la que no interviene para nada el movimiento. El animismo chino consiste en la creencia de que en la humanidad y el cosmos *alternan* dación y recepción —que se asocian a propiciación y tránsito— intercambiables. Ahora que estamos en primavera es el mejor momento de verlo: como estas hojas tiernas que aparecen no estaban antes, uno puede pensar que han llegado de un sub-mundo —del no-ser— a donde volverán en otoño; lo mismo que el infante que nace y nuestra salud y nuestros afanes. El animismo es femenino porque consiste en parir y engullir o recibir después lo parido; y está imaginado sobre todo desde la vida vegetal, por lo cual es retornante. Los adoradores prehistóricos de la la diosa preñada, que nos han dejado sus estatuas desde el Pirineo a Siberia tenían esta concepción; pero este predominio de lo femenino era inaceptable para los hombres, por lo que fue siendo sustituido por el deísmo celeste, basado en la autoridad y el premio y el castigo, acorde con la mentalidad masculina; he aquí un cambio paulatino a lo largo de los siglos logrado a base de sucesivas síntesis. Pero el pensamiento chino no dio este paso, de ahí su relajada feminidad, que nos encanta a los occidentales tan trabajados por lo opresión deísta; en mi tierra, por el contrario, la *compaña* se juntó con el purgatorio y dio una mezcla atenazadora, al contrario del paganismo mediterráneo de la diosa no con un hijo anhelante sino placenteramente erótica. Es relajante este mundo de los retornos eternos, en los que uno puede columpiarse sin que lo alienen ni lo enajenen, sirve para explicar el cambio de las estaciones, pero no el nuestro de nacimiento y muerte en la cala humana. 'Yo' —y el animismo consiste en manterlo a través de sus mutaciones— como naturaleza retorno, pero como vida he nacido una vez y una vez moriré; después 'yo' no será más que moléculas disgregadas. En la cala humana, regalo mi vida a otros, que revivirán mis emociones, aunque yo no exista mi vivencia sí, quedará como una hoja al viento sin su árbol. Puede reconfortarme el pensamiento de mi liberación del extrañamiento: 'seré' lluvia, flor, astro, es una hermosa mentira.

La realidad es que volveré a lo que siempre he sido, salvo en este instante vital; la naturaleza fue nuestra primera madre, después tuvimos otra más amorosa; en la muerte nos abandona y volvemos a la primera, que aunque es la muerte, también es materna, pues nos recibe en su seno. El otro lado de la vida, la otra ladera es la naturaleza. Tengo en mi estudio una reprodución de la Piedad de Miguel Ángel, que es una hermosa imagen suya: recibe acogedora, pero lejana al que vuelve. Los muertos aman el olvido, porque se convierten en naturaleza; no se trata de retorno sino de tornada.

Un día vi a mi compañero Juan llorar desesperado entre las tumbas, huyendo de las personas que intentaban darle el pésame, acababa de enterrar a su mujer; ahora lo veo contento y atildado acompañando a otra: he aquí el retorno, no es necesario que se repita interminablemente, pues la existencia no da para tanto. Si eso fuera posible, podría volver a ver a Juan entre las tumbas huyendo y después contento —mejor que con la misma como quería Nietzsche— con una tercera. Todos nuestros movimientos se quieren repetir, el movimiento ama el retorno; nosotros convertimos el animista en vital, la vida es evento que se renueva, caminamos hacia el acabamiento adornados de retornos. Todos nuestros movimientos quieren retornar, no se conforman con acabar sin más y muchos lo consigun. El movimiento tiende a la redondez, se ahonda y sube y se busca un compañero; se acaba, pero no del todo, pues otra moción le está esperando para emparejarse con él. La *versión* y la *reversión* son mundos completamente diferentes, cerrados en sí mismos, los enlaza un cambio; uno comienza cuando el otro acaba. Su modelo no es el movimiento circular aristotélico que vuelve a lo mismo; la unión segunda de Juan será diferente de la primera, lo cual no quiere decir que sea mejor. Las sucesivas versiones son también en parte adiciones: la versión B no vuelve a donde estuvo la A, sino un poco más adelante, al menos en cuanto que voy gastando mi existencia; el retorno es un movimiento que en vez de andar a dación/recepción lo hace a versión//reversión: más lento porque reversa, que el rectilíneo, pero superando el círculo inerte. Para el retornismo, la existencia es retorno de progresiones, para el progresismo una progresión de retornos; nosotros consideramos que la progresión se produce sólo en el lado versivo. La existencia entera es un movimiento que aviva, vivece y amortece, dentro de él hay retornos que fluyen con el movimiento total; con respecto a la humanidad puedo considerar mi vida como un momento suyo, que retorna con otros vivientes, pero que ella también es caduca nos lo dice la estrella que nos da luz, que se apagará; respecto al universo hay teorías en los dos sentidos, pero eso rebasa nuestra perspectiva. Yo en este momento, además del existencial, que se da por supuesto, estoy metido en otros dos movimientos, uno que es mi unión con Carmen y otro que es esta obra en su conjunto y dentro de ella, lo que ahora estoy tratando; este instante tiene —aparte de los vegetativos que le sirven de base— estos dos, actuales ambos: la obra en su conjunto que le da sentido a lo que hago en este momento y la integración con mi mujer, que me potencia; los dos me son esenciales; Carmen tiene ahora problemas con la vista y me transmite su alarma a las entrañas, debe ser que me retrotrae al espanto infantil, cuando mi madre con un alarido de pronto se desplomaba; entonces como pasó ayer, soy incapaz de hacer nada, y es que hay un misterioso cordón umbilical que me una a ella. Aquél es el movimiento mismo que ahora está en esto que escribo; éste es la unión que me potencia o me aniquila. Mi existencia son estos dos eventos que día a día se renuevan; estamos ya en abril yo estoy un

poco cansado del trabajo invernal, deseando que llegue la época veraniega: es el retorno anual, compuesto de curso y vacaciones. Dentro de él está el semanal, laboración y festividad, en el que los jóvenes disfrutan tanto; dentro de ambos, el diario: todos los días comienzo mi labor a las nueve, me voy animando poco a poco, al mediodía empiezo a rendir menos; a las tres y media vuelvo al mundo habitual, comemos, me echo un rato, el paseo, preparo un poco el trabajo del día siguiente, la oración vespertina, un rato de música con Carmen, a veces salimos, es la reversión; a la mañana siguiente de nuevo la versión, Carmen también podría decir cómo versa en su actividad individual y como reversa conmigo. Versar es estar vuelto hacia algo; también es vivir en mi particular versión de algo, es parcial al contrario de la reversión que es total; ésta consiste en la 'restitución de una cosa al estado que tenía', que no es la versión de la cual pretende salir sino el entrañamiento primordial, del cual es siempre reflejo. Vivir es caminar con la una y la otra; si uno no está alienado con el trabajo, como me pasa a mí a veces, tan necesario es lo uno como lo otro, y la reversión es mas importante pues es la integración o el manantial. Lo fundamental que hay que afirmar es que la reversión no es para la versión; la dormición, a pesar de que descanse en ella, no es para la vigilia: es activa en sí misma, creadora de hermosos sueños, salgo de ella como del coito o de la unión mística, reconfortado, es más libre, en ella reina la intuición que no tiene que rendir cuentas a ninguna verdad normativa. La versión es el mundo y la reversión la catarsis respecto a ella, pero en sí misma es vivificación: nos vestimos y volvemos al mundo, de un movimiento a otro con sus afanes propios, tan diferentes a los de antes. 'Versión' y 'reversión' son términos relativos; respecto a la praxis, el coito es reversión, pero respecto a éste, lo es aquélla; en general, podemos decir que la praxis es la versión, pues es la dimensión masculina; a las otras tres, por su feminidad, las consideramos reversivas; al contrario de la praxis son inmanentes, lo que demuestra su independencia respecto a ella: la dormición, el juego, el eros, el arte y el espíritu, siempre la praxis las ha utilizado, pero no son ni sus enemigas ni sus esclavas, como la recepción no lo es de la dación. Para que un movimiento se convierta en versión es necesario que se complete con la reversión; la clase no es versión sin el recreo ni él es reversión sin la clase, ambos serían amorfos si no retornasen entre sí; la una le da al otro su carácter intenso, precioso; si el recreo no fuese más que ocio extensible indefinidamente, al perder la caducidad entraría en la indiferencia; también la clase se intensifica al saber de su próxima liberación, de lo contrario sería cárcel. Yo intentaba educar a mis alumnos en los dos lados del retorno y en su integración, de manera que mutuamente se diferenciasen ahondándose complementariamente; lo contrario es la indiferencia que haría planos ambos movimientos. La edad erosiona el retorno haciéndolo desierto; los adultos no viven la reversión como los jóvenes y los infantes. Si se ahonda, como consecuencia se alza la versión; entregarse por entero a una ayuda a hacerlo a la otra, que la compensa, y la diferencia las hace anchas y hondas. La vitalidad de su integración procede de que como movimientos son *complemantarias*, la versión es movición, que acaba amorteciendo, en cambio la reversión es orgía; por donde acaba la versión, que es el amortecimiento comienza la reversión, pues le sirve para odiar todo lo que se refiera al mundo, el amortecimiento es preparación para la propiciación reversiva, que alcanza el climax en el tránsito y entonces sosiega, lo cual sirve al avivamiento de la nueva versión. Esto nos hace ver que es muy diferente pasar de clase al recreo —

amortecimiento//propiciación— que al revés —sosie-go//avivamiento—; nosotros corríamos gritando hacia el recreo, pero no al volver al aula. Por lo tanto no se puede considerar el retorno un movimiento circular indiferente a mociones y momentos; tenemos que hacerlo dual: versión//reversión, sucesión de síntesis diarias, semanales y anuales, en adición restante. La relación entre ambos lados es anchor; el hondor le viene de la reiteración; el retorno ancha porque alterna la masculinidad con la feminidad y ahonda porque un lado me sirve como carrerilla para zambullirme en el otro, se trata de una síntesis honda o un hondor ancho.

Así en parejas es enunciado en *I ching*: «Aquello que hace surgir una vez yin y otra vez yang, es Tao" (385). En su aspecto más importante *dao* es integración analexa, y ésta es la aportación fundamental de Lao y a lo que dedica casi todo su libro, pero como retorno es su concepción originaria y de lo único de que habla este enunciado; para que sea ambas cosas hay que suponer una integración sintética que haga el movimiento *yin*, después el cambio y luego otra que haga el *yang*; de esta manera *dao* es integración y retorno, cuyas imágenes son tierra/cielo y verano//invierno: «Cielo y Tierra originan Revolución (B: sus cambios) y mediante ella van consumándose las cuatro estaciones del año" (I 725); cielo/tierra y versión//recepción son casi lo mismo, pues lo primero hace lo segundo, ésta no es más que consecuencia de aquélla, aquella integración es un momento de este proceso, aquélla es la síntesis y ésta la adición, el retorno como movimiento vital: la integración que hace el retorno es aquí —al contrario de lo que vimos en Anaximandro: «pagan la *culpa* unas a otras y la reparación por la injusticia" (A9)— paridad como en el coito; y esto mismo podemos verlo en las mayas primaverales que han dado origen a *dao*, en las que se juntan la integración lúdica y erótica con el retorno: «Mientras duraba el *combate de danza y poesía*, las dos partes rivales tenían que *alternar* sus cantos» (Granet *Pens* 99); el retorno estacional los ha reunido, aquí la integración no es causa sino consecuencia. En cuanto al anchor, *dao* es recepción/dación, en cuanto al hondor es reversión//ver-sión; *dao* es la integración de cielo y tierra y no sólo la integración sino también el movimiento y no sólo el movimiento sino su retorno. La interpenetración de aquélla es imposible en éste, pues conforme va avanzando el verano el invierno se va retirando, y cuando el verano reina hace ya mucho que el invierno se ha ido, pero el retorno tiene su propia integrción que enlaza sus dos mociones haciéndolas complementarias. *Dao* es la actividad —no es ninguna sustancia— que hace la integración y ésta el movmiento que da lugar al cambio retornante. El verano se va y parece que se queda esperando el momento de volver, como un actor que está preparado para reincorporarse al escenario en el momento preciso; pero no existe nada escondido, el retorno no es más que actualidad; lo mismo en la existencia personal: poeto en las vacaciones, filosofo en el curso, esto es el retorno; pero ni lo uno ni lo otro existen ocultos ni vuelven; es una actividad que ha ido decreciendo hasta agotarse y otra la ha sustituido que cuando a su vez está en fase amortecida y empieza ya a pedirme la otra; llegará un momento en que no pueda resistirla, mi voluntad ya no podrá impedir más que la intuición —que ha sido sustituida por la representación— vuelva y que con el eros y el espiritu —forma y fondo— se haga la dueña; pero la poesía no puede ser dasagradecida con la filosofía, pues aparte de que me ha abierto territorios inexplorados, si no fuera por ella no tendría necesidad de sustituirla, y además me acogerá más tarde, cuando la inspiración se agote. ¿Qué hubiese sido de mí en esta ciudad en el invierno sin ella?; la versión y la reversión se necesitan mutua-

mente. Pasa lo mismo que con la vigilia y la dormición, cuando me estoy cayendo de sueño —que es también el reino de la intuición— no tengo más remedio que echarme a dormir, pero una vez despierto, ¿a dónde iría sin la vigilia?; también hay recepción en yang, pero mucho menos que en yin, que sentimos como la paz. Se trata de un movimiento intensivo, al que el cambio de lugar favorece, pero lo esencial es el cambio de dimensión vital. ¿Se tratará de tiempo y no de movimiento? Pero aquél no es más que consecuencia, no puede hablarse en él de la emoción del recreo ni del fastidio de la clase; de esto sólo puede hablar el niño de ocho años, que se sienta atado al pupitre cuando lo que ansia es correr, o la adolescente china de la época de las primaveras y otoños (siglo VIII a.C.), que ansiaba disfrutar con un amante en las comuniones primaverales. *Dao* es «aquello que hace surgir», que puede interpretarse como necesidad primordial, si tenemos en cuenta la causa; o «el sucesivo movimiento" (B 277) de lo uno a lo otro, si tenemos en cuanta el proceso: «*yi yin yi yang*" (Granet 88) sin ninguna interrupción ni ningún impedimento al paso de lo uno a lo otro: es las dos cosas, la praxis mundana y el juego o el eros, sin ningún maniqueísmo, porque así como soy dación y recepción soy también vida y mundo, puesto que hemos salido del paraíso y vivimos en él, necesitamos de vez en cuando regresar. En la versión la reversión es allende; en la reversión lo es la versión; en ésta el aquende es una adición de síntesis, lo mismo que en aquélla, que hacen dos movimientos, una movición y una orgía. Podría tratarse también de dos orgías, Carmen después de pintar en el Círculo va a comulgar a otro local, pero me dice que entonces su comunión es menos intensa, la orgía necesita una movición antecedente; en cambio no es posible que el retorno esté compuesto de dos moviciones, pues entonces no se trata sino de dos movimientos, aunque por su diferencia —como me pasaba a mí cuando venía del jaleo de la clase y me encerraba en el silencio del estudio—, ayude uno al otro como un lenitivo, pues la reversión es siempre en otra dimensión. La reversión de los niños y las niñas es el juego, y conforme se van haciendo mayores, el eros y el espíritu; la reversión de los adultos —sólo esporádicamente puede ser el juego— es el arte, el eros y el espíritu. En el recreo el alumno hace de infante y el grupo de madre, la fundamental en ella es la recepción y por lo tanto podemos considerarla analexa; es recepción/dación; en la clase, importa sobre todo la actividad individual del alumno lo más importante es la dación, por lo tanto podemos considerarla dialexa, dación/recepción. La reversión es recepción de mi dación y es también recepción de mi versión; la versión es dación de mi recepción y es también dación de mi reversión. La reversión recibe la versión allende el retorno y la dación aquende la integración; la versión se da a la versión allende el retorno y a la recepción aquende la integración. Éste es otro motivo para considerar la reversión//versión integración lo mismo que la recepción/dacion; y lo único que justifica que a la reversión pueda llamársele 'yin' como a la recepción y a la versión yang como a la dación. Para los antiguos chinos, primero era *yin* que era para ellos lo oscuro tanto del 'no-ser' como el invernal, del que se pasaba a lo luminoso o yang del 'ser' y de la primavera o y el verano; nosotros, seguimos a Lao en la reinterpretación vital de estas ideas: «Retornar a la propia naturaleza es lo permanente" (§16A) , que no puede ser otra que el entrañamiento primordial, que ha sido el primer yin, al que le siguió el mundo o *yang*; después el primero se hizo reversión y el segundo versión, por lo tanto, también para nosotros primero es yin y después yang; pero como generalmente estamos en yang, pues cuando nos encontramos en yin no estamos, sólo vivimos, diremos también ver-

sión//reversión, lo primero el mundo y lo segundo el hogar. *Dao* consiste en saber vivir tanto en el uno como en el otro; podría suceder que el trabajo de clase fuese tan interesante que el alumno no quisiera salir al recreo, y lo mismo el adulto; algo muy importante se habría perdido en este caso, si no tuviésemos necesidad de meter el pie y pasar al otro lado, ya no habría más que mundo, y nosotros su presa; si no anhelásemos salir de la dialexia mundana y descansar en la analexia, seria porque el mundo nos ha alienado; sería como si el infante que está jugando en el parque no desease volver a la madre y se perdiese en el mundo, el desarraigo del vagabundo aunque sea entre ordenadores. En el parque junto a la madre el juego del infante era el movimiento; en la escuela la madre es el juego, y el movimiento pasa a ser la clase, porque es el que acoge sin exigencias mundanas. La reversión es el mejor antídoto contra la alienación, el alumno que juega en el recreo no tiene necesidad de hacerlo en clase; yo desde que encontré la comunión mística dejé las borracheras. Es también el mejor remedio contra la enajenación, pues en la reversión no hay trabas, se vive en el nivel vital más alto, y esto nos sirve después para la existencia habitual. El que se da no necesita alienarse, pero el que no lo puede hacer porque está enajenado suele hacerlo alienadamente; la versión es una integración cuyo movimiento es complementario al de la reversión. El enajenado necesita más la reversión que los demás y si no la tiene se aliena; alienación y reversión son lo contrario, porque aquella me hace más dependiente del mundo y ésta me libera, el enajenado que no tiene la reversión necesariamente se alienará. Hay dos integraciones, la que hace posible el movimiento y el movimiento mismo con su propia integración —a la que hemos llamado 'síntesis'— y su adición. El retorno es la síntesis de reversión y versión, en el que la primera hace de madre y la segunda de infante, y la madre se fue y lo metieron en el colegio, y entonces el juego hace de madre; el retorno nos independiza de la integración, pues tiene su madre dentro. Yo tengo mi movimiento que es esta obra y mi integración con Carmen; tengo además la dualidad de este trabajo y el poetar veraniego; de esta manera mi trabajo queda arropado por dos madres, una más cercana que otra, y lo mismo Carmen, al menos cuando pintaba. Si hacemos las vacaciones reversión, las convertimos en nuestra segunda esposa, o en nuestra madre antigua. ¿Podríamos sustituirlas, ya que si reverso no necesito mujer, en un retorno más cercano? En Compostela había un borracho que decía: 'asco me da la bebida', le había muerto la mujer (alienación). Es lo que hacen los religiosos, en lugar de la mujer, la oración con su deidad; pero no parece sustituible, yo cuando estoy en conflicto con Carmen le digo a mi diosa que sólo ella me importa, pero cuando Carmen me sonríe vuelvo a ella. Se necesitan las dos, porque además de esta manera una es liberación periódica de la otra; que esto es así lo veía con mis alumnos y en mí mismo: cuando teníamos conflicto en la integración nos entregábamos al juego con más ardor. La reversión es catarsis no solo del movimiento sino también de la integración que lo sustenta, que de otra manera tendría que recurrir al círculo vicioso de la enajenación/alienación, o al revés como en el caso de los que contravienen las reglas, se los castiga, se los enajena y durante un tiempo se los mantiene 'regulados', lo veía en clase y en el ejército; a alguno le duraba la enajenación sólo el tiempo que estaba en el calabozo, cuando salía volvía de nuevo a la alienación, pues lo uno se potenciaba con lo otro; de este círculo se sale con el retorno, con él disponemos para luchar contra la pareja mortal de dos parejas de conceptos vitales: recepción/dación y reversión//versión, la segunda, como hemos visto, desarrollo de la primera.

Ahora es el momento de volver al poema primero que nos ha servido de hilo conductor en esta investigación, a la última estrofa que nos falta por analizar:

d) Tienen entrambos (wu, *you*)
el *mismo origen*, diferentes nombres de una *misma realidad*.
Misterio de los misterios,
puerta de la multitud de *maravillas*» (§1A).

Teniendo en cuenta la forma y el fondo, a) era el preludio, *conaste de contrastes*: la vida en sí misma es irrepresentable; b) el motivo, *contraste de contrastes*: el *no-ser* es vida y el *ser*, sólo mundo, por lo tanto, oposición entre ambos; c) la primera vuelta, contraste de contrastes: el no-ser es entrañamiento y el *ser* es extrañamiento, por lo tanto, oposición entre ambos; en d) paradógicarnente, *conaste de* conastes; el primer pareado deshace las oposiciones anteriores, dice que *vida y mundo, entrañamiento y extrañamiento son lo mismo*. No se nos dice la causa, intentaremos averiguarla comparando las traducciones:

B: «Estos dos *brotan juntos*, pero traen nombres distintos.
C: Originalmente los dos son uno,
su única diferencia radica en el nombre.

Se va determinando más el significado, de un texto a otro: B habla sólo de la simultaneidad original; A, del origen y la realidad común, y C dice que la mismidad proviene de hallarse en el origen, es decir, explicita la razón de este cambio de oposición a igualdad, y es que *no-ser* y *ser* originalmente no lo son, pues allí no tendrían sentido, porque lo que hay —desde el punto de vista animista— es la confusión primordial anterior o —desde nuestra perspectiva vitalista— el entrañamiento primordial; la posición de Lao se halla entre estas dos: «La *virtud misteriosa* es profunda y vasta, junto con las cosas *retorna*, y así alcanza *la gran armonía*" (§65A). En el origen no hay dualidad separada, que aparece precisamente cuando salimos del entrañamiento y del hogar vital al extrañamiento y al mundo. Allí se hallan dos mismidades, una positiva y una negativa: dación y recepción que lo son por su paridad y *no-ser* y *ser*, por su inexistencia; en aquélla se trata de la dualidad recepción/dación y en ésta de la negación de vida muerte; allí se dice que no cabe otra cosa que paridad, aquí se habla de su inexistencia; allí se relacionan los dos lados de la vida, aquí se relaciona la vida con la muerte; allí no cabe otra cosa que paridad y aquí se niega su ausencia; aquélla es dualidad vital y ésta negación de la mortal. En el origen hay *yin/yang*, pero no *yin//yang*; dación/recepción, pero no versión//reversión, porque lo segundo es mundano. Allí está el manantial de nuestra existencia, el paraíso que añoraremos después, porque en el no hay más que pura integración; hemos visto que a la paridad se llega en el tránsito de la orgía: en el infante se está en ella sin necesidad de propiciarla. En su sucesora, la reversión que ahora podemos llamarla '*regresión*', es necesario prepararla con la versión y propiciarla con la adición: esta es la única diferencia entre el entrañamiento primordial, en el que todavía no había extrañamiento ni mundo y la reversión, en la que es necesario superarlo como versión; en el origen la paridad es inherente; en la regresión, transitiva. El retorno consiste en pasar al origen considerado, tanto por Lao como por nosotros, vida pura, por eso convierte el fondo

primordial en entrañamiento espiritual y —teniendo en cuenta el origen orgiástico de la integración *yin/yang*— también erótico. De esto trata el segundo pareado, en el que vamos a confrontar también nuestras traducciones:

> B: «Ambos, igualmente, son *misterio sobre misterio* y *puerta* de todas las *maravillas*.
>
> C: «La *unidad* de ambos se denomina *misterio*. El enigma más profundo del misterio es la *puerta* por donde entran todas las *maravillas*

Las tres señalan como importantes los mismos tres conceptos y, como antes, es C la más clara, pues explica que el misterio es la *integración*, pero todavía más el entrañamiento primordial, que es la puerta de todas las maravillas, que son la comunión erótica y mística que alcanzamos por el retorno. Vamos a cerciorarnos de que ésta es la interpreción verdadera comparando este último pareado con el poema sexto, en donde aparecen dos de los conceptos citados:

> «Valle, espíritu, inmortal;
> llámase hembra *misteriosa*.
> El *umbral* de la hembra misteriosa,
> es la raíz del cielo y de la tierra.
> Continuamente
> así es como parece existir,
> y su eficacia *nunca se agota*" (§6A).

Según nuestra interpretación, este poema dice que la vida es integración —primer pareado—, que el entrañamiento primordial es su origen —segundo— y que en el retorno se logra su vivencia plena —tercero. Como los que hemos analizado antes, es un rondel: un pareado que al reiterarse va componiendo el poema. Su definición formal es *ante* —todo él es una serie de metáforas; indicado por la S grande—*conmotivo* —primer pareado, hace la forma básica del poema, que es la opuesta a la del primero que era el contrsentido; aquí no se trata de ninguna polémica, discurre con placidez— *so* —unión con los los restantes, que va acrecentándose— *vuelto*. Desde el punto de vista del movimiento se trata de *precursión*, proceso que comienza en la propiciación —los dos primeros pareados— y concluye en el tránsito— el último—; es como una llama que va creciendo suavemente. La forma del primer verso del primer pareado es el único contrasentido, para hacer la integración de 'valle' —femenino— con 'espíritu' —masculino—: "*shen* (espíritu) deriva de una raíz que significa 'tirar de'... en el plano agrícola, serían las fuerzas protectoras que 'hacen salir' las plantas" (Pre 117), es por lo tanto de dentro afuera o dación; la integración está conestada por 'inmortal', que significa lo imperecedero y consustancial que es en la vida o *dao*, a la se llama en el segundo verso 'misteriosa', —en C y otros textos: 'oscura'— hallándonos así con el primero de los conceptos que investigamos. Hemos visto varias diosas a lo largo de esta obra, unas completamente maternales, como Cibeles o María, otras eróticas como Afrodita e Isthar; otras que parecen integrar los dos lados vitales, como Innana o Kali, la primera erótica y guerrera; la segunda, de la creación y la destrucción. Ninguna junta enteramente los dos lados vitales y, por otra parte, su excesiva presencia, como en la India, puede hacer que pasemos del patriarcado al matriarcado, con lo cual nos mantendríamos en la unilateralidad. La ventaja de *dao* es que no figura a ninguna diosa sino a una integración: es desde su origen integración de cielo y tierra, de yin

y yang: no es otra cosa que eso, no tiene presencia sustancial, apenas permite que nos hagamos una imagen de ella, pues es la deidad que mejor puede figurar a los dos sexos y a los dos géneros. Aquéllas grandes diosas mediterráneas tienen siempre el peligro de fomentar el anhelo, hacernos hijitos enmadrados o de convertirse en madres castradoras; esto nunca puede pasar con *dao*, que es esencialmente integración; por lo tanto, es la deidad que necesitamos para figurar la vida, que no es una mujer ni un hombre, que es los dos. Es la virgen de la integración, la que junta el cielo con la tierra y hace nacer los 'diez mil seres'; la que hace la integración de la feminidad y la masculinidad. Es misteriosa no porque anule la razón como en los misterios cristianos pues a ella hemos llegado por la filosofía sino porque, como en los paganos, con ella se alcanza la unión y la comunión místicas, que son inefables, pues si fuesen representación no nos sacarían del mundo y de la praxis. Lo es también porque es el axioma primero, debajo del cual no hay nada para explicarlo. Sabemos que es así y esta obra —yo pensaba en otro final— lo ha ido confirmando: *la vida es la integración que hace el movimiento y hace el retorno*, tanto para el animismo chino como para nosotros. Es más todavía, integración de integraciones, 'misterio sobre misterio': la integración es origen del movimiento y el retorno que a su vez son síntesis o integraciones sucesivas y como juntamiento de versión y reversión es otra vez integración. La vida biológica intentó la segregación con seres asexuados, pero por ahí no halló camino: se hizo esplendorosa por la integración sexual. Lo es de feminidad y masculinidad, porque somos sexuados y genéricos; la integración es de lo complementario: la mujer y el hombre lo somos porque la vida es integración, de lo contrario no haría falta esta diferencia muchas veces dolorosa. Todo lo que existe y todo lo que todavía no, es y será porque la humanidad es esencialmente ansia de integración, porque la vida no lo es del todo escribo, luchamos sólo por acercarnos un poco a ella, y hay santidad y las chicas son guapas y todavía no nos hemos destruido a bombazos. Los cristianos podrían decir: 'nosotros teníamos razón a fin de cuentas, porque 'integración' ¿qué otra cosa es que el amor que predicamos? Pero sin su juntamiento con la libertad es sólo la mitad; la vida es integración de la feminidad y la masculinidad, y ellos no saben más que de una; la integración hace el movimiento y el retorno porque es bisexual, y en esto ellos no pueden seguirnos porque su amor es asexuado; pero sigamos nuestro análisis. En el segundo pareado aparece nuestro segundo concepto —B le llama 'puerta' y C 'portal'— de *dao* que no puede ser otra cosa que la confusión animista o el entrañamiento primordial, pues se dice que de él parten las demás integraciones. Hasta aquí el poema ha tratado de *dao* como integración analexa; el 'continuamente' de la última estrofa puede asociarse al *retorno* en el que, según C, *dao* 'actúa sin agotarse'. Nació como fiesta de primavera, por lo tanto el 'continuamente' tiene que tener también sentido erótico. Puesto que los dos conceptos primeros coinciden, también sucederá con el tercero, por lo cual podemos decir que en esto consiste la buena nueva que Lao nos comunica: la conversión del dogma animista en vivencia erótica y mística; el de Jesús —que el reino de los cielos está ya aquí, que no hay que buscarlo fuera ni después— es espiritual; el de Lao es que lo más misterioso es lo más maravilloso, la fiesta de la *regresión* en donde el origen se confunde con la meta.

progresión La versión sólo nos habla de su vuelco en la reversión, de su complementariedad con ella, del anchor; la *progresión* es versión que mira hacia sí misma: la clase atiende al progreso de los alumnos, indiferente de que reverse en el recreo; el

mundo progresa independientemente de que periódicamente regrese. Progresar consiste en avanzar o adelantar en el conocimiento o en alguna actividad. Uno puede progresar vitalmente en todas las dimensiones y puede hacerlo mundanamente en la praxis; progresar es aumentar la vida, por ejemplo, pasar del deísmo o el ateísmo al vitalismo, porque me humaniza, me ancha, me ahonda y me alta; o en el mundo, por ejemplo, instalar ordenadores en una oficina. Los vitales preferimos lo primero y los mundanos lo segundo; vida y mundo son opuestos en sus extremos, en el sentido de que la primera tiende al entrañamiento y el segundo al extrañamiento, pero hay una amplia zona central en que se confunden; nos encontramos con la desproporción de que el mundo progresa mucho, pero no la vida, y está bien que lo haga él, pero también ella. Aunque se puede progresar en las cuatro dimensiones, generalmente se habla sólo de la praxis, en las otras el progreso se refiere más a su parte práctica: mi progreso en poesía, una vez conocida la técnica, se trata más que nada del azar de la inspiración, y lo mismo en el espíritu y en el eros. Cuando hay una dificultad es necesario el conocimiento para resolverla, progresar; pero no habiéndola, poetar o coitar no es asunto de progresar, sino de vivir, si se intenta adelantar aplicando una receta se logra menos. La progresión es sobre todo práctica, trascendente; puesto que es decir un 'eso es más que lo que había', no consiste en quedarse en la vivencia, a veces mi vivencia es mayor y progreso menos. Progresar tiene que ver más con el resultado que con uno mismo, es praxis eficaz. Se refiere a la parte trascendente de un movimiento, si quiero progresar en santidad, trasciendo la propia santidad; el progreso es consecuencia de mi acción/pasión, lo que importa vitalmente es ella misma. Aunque se refiere fundamentalmente al agente, y es lo que hace avanzar la obra, se mira en ella. En ésta hemos progresado el lector y yo, ahora sabemos más de la vida; pero este representar es una consecuencia, ni él ni yo nos hemos metido en esto para saber sino por necesidad, para progresando vitalmente poder vivir más. El trabajo me hace progresar a mí y a mi obra, puede progresar ella y yo no, y en este caso no vale la pena el esfuerzo. La praxis se trasciende a sí misma en el resultado, y ahí es donde se ve el progreso, comparándolo con lo que se tenía antes, pero no es de él sino de su agente: mío a través de mi obra. Cuando se mira más al resultado que a la vida se hace de la progresión *producción*, sólo desde el punto de vista del resultado. Puede hablarse de *una* 'progresión inmanente' y otra 'trascendente': el santo progresa sin obra y el artista con ella, pero la obra de arte no es producción o resultado sumable al de otros, como sucede en la ciencia y la técnica, porque no se puede separar de su creador, su obra es tan indiviudal como él; que no se progresa en arte ni en espíritu podemos verlo a lo largo de la historia, los artistas de hoy no mejoran a los antiguos ni los santos ni los amantes. En la educación, si la maestra dice: 'mira qué planas tan limpias me hace', o 'por sus frutos los conoceréis': progresismo, en el que la persona sólo es un medio. En todo movimiento hay progresión pero como el movimiento no es infinito, aunque el progresismo lo considera así, porque atiende sólo a los resultados sumables de unos y de otros. La progresión es doblemente trascendente puesto que se realiza con vistas a un progreso y a causa de una 'integración matriz'; vamos a llamar así a la que la sostiene. Cuando la matriz es el propio movimiento: Carmen y yo paseando, en una exposición, el movimiento no debe nada al exterior, está colmado de sí, nos hallamos en la pura inmanencia. La trascendencia vacía el movimiento, porque lo convierte en medio, para lo cual es necesario seguir la norma, por lo cual una progresión es una movi-

la diosa ecológica

ción bajo la mirada atenta de la norma —lógica, moral— : yo me desdoblo en dos, soy el que actúa y el que juzga lo actuado, por lo cual se mora en la dualidad mortal. Se progresa sin contravenir las reglas, los modales, la realidad de que se trata. La movición desde el punto de vista de su trascendencia es progresión; la trascendencia hace de la movición progresión. Para progresar es necesario ser receptivo al problema que hay que resolver, pero ahí todavia no hay progreso, que en sí mismo es el avance mismo; pero la recepción es imprescindidible, algunas mañanas me doy y no hay progreso, es darse de acuerdo con lo que se necesita, espontaneidad y adaptación. Si en lo que uno realiza anda desacertado no hay progreso: una dación eficaz, en abrir una zanja, en componer un poema, en la oración. Nadar es dialexia, porque es servirse del agua para avanzar, sería analexia dejarse llevar, porque entonces la dativa sería ella; es recepción contemplar, pero no plantar. La dación desde el punto de vista mundano es *posición*, ¿cómo va a serlo la recepción, que no pone nada, que solamente recibe la posición de otro? La analexia ayuda a la progresión, pero en sí misma no lo es: posiciones, plantar un árbol, matar un cabrito, operar un cáncer, hacer una denuncia. El dativo se lanza y, sobre la marcha, va cogiendo de aquí y de allí, decide con los datos; el receptivo está apresado y le cuesta decidir. La alienación del primero puede llegar hasta la violencia; la enajenación del segundo, a la pasividad. Al primero le importa sobre todo la progresión, en cambio el receptivo no se puede mover si la dación no lo hace. El político es dativo y tiene técnicos receptivos, o el cirujano; lo que le falta de recepción lo consigue la recepción de los otros: la situación contraria no sería progresiva, en el ejército he visto el caso de subordinados más progresivos que el jefe, que vacila y no sabe a qué impulso que no es suyo agarrarse. Dación y progresión van juntas, progresa el que decide y pone; por eso la masculinidad se considera más afín al progreso. La progresión es positiva o ponente, y puede suceder que se contraponga a otra posición, que de esta manera se hace *oposición*; entonces a lo que yo pongo se opone lo que pone él, así ha sucedido a lo largo de esta obra, no hemos caminado solos, sino con amigos y adversarios, hasta la meta, que ya está cercana. Cuando dos daciones se confrontan —excluido el extrañamiento: guerra, violencia, imposición— entre nuestro vitalismo y el deísmo, entonces ambas posiciones tienen que dilucidarse en un diálogo en el que finalmente una se impone a la otra, es decir, una dación hace a la otra recepción. La dialexia es siempre dación/recepción, pero a veces parte de dación+dacion; esta dialexia tiene primero que convencer, no vencer, pues entonces entramos en la extrañación. La dialexia puede tener una primera fase opositiva o de lucha; pero la oposición sólo es vitalmente admisible como un momento del intento de integración, puede no lograrse, pero que sea por la parte antagonista, no de la nuestra. No abolimos la lucha ni la oposición, ¿qué hubiera sido de la humanidad sin ella? Una lucha noble engrandece a los contendientes; pero lo más importante de la dialexia no es la oposición sino la integración; la dialéctica hegeliana y marxista se consideran sólo lucha, que conserve el nombre que nosotros consideramos sólo una parte de nuestra dialexia integra-dora; si los contendientes hacen de la oposición extrañación, la integración se hace más difícil, es mejor no iniciarla. Nosotros hemos visto la lucha dialexa de Gandhi y la analexa de Lao y las artes marciales que consiguen superar la oposición de daciones: lucha intgradora. En ellas la diferencia entre dialexia y analexia disminuye: a fin de cuentas Gandhi y Lao pretenden lo mismo, la integración la realiza el primero *poniendo* sus sufrimientos y el segundo

poniendo al contendiente y anulándose el agonista. De esta manera, también la analexia es ponente, especialmente la positiva, pero pone la dación —lo hemos visto en la educación— favoreciéndola. Por lo cual podemos concluir que la progresion es dación y la recepción la favorece, pretendemos verlo también en nuestro mundo occidental democrático: esta obra sólo aquí y ahora pudo ser escrita. La recepción comenzó favoreciendo la progresión en el entraña-miento primordial. Pero la analexia además en sí misma es progresión, la analexia de Lao lo es respecto al mundo en el que él vivió e incluso en el que vivimos nosotros; de pocas cosas puede decirse que sean más progresivas; pero su doctrina no es recepción de lo que había en su mundo sino dación: la analexia laoana fue en su origen dialexia, toda creación lo es, tanto respecto a su agente como al medio cultural. Podemos recordar también cómo Jesús 'dialexaba' con sus adversarios su analexia. Y es que ambas caminan muy bien juntas; la analexia ayuda al progreso, que ella en sí no lo es, de ahí el sentimiento de paz que nos produce la feminidad, porque —generalmente— les importa menos progresar, porque no suelen ser prometeicas como —generalmente, no siempre— los hombres, destructores y constructores, anhelando un mundo nuevo: ellas viven más en un presente analexo, nosotros en un futuro dialexo. Una cultura es un determinado modo de integración vital; puede ser ancha o estrecha, honda o superficial, alta o baja. Siempre las grandes culturas han sido femeninas: la mediterránea, la china; solo los bárbaros no saben de feminidad. La dialexia es vulgar; la analexia es una elaboración cultural, es más exigente, es también el camino del progreso, es el esfuerzo de hombres gigantescos: Jesús, Lao, Gandhi. Pero cuando se habla de progreso se habla sobre todo del mundano, no del vital, y en ésta es la dialexia y no la analexia su agente. El hombre ha hecho el mundo, y la mujer lo ha vivificado; sin la mujer el mundo no existiría, porque sin ella el hombre hubiese sido incapaz de inventarlo. Ahora la mujer también se hace mundana: ánimo, y que el hombre la avive, pero tendrá que pasar de la analexia a la dialexia. La sociedad democrática moderna es femenina y laoana, sólo falta una estatua en alguna plaza de la hermosa *dao*. Por eso, inevitablemente, si la cultura se feminiza se remansará, lo cual es bueno si se complementa con el progresismo masculino, excesivamente angustiado y destructor.

Esta es una época femenina y, por lo tanto, de izquierdas; después del fracaso del masculinismo fascista y comunista y del declive del deísmo, los dos grandes movimientos actuales son analexos: el feminismo y el ecologismo. El primero pretende la promoción de la mujer y denuncia la discriminación sexual, y el segundo quiere un medio ambiente más limpio y denuncia el desarrollismo industrialista. Pero así como nosotros proponemos como alternativa a esas dos actitudes masculinistas la integración vital, ellos son reducionistas, pues ni la humanidad está compuesta sólo de mujeres ni somos sólo entes naturales, pues vivimos en un mundo humano. El feminismo es un humanismo, pero no integral y el ecologismo no alcanza a serlo, a ambos movimientos les falta una concepción integral de la vida, y creemos que pueden hallarla en nosotros, pues asumimos las reivindicaciones de los dos; creemos que no hay duda con respecto a las del feminismo, y en cuanto a las del ecologismo, se centran en la lucha contra la alienación consumista que es la raíz de todos los males que el ecologismo denuncia, pues es únicamente ella quien los impulsa. El capitalismo es por esencia producción y consumo, decir 'capitalismo' es decir 'alienación'; asi como decir 'deísmo' es decir 'enajenación'; hemos pasado de la humanidad enajenada a otra alienada, el capitalismo sin alie-

nación es imposible. Hay además una contradicción insalvable entre la ecología y las leyes del mercado: la competencia que obliga a fabricar en grandes cantidades para vender barato que ha invadido el planeta se opone frontalmente a la demanda de límites de la ecología, y fomenta la alienación del producto barato, por lo tanto el capitalismo está obligado a convertirse en antiecologismo, pues el capitalismo sólo puede subsistir creciendo constantemente y el ecologismo no puede hablar de otra cosa que de límites. No puede hablar de nada positivo, no puede promover la integración con la naturaleza, pues ya la está realizando nuestro organismo sin su permiso; es una ciencia a la que no importa la persona sino el ecosistema, yo soy en ella un elemento más que puede ser eliminado sin problema para el conjunto, que es lo que importa; esta concepción se opone a la de la filosofía, en la que lo importante es el viviente. Para ella la vida es integración; la ecología, por el contrario, habla de 'sistema', en el que una parte está relacionada con otra de tal manera que si una se modifica también lo hacen las demás; pero el ideal de la ecología es la permanenencia, pues el sistema es estático; por el contrario, la integración es dinámica, y se pone del lado del agente en lucha o amor, por lo que es dual siempre: generalmente yo tengo el papel dativo y la naturaleza el receptivo, pero puede ser al revés, especialmente cuando ella es hostil y tengo que defenderme. La ecología trata de las relaciones entre los animales y las plantas y el medio y el hombre como animal que es entra también en ella; pero además es racional y tiene un mundo, y es intuitivo y tiene arte y es recogimiento espiritual y su eros nada tiene que ver con el coito animal, por lo que la ecología no podrá jamás comprenderlo. La filosofía representa desde el agente la integración y el movimiento que es la vida; el arte en la intuición; el eros y el espíritu simplemente se integran y se mueven; la ciencia, en cambio, los representa desde fuera. Para la ecología yo no soy más que un elemento, es como un guardia que está atento a que el ecosistema esté boyante, aunque yo no lo esté. El sujeto de la integración es el agente y el de la ecología es el ecosistema y sus fluctuaciones; la ecología no puede ser la ideologia de nadie: es una ciencia que hay que aceptar, sin más; en cambio una filosofía es una opción vital. Estamos de acuerdo con los ecologistas en contra de la alienación consumista y a favor de una existencia sencilla en la que lo que importe es la vida, no las cosas ni el poder. Nos parece que el industrialismo desaforado y la propaganda son un mal que nos convierte en instrumentos del poder. Pero para ella lo más importante es la naturaleza y para nosotros la vida, la humanidad no sólo es natural, y es su plenitud vital lo que pretendemos; a la naturaleza nosotros podemos parecerle una 'pasión inútil', pero para nosotros los animales y las plantas son seres aburridos y silenciosos. La ecología es necesaria, pero no suficiente para vivir, con ella sólo no haríamos más que vegetar. Cuando nos habla de deberes está pasando a un terreno que no es el suyo, y de nuevo nos recuerda al deísmo, ¿deberes con los árboles? Yo no puedo establecer con la naturaleza ninguna otra integración que la biológica que ya mantengo, no puedo ser dialexo ni analexo, no puedo comunicar con ella. Si miro ese árbol de manera científica sé que sus hojas están realizando la fotosíntesis pero eso no es más que una representación alejadora, mi acercamiento mayor es por la intuición que me da su belleza y su paz, pero eso es humananación. No puedo hablar respecto a ella de la dialexia gandhiana ni de la analexia laona, pues no se trata de una persona. Ya no somos seres naturales, nos servimos de la naturaleza buscándole causas, organizandola en leyes, haciéndola trabajar para nosotros, descubriendo remedios contra las enfer-

medades, no tenemos otra posibilidad; 'tenemos que' intentar no degradarla por solidaridad con los demás, pero eso es ética, ya no ecología. Ésta es una ciencia que se ha metido en nuestro vivir en el que es inasimilable desde ella misma, la ciencia no es mi praxis, para ella no soy más que un objeto de estudio. En cuanto a la alienación consumista tan sólo podemos luchar contra ella vitalizándonos, pero la ecología no sabe de esto, y al no tener una concepción de la vida como actividad acrecentadora sólo puede hablar de manera moralista, amenazando con catátrofes como el deísmo. Si damos más importancia al crecimiento vital que al material, más vida y menos cosas, pero ése ya es el terreno de la vida humana, que sobrepasa la elemental natural que es también la nuestra, pero sólo en la cala vegetativa. Desde esta base el reciénnaciente está más integrado a ella que a su madre, pues lo primero que hace es respirar el aire del entorno, antes de que su madre lo abrace. Yo como organismo vivo estoy integrado en el medioambiente, pero es integrción vegetativa, como la de los animales. Mi madre vital me recibe en su cuerpo, mi madre ecológica en su sistema, pero allí soy único y aquí soledad. La ecología es un naturalismo, hace de la naturaleza lo más importante, pero no es más que el nivel elemental de la vida: no se expresa ni comulga; tan sólo es espontánea y adaptativa. Para la ecología lo esencial es el medioambiente, en cambio para la filosofia no lo es tanto, a mi organismo le es esencial, pero en la cala vital, sólo le interesa a la praxis; en las demás dimensiones es intrascendente, como artista me importa poco y como místico o erótico todavía menos; tiene más que ver con mi organismo que conmigo.

La ecología, pues, trata de la vida natural y la filosofía de la humana, y sólo ésta se halla a la altura vital necesaria, pero la primera es origen de la segunda, por lo tanto nos conviene ver en qué consiste. La integración primordial es el origen de la vida, dación/recepción o *fysis*; en la naturaleza, el paso de la materia inerte al primer oganismo vivo hace 3.500 millones de años fue también integración. La diferencia entre el ser vivo más elemental y la materia inerte de la que procede consiste en que aquél es integración y no ésta: se da al medio y reciba de él. Ahora podemos concretar más el término 'integración' en el sentido latino móvil de 'renovación, restablecimiento, reparación' y el de 'integrar' como 'recomenzar, renovar': '*integrare novam pugnam*' (Liv), 'entabla nuevo combate'. Para que la materia inerte pueda avivarse necesita primero agregarse o juntarse y después *segregarse* o separase del entorno, esto fue lo que hizo la primera célula, en la que ciertos elementos se juntaron encerrándose mediante una membrana, una organización nueva enfrentada al resto convertido en medio ambiente; el mismo juntamiento nuevo probablemente haya hecho la separación. La vida no surgió hasta que el uno disgregado no se juntó en un sistema que necesitó metabolizar con el medio ambiente, es decir, ser recibido por él; cuando del uno se pasó al dos. La vida no es el organismo sino la *integración* con el entorno, pues el viviente no es tal si no se integra. El comienzo de la vida es siempre una dación que alcanza la recepción, tanto en el infante como en la primera bacteria, tanto en la cala vegetativa y natural como en la humanada, una dación que necesita ser recibida o perece, no otra cosa es la vida en las dos calas. A la integración vegetativa se le llama 'metabolismo' y consiste en darse al medio ambiente para nutrirse de él: «El punto esencial del metabolismo es aquél en que el organismo consigue liberarse a sí mismo de toda la entropía que no puede dejar de producir mientras está vivo» (Schr 112). La vida al nivel que sea es siempre integración, pues sólo ella puede

superar aunque no sea más que provisionalmente el 2º principio de la termodinámica. Degradando el entorno vivo, el entorno está para deteriorarse en favor mío, no para otra cosa que para recibir mi dación; puesto que él se las arregla para recuperarse a mi favor constantemente, sé que está a mi servicio, que me recibe, y ello implica naturalmente que no haya por mi parte abuso. La dación es derroche y la vida vegetativa, dación/recepción en los dos sentidos, por lo tanto sostenibilidad. Si la integración con el medio fuese de tal manera que la dación hiciese enteramente la recepción y ésta aquélla, desaparecería la entropía; pero la dación no recibe todo lo que da, sino menos, por eso la pobre acaba extenuada, morimos porque nos damos demasiado; en la paridad no habría entropía, pero la vida natural no la alcanza. Hubo primero una integración con el sol: fotosíntesis, con la que la primera célula alcanzó la energía suficiente para realizar la dación con el entorno, la nueva dación estuvo ayudada por la recepción: recibida la energía del sol —natura naturante— la primera bacteria se integró en el medio —natura naturada. Pudo darse, porque había recibido y porque el medio la acogía. En la primera es receptiva y en la segunda dativa; nosotros no podemos nutrirnos directamente del sol, pues somos heterótrofos, por lo tanto tenemos sólo la posibilidad de una integración, pero las primeras bacterias —como después las plantas— disfrutaban de un coito permanente doble. Esta posibilidad tuvo que ser determinante: un organismo elemental receptivo que se da al entorno, una dación acunada por dos recepciones, la suya y la del medio ambiente, esto es la vida vegetativa en su origen. Tuvo un padre, que era el sol y una madre, que era el entorno; de él aprendió a recibir y de ella a dar. Como hemos visto en Lao, la vida es la integración del cielo y de la tierra, yin/yang. Se ha hablado de su procedencia extra-planetaria, pero todos los elementos de que está compuesta son de aquí, lo único que hizo falta fue la integración, que una dación se conjugase con una recepción, ésta fue la innovación. Lo primero que necesita el ser vivo es que el medio no sea demasiado hostil y lo reciba; la primera madre que hubo en el planeta fue el medio ambiente, que amamantó al primer ser viviente, un entrañamiento leve, pero suficiente inicialmente. La recepción se va haciendo mayor conforme la especie evoluciona: de oviparos a vivíparos, el progreso de las especies consiste en hallar una mayor recepción, hasta llegar al ser humano, que es el mejor recibido y por lo tanto el de mayor dación. Aumentar la recepción es el anhelo, la vida necesita la recepción o perece, por eso la humanidad no ha cesado de inventar deidades. En Piedralaves los gatitos querían seguir mamando, pero la madre les bufaba: al mundo; el único refugio que les quedaba era la propia especie, todo lo demás es hostil. Fuera de ella el individuo se halla en el extrañamiento, sólo se siente entrañado en la suya, cada una es un intento de mundo entrañable para proteger del entorno hostil. Aunque haya diferencias entre sus individuos, el único hogar estable en la naturaleza son las comunidades específicas o 'especiamientos'. La 'especie' no existe más que en la cabeza del naturalista; para su miembros sólo hay especiamientos; los individuos se realizan en ellos. Dejando aparte las plantas, que han conseguido una integración permanente, la única ayuda que hay en la naturaleza es la especial: un zorro, por ejemplo, sólo puede esperar ayuda de sus compañeros, su único dios es su especie, por eso está bien que nosotros tengamos una deidad humana, pero es mejor una mujer, que sabe recibir mejor. La escisión que logró la primera bacteria al separarse de la materia inerte se mantiene entre las especies: cada una es un intento integrador extraespecífico, por lo tanto necesita cerrarse con los

suyos; son compartimentos estancos, los individuos hacen la vida en ellas, tan sólo salen para defenderse o alimentarse a costa de otra. Siempre me ha asombrado el desprecio que existe entre ellas, y es que cada una es un intento sólo medianamente logrado de recepción hacia interior y de autoafirmación exterior, recepción y dación; una manera de integración; no hay un solo modo de vida sino muchos, son las especies. Pero los especímenes alcanzan en ella un entrañamiento primordial pobre, el defecto de la naturaleza en general es su deficiencia receptiva, por eso la humanidad tuvo que inventarse su propio mundo. La dación alcanza en ella su más alto nivel —en el especiamiento es fundamental la unión de sus miembros—, en cambio la comunión sólo animales superiores y en casos excepcionales la alcanzan. En la actividad extraespecifica predomina la dación sobre la recepción; en la intraespecífica, la recepción sobre la dación; la primera es básicamente dialexa y la segunda analexa. Si observamos dos individuos de especies diversas, una golondrina y una paloma por ejemplo, vemos claramente que son dos tipos de integración diferente con el medio ambiente, dos maneras de darse y recibir, más importante lo primero que lo segundo. Para sobrevivir y progresar el ser vivo necesita integrarse en el medio; a diferencia de la materia inerte, es solo una mitad que intenta completarse, una carencia: "A través de este intercambio de materia y energía con el entorno, el sistema mantiene su estado de *no equilibrio*, y este no equilibrio, a su vez, mantiene el proceso de intercambio" (en Margulis 61). La integración tiene que estar siempre realizándose y ello hace la movilidad; porque la vida es esencialmente dativa, no quiere conservarse sino propagarse, extenderse por el planeta y, si pude, por otros; no se contenta con la conservación, como pensaba Darwin; se mantiene excediéndose a sí misma:

> «Perdurable es el cielo,
> y persistente la tierra.
> Cielo y tierra pueden durar largo tiempo,
> *porque no existen para sí*» (§7A).

La vida natural es por lo tanto dialexa, como en el caso del infante reciennaciente, aquí no hay diferencia de sexos: ambos son dación/recepción, *fysis*; por lo tanto la vida es originalmente masculina; después en la integración intraespecifica, se diferencian los dos lados, pero en la lucha por la existencia tan dativo es él como ella. El origen de las especíes, como el de los individuos, es dativo, pues de lo contrario no se habría producido; fue desde el comienzo *dar* un paso que nunca se había *dado*. Y si el viviente es dación, necesariamente el medio ambiente tiene que ser recepción. En la naturaleza no hay fines ni medios, no puede decirse que la rosa es 'para' que el insecto se pose en ella y se lleve el polen. Su florecer es antes que nada dación, así se expresa el rosal, en sus rosas; pero para un insecto es medio ambiente. Como la naturaleza es dación es tan fácil contemplarla receptivamente, no hay más que dejar que ella sea, pletórica, hermosa. Hallo en ella la paz, porque dejo mi propia dación práctica que me exige un esfuerzo y solamente me hago recepción como cuando voy al teatro: la dación rosal, la del arroyo que corre, el combate del viento y el árbol. En esta vivencia soy yo quien hace de madre suya, me gratifica su espontaneidad pura como la de un infante, la recepción se contamina de esa indecencia, por eso nos esponja vitalmente a los acostumbrados a la premeditación. Pero cabe también en ella la actividad del

cazador y del sembrador y la del conejo y el zorro, entonces el agente es dación y ella recepción, un conejo desde sí mismo es dación, pero como medio ambiente de un zorro es recepción. El viviente se da y el medio lo recibe. Para el viviente la especie es recepción y también el medio ambiente, en la primera se aparea y en el segundo se alimenta; ambas son integraciones bilaterales y puede decirse que es más íntima la alimentaria, pues el coito en la naturaleza es excesivamente externo, es posible que fuese también así para la humanidad primitiva; el depredador es recibido por su presa y su carne entra a formar parte de la suya; no puede decirse que el primero sea cruel y el segundo digno de compasión, pues la necesidad es la causa de esta integración cruenta casi sacramental. La relación entre ambas nos hace ver como posible la opinión de Nóvoa —que antes habíamos descartado— de que la unión erótica sea una evolución de la alimentaria. El depredador está menos adaptado que su presa, por eso necesita su carne; el conejo no tiene más que salir de la madriguera y tiene ya campos verdes a su disposición; al zorro se le escapan y se le esconden, la vida del primero es más fácil que la del segundo. La dación del zorro hace la recepción del conejo, lo convierte en medio ambiente, en madre del depredador. Hemos creado el mundo para que un depredador no nos convierta en su recepción, que conservemos la dación en un ámbito no agresivo. La vida es más dación que recepción al comienzo, se origina en la dación y se concluye en la recepción. En las bacterias la única recepción es la madre ambiente, nadie las engendra ni las pare, ellas solas se dividen en dos; la única integración o vida es con el medio. Después se juntan entre si para constituir organismos de dación más compleja y por lo tanto recepción; la integración alimentaria es la única, erótica no tienen. Los seres elementales tienen la madre fuera, es el ambiente, un medio acuoso: después madre y especie y pudieron sentir la unión potenciadora y el ambiente se convirtió en campo de batalla. El viviente deja la recepción con la madre por la del ambiente; en los animales, entre ambas intercalan la reconfortante y potenciadora erótica. Ello es posible porque además de la recepción especial para todos los individuos, tienen unos la recepción femenina y otros la dación masculina. Pasar de bacteria a humano es vitalmente aumentar prodigiosamente la recepción. La dación es el comienzo y la recepción el final, lo primero la causa y lo segundo el fin. La vida es dación/recepción tanto en el nacimiento de un infante como de la vida misma en el planeta. Si aquél tuviera que esparar a que su madre estuviese preparada o si la primera bacteria a que las condiciones físico-químicas fuesen las adecuadas, no hubiese nacido nunca; es el reciennaciente el que cambia lo que no se adapta a él, es dialexa la integración vital al comienzo. El progreso es el paso de la dación a la recepción, de la naturaleza hostil a la cultura, integración de la dación dominante al comienzo y de recepción dominante al final. Pasar de la naturaleza a la cultura es pasar del dominio de la dación al de la recepción, en la que los individuos están protegidos por derechos. Como ha demostrado Darwin, la naturaleza no fue creada; pero el mundo sí, por la humanidad, con su dios dentro, para remediar el déficit de recepción de la naturaleza; si el entrañamiento primordial es la vida misma en su origen, el mundo es también ella en su fin, el mundo mismo no, que sólo es recepción, mi integración con él: la praxis es vida mundana. Así la oposición vida+mundo se desbarata, sólo es válida contra el exceso mundano, en especial para el eros, el arte y el espíritu; en la praxis la vida es mi dación/recepción mundana. El anhelo que me había encerrado en el ansia del entrañamiento infantil me abre al mundo, se

hace necesidad de recepción mundana. La vida es integración en todas sus calas y niveles; en el origen, dialexa y masculina y en el final analexa y femenina: el progreso es dialexia para alcanzarla. La analexia es más humana que natural, es una conquista de la cultura; la humanidad empieza sólo cuando salió de la naturaleza se fue humanizando, Lao y Gandhi son ejemplos preclaros en la praxis. Por lo tanto podemos decir que la dialexia es osada, abre caminos, promociona hacia delante, pero la analexia la acompaña y la humaniza. La vida es en el inicio dación/recepción y en el final recepción/dación; nace como *fysis* en la naturaleza y se hace *dao* con la cultura. El mundo es recepción, para eso fue creado, pero los hombres nos lo han hecho dación opresiva; ahora que llegan las mujeres a él y, en general, la feminidad, que nos lo vuelva a lo que quiso ser en su origen. Del entrañamiento primordial a la sociedad femenina del bienestar para toda la humanidad.

La recepción mundana no se reduce a ser como los acogidos en un asilo; tampoco la natural, pues los vivientes se ponen a modificar un entorno poco acogedor convirtiéndolo en medio ambiente, espacian un espacio inerte y lo hacen vivible. Las primeras bacterias hicieron respirable la atmósfera, originalmente sin oxígeno; en éste y otros datos se basa la corrección que Lovelock hace a la teoria darwiniana: «La vida no se ha adaptado a un mundo *inerte determinado* por la mano muerta de la física y la química. Vivimos en un mundo que *ha sido edificado* por nuestros antecesores, antiguos y modernos, y que es mantenido cuidadosmenta por todos los seres vivos que existen en la actualidad" (47); han tenido que hacer en sí mismos algunas transformaciones para adaptarse al entorno, pero también éste ha tenido que tranformarse, haciéndose así bilateral esta relación; generalizándola: «La *frontera planetaria* circunscribe un *organismo vivo, Gaia, un sistema* constituido por todos los organismos vivos y el medio ambiente" (54). La vida comenzó con la integración de un organismo en el entorno, pero no constituye un sistema, pues el medioambiente no pertenecía al organismo, era lo otro en lo que él tenía que ser recibido. La integración es siempre un proceso y movimiento que en los viventes elementales es más extensivo que intensivo y se muestra sobre todo en su expansión, necesitan espaciarse para su movimiento; la integración es abierta, en un lado para darse y en el otro para recibir, en cambio Gaia está encerrada, porque es un sistema. La integración se vive desde el agente, en cambio el sistema es representado desde fuera, así son todos los de la ciencia. La integración es dual y el sistema múltiple, en el que las partes actuando para sí se sirven unas a otras; a la célula que respira oxígeno le es desconocida la que limpia el aire absorbiendo su anhídrido carbónico, igual que ésta desconoce a la otra. De esta manera el sistema se mantiene, que es lo único que pretende, pues la estabilidad es su fundamento, al contrario del movimiento integrador, esencialmente dinámico. El objetivo del sistema es la estabilidad, en cambio la integración es esencialmente movimiento. El sistema funciona y la integración se mueve y prograsa. Un sistema es, en esencia, inmortal, como la entropía que produce es remediada por la intervención de una instancia exterior —la energia del sol o de un jefe— debiera no interrumpirse nunca, es una máquina y está hecha para perdurar, aunque sufra el deterioro inevitable; en cambio la integración es inmanente y móvil, al contrario del sistema, odia la estabilidad, lo único que quiere es expandirse. Pertenecemos inevitablemete a un sistema, de lo contrario todo se derrumbaría, pero vivimos en la integración; puedo jugar con mis alumnos en el recreo porque formo parte del

tinglado social en el que cumplo un papel, pero eso yo no lo vivo. En la praxis, la aventura; en el eros, el coito; en el arte, nada hay más diferente a un sistema que un poema o un drama, sin embargo el idioma de que se vale es sistemático; y en el espíritu. Que la vida es integración podemos comprobarlo en cualquier viviente incluso en los vegetales, que parecen los más semejantes a la imagen planetaria gaia: la actividad arbórea es integración y no sistema, las raíces ayudadas de las bacterias —que trabajan sistemáticamente— cogen el nitrógeno de que se vale la planta para combinarlo con el anhídrido carbónico del aire —realizado también sistemáticamente— con lo cual fabrican el fruto y la semilla; que toda su actividad se ha concretado en la fructificación se demuestra en que acabado el verano pierden las hojas y duermen hasta la primavera siguiente; asi año tras año hasta que cesan, entonces habrán aumentado su especie. Por lo tanto, la integración involucra sistemas, pero el viviente mismo lo que quiere es el movimiento integrador. La mayor parte de la descendencia de los animales nace para carne, con lo cual nos encontramos con otro sistema que regula la relación entre especies. El organismo es sistema, también Gaia lo es, los dos pretenden la estabilidad sistemática, aman los retornos; un sistema no es vida, como tampoco lo es una máquina, porque no es más que una combinación de piezas sin agente, y si no hay viviente no puede haber vida. El sistema hace posible la vida, pero él mismo no lo es, por ejemplo el ADN o la naturaleza en su conjunto o el mundo. Si la naturaleza no fuese un sistema la vida no seria posible, o si no lo fuese el mundo. Se necesitan los sistemas para que haya vida, mi organismo integrado en la naturaleza, la tierra integrada en el sistema solar. Podríamos definir la vida biológica —podríamos llamarla 'bía', en griego significa 'fuerza vital'— como la integración de dos sistemas, uno dativo y otro receptivo; si el ambiente no me recibiese ni vivo ni muerto, si no fuese un sistema que purificase la degradación que causo en él, no me hallaría acogido por él: los humos me intoxicarían, los cadáveres no se pudrirían, etc.; también en la cala humana: el sistema personal y el mundano integrados en la praxis. Un sistema no es vida si no es recibido por la madre ambiente. La vida es siempre dual, Gaia es una unidad, un sistema que necesita otro más grande que lo reciba o que le dé para hacerse vida. Nuestro planeta hace su vida con el sol, como Carmen conmigo: Gaia en coito perenne, pero eso es *dao*. A Gaia la vida —y no sólo la humana— debe parecerle también una 'pasión inútil', pues en ella yo no soy más que un elemento impersonal, un dato estadístico que prueba el funcionamiento del sistema; la vida por el contrario es personal e intrasferible, única; por lo tanto no podemos considerar a Gaia vida, porque no es integración sino el sistema de todas las integraciones vegetativas contemplado desde fuera de ellas mismas. Es imposible decir: «Gaia es un concepto religioso y científico a la vez" (223), pues ambos se excluyen, porque lo uno es recogimiento y espíritu y lo otro representación. Gaia es sólo ciencia; como diosa es impersonal, se parece a Kali, que lo mismo da la vida que la muerte, que no se inmuta por lo que le pase a un individuo ni siquiera a una especie; que me dice: 'por mucha integración e innovación que pretendas ser estás en el sistema, Gaia te hace bailar su danza de la vida y de la muerte'. A Gaia no podria rezarle ni siquiera un conejo, pues se consideraría más importante que el sistema que ella encarna. A pesar de todo esto, su creador nos la propone como recepción: «La gente del campo, que está destruyendo sus propios bosques, a menudo son cristianos y veneran a la Virgen María. Si fuera posible que sus mentes y sus corazones se conmovieran y vieran en ella la encarnación de Gaia,

entonces quizá pudieran darse cuenta de que la víctima de su destrucción era ciertamente la Madre de la Humanaidad y la fuente de la vida permanente" (238). A pesar de su imposibilidad, es muy hermosa esta identificación de la naturaleza con María, diosa ecológica.

regresión

Abandonada la *progresión*, que nos ha llevado al mundo y a la ciencia de la naturaleza, entramos en la *regresión* que, como hemos visto en el análisis de la última estrofa del primer poema, es el fin de la doctrina de Lao. Llamamos así a la reversión erótica y mística, porque lo es al entrañamiento primordial, en eso consiste *dao*:

a) 1) «Hay una cosa *confusamente formada*,
anterior al cielo y a la tierra.
2) ¡Silenciosa, ilimitada!
De nada depende y no sufre mudanza,
puede ser tenida por *madre de cielo y tierra*.
Su nombre desconozco,
la denominan *dao*.
Forzado a darle un nombre, llamárala yo '*grande*'.
b) 1) Lo grande se desplaza sin cesar,
lo que se desplaza sin cesar se extiende hasta muy lejos,
lo que se extiende hasta muy lejos *retorna a su origen*» (§25A).

Formalmente se trata de un rondel constituido por el contramotivo a) convuelto b); la forma nos ayuda a ver el sentido filosófico. El motivo habla del entrañamiento primordial que es antes y la causa de toda integración, que se extiende, que no se puede representar, sólo es posible proclamar su grandeza; la tesis es el juntamiento germinal, y la antítesis su expansión. Este primer constraste es la descripción del lado dativo de *dao* 'silencioso (entrañamiento)+ilimitado' (progresión). El movimiento de todo el poema es precursivo, a) es la propiciación de b), que es el tránsito, por lo tanto esta segunda parte es la más importante, en ella se determina en qué consiste la grandeza atribuida a *dao* en la primera. Antes de hacerlo nosotros, vamos a solicitar la ayuda de las otras dos traducciones; B: " (Si nos empeñamos en darle un nombre, le podemos llamar) 'grande, 2) porque *se aleja*, se hace remoto 3) *y vuelve*»; C: «1) Grande significa estar en eterno movimiento. 2) El eterno movimiento significa alejarse. 3) Alejarse significa *retornar*». B está incompleto, pues le falta 1), tomaramos de guía C que, como hemos visto antes, especifica mejor el sentido; *dao* es grande por tres razones: 1) por su movimiento; 2) por la dación; 3) por la recepción. Vamos concretar más su significado:

«A él acuden los seres todos, mas *no se hace señor de ellos*,
se le puede llamar grande.
Por eso el sabio puede llegar a ser grande,
porque *no se considera grande*,
de ahí que pueada llegar a ser grande» (§34A).

'Grande' es recepción sin extrañamiento, la que el infante busca en su madre: en esto consiste la grandeza de *dao*. Comparando a) con b) vemos que el poema tanto fondal como formalmente es un retorno: a) del origen al mundo, y b) del

mundo al origen: en a) lo más importante es el entrañamiento primordial y en b) la regresión ocupa su lugar: nací una vez en a) y ahora puedo renacer en b), cuyas tres partes podemos analizar un poco más: 1) porque el entrañamiento primordial me hizo móvil, 2) me he desprendido de toda fijeza e inmovilidad y puedo darme al mundo, 3) y retornar al hogar vital. Porque me he alejado puedo volver, es necesario salir al mundo para tener la dicha del regreso; en el juego del escondite había una madre y un mundo, y era necesaria la dación de la carrera para alcanzar la recepción, alejarse de la recepción era acercarse a ella. Moverse: es alejarse y retornar, lo uno hace lo otro, son lo mismo heraclíteamente; cuando éramos novios yo dejé a Carmen y me puse a hacer una cocina en el estudio; alejándome de ella me acercaba, pensaba que estaba haciendo una cosa diferente y estaba haciendo lo mismo. Vivir es regresar y regresar es ser recibido, y los héroes de la Ilíada que mueren sin lograrlo se duelen, pues la muerte es esta imposibilidad, conquistar era alcanzar la recepción. Ulises lloraba porque no podía irse de la diosa Calypso, no sabía que después de tanta lucha incansable contra 'los dañosos vientos' en Penélope la encontraría de nuevo, pues la integración erótica es el entrañamiento primordial redivivo, alejándose uno de la madre regresa a ella en la amada. El impulso que nos mueve alejándonos nos acerca al origen, y aunque haya dificultades el anhelo de la recepción que nos mueve las vence. Lo que me empuja es lo que me atrae, son lo mismo; si no hay progresión tampoco hay regresión, lo uno es lo otro, si el desentrañamiento y el extrañamiento no me han invalidado definitivamente. La progresión es la propiciación de la regresión, por eso Lao dice que la mejor manera de regresar es analexamente; no se trata de moralismo, sino en ser vital en los dos lados del retorno: 'si en clase trabajo en el recreo juego mejor y si en el recreo me entrego al juego en clase trabajo más; jugar allí es trabajar aquí'. La progresión mundana es dación respecto de la regresión, que es la recepción, pero en sí misma es dación/recepción o mejor —tal es la enseñanaza de Lao— recepción/dación, la analexia ayuda a la regresión: «*Retornar al principio*, he ahí el movimiento del *dao*. La *debilidad*, he ahí lo propio del *dao*», comienza el §40, que hemos puesto al principio de esta investigación. La doctrina de Lao puede resumirse en: analexia y regresión, lo uno favoreciendo a lo otro. El §28 está dedicado a explicar esto:

> *Conoce* lo masculino, (B: «tener conciencia de ser varón»)
> *conserva* lo femenino, («y comportarse como hembra»)
> hazte barranca del mundo.
> Si te haces barranca del mundo
> no abandonarás la virtud permanente.
> No abandonando la virtud permanente,
> *retornarás* al estado de recién nacido....
> *Retornarás* a la simplicidad original....
> *Retornarás* a lo que no tiene fin».

La regresión es un renacimiento, este retorno tiene como recepción el entrañamiento primordial mismo; volver a la infancia es retornar al darse confiadamente y al recibir sin barreras, a la expresión fácil y la comunicación sencilla, a la unión y a la comunión. La madurez es el establecimiento de controles sobre uno mismo y sobre los demás, el acecho, la primacía de la representación, la autosuficiencia, la soledad; si la vida se logra en la recepción, la infancia por ser la más necesitada, es

la más vital. En la regresión se trata de abandonar la trascendencia de la praxis para ingresar en la inmanencia orgiástica; cuando yo era joven y me emborrachaba surgía en mí libre la inmanencia, y era simpático, afectuoso, atrevido; me sorprendía que eso fuese fruto de la inconsciencia, pues uno teme que de esta manera lo más horrible saldrá del fondo, que va a asesinar, palabrotas, toda la suciedad, pero lo que sucede es que se regresa a la infancia. La regresión es liberación de la moral y por eso es gratifican-te: como el infante que se pone en porretas, como en el arte, el eros y el espíritu, que son el reino de la inmannencia, la trascendencia es en ellos trasgresión. Pensar en un mundo entrañable es utopía falaz, no podemos hacer jamás del mundo vida, aunque sí podamos vivificarlo. El mundo tiende al extrañamiento, su inercia le lleva a eso, pero si hay en nosotros una voluntad vivificativa lo iremos acercando a la vida, teniendo en cuenta que en el momento en que cese nuestro esfuerzo volverá: al anquilosamiento, a la violencia, a la opresión. La regresión amoral es imposible sin la vida como diosa, lo contrario del dios moral. Es una adquisición difícil, para la amoral se necesita más potencia que para la moral, que es pasiva, por muy condenatoria y activa que parezca. Además salimos del entrañamiento con nuestra madre al mundo ya contaminados, probablemente sea ésto la causa fundamental de todo extrañamiento, y para mí es penoso reconocerlo; la regresión no es a la propia madre y su posible apego sino al entrañamiento mismo; comulgamos con la vida como madre, por lo cual podemos liberarnos de sus deficiencias. La conversión de la regresión erótica en tradición es importante también porque nos cura del extrañamiento paterno; la ley se hace erótica, puede más el infante con la madre que la autoridad paterna. Hacerse amoral es llevar al mundo paterno el gozo de la madre, es un baño en el manantial de la vida: nuestra enajenación ante la autoridad nos ha convertido en esbirros, estamos dispuestos a entregar a nuestra madre y a nuestra mujer al Poder, la sumisión nace en este autodesposeernos, es la renuncia a vivir para que la autoridad sea lo más importante, que sea ella a mi costa. Esta tortura o complejo de castración o el deber por encima del gozo, el mundo pisoteando la vida, este hondo derrumbamiento del entrañamiento primero que nos mantiene ya para siempre en el extrañamiento, pasivos, miserables, implorantes, mendigos; no nos afirmamos como los amos de nuestro hogar vital, defensores de lo nuestro como cualquier animal; esta mansedumbre viscosa, permanente, ojos bajos, virgen pudibunda yo mismo, tembloroso ante el jefe, es lo que se va al garete en estas sesiones eróticas anuales en las que la carne, el gozo, la intranscendencia, triunfan y me limpian del cáncer de la moral. No se trata de trasgredir la prohibición, lo cual nos mantendría en la negatividad, sino del triunfo de la inmanencia, que se haga hoy ley, de la dulzura y de la paz. Por un día cesa mi autosojuzgamiento, dejo de ser esbirro dispuesto a regalar a la autoridad lo mío más precioso para aplacarla, para que me mire benévola, para que me permita existir. Este horror arraigado en mi entraña, esta fiera brutal que muerde y arranca, hoy ha abierto sus fauces; es más un asunto de alma que de cuerpos. La caricia escondida que se extiende, que se abre al sol, y mi cuerpo es regalo lo mismo que los otros, salgo de la guarida con la mujer y todos compartimos lo nuestro, en comunión carnal. Sólo la humanidad puede realmente estar desnuda, la soledad juntando los cuerpos; nos lo han prohibido siempre, pero alguna vez tiene que estar permitido. En la comunión estamos todos bajo la protección de la diosa del eros, todos somos sus hijos, somos, por tanto, hermanos. El eros necesita renovarse, engrandecerse, sacralizarse, de lo contrario se

convierte en rutina o pornografía. El cristianismo habla de la comunión de los santos y nosotros pretendemos extenderla. Darnos cuenta de que somos inocentes y sencillos, necesitantes, gozantes, que damos tanto como recibimos, las puertas de par en par, no hay astucia ni miedo. Nuestra cultura cristiana está muy necesitada de esta terapia, que podemos aprender de la china, pues allí no ha existido el sexto mandamiento prohibidor del eros —es como si nos impidiesen sonreír o pasear— al que se iguala con robar y matar; que el paganismo, paulatinamente, se vaya apoderando de nosotros. Por el cristianismo ya tenemos las dos fiestas religiosas; hay en el año dos ciclos festivos, el místico y el erótico; el primero lo tenemos, para lograr el segundo tendríamos que recurrir al paganismo y a la cultura china. Lentamente hemos de ir apartando la losa, olvidaremos el rictus, resucitaremos, estaremos benignamente tranquilos, analexos y claros. Que la regresión puede lograrlo realmente, que no se trata de una ilusión nos lo dice la antropología: «La duración temporal profana es susceptible de *ser detenida periódicamente* por la inserción, mediante ritos, en un tiempo sagrado, no-historico» (Eliade *Sa* 65); y la psicología; «Dentro del marco de la técnica psicoanalítica todo enfermo suficientemente tratado *regresa*, es decir, todo enfermo *se vuelve niño*, experimentando hacia su medio emociones de tipo arcaico, es decir, muy primitivas" (Rof *Me* 280). Que se derriben los muros que no me dejan expresarme ni comunicarme, que mi cuerpo a la defensiva se entregue confiado a otros, y el espíritu, la sensación y la intuición primera sobre la representación. Para el *arte total* en que consiste la regresión erótica, lo más fácil es recurrir a Lao y el pensamiento chino antiguo. Su proposición fundamental de que la vida es yin/yang se corresponde con la europea de que la humanidad es animalidad racional. Teóricamente si abriésemos una cosa llamada 'humanidad' encontraríamos dentro otras dos, la animalidad y la racionalidad; en China, por el contrarío, no se trata de una cosa sino de una actividad. Vivo si me integro contigo y juntos nos enrolamos en un movimiento que tiene de canon la unión y la comunión eróticas; la sabiduiría europea es representativa y la china intuitiva, y aquélla es siempre analítica y estática y ésta sintética y dinámica. Lo más original de ella y con lo que enriqueció la universal es su concepción de la sabiduría como integración erótica. «El *Yin* y el *Yang*, principio femenino y principio masculino, realizan la armonía del mundo mediante su integración, concebida bajo el modelo de la *unión sexual*» (Granet *Fe* 244). Al contrario de la india, que es mística solitaria, la filosofía china es de la pareja, de la unión y de la comunión eróticas; además «la naturaleza es la norma del *dao*" (§25A), al contrario también del pensamiento indio, enteramente ajeno a ella: la integración *yin/yang* se identifica con tierra/cielo, y nació de las comuniones eróticas primaverales. Como el infante y la madre no hay nada más unido que una planta y su cielo: tan idisolublemente entraños que la una puede decirse que es el otro: las lluvias, el viento, los calores, nada se interpone. Saber que nuestra comunión es lo mismo que la de la naturaleza nos totaliza con todo y nos engrandece y nos aparta de todo extrañamiento: por eso ellos podían lograr una vivencia de totalidad. Lao concebía esta unión como erótica: «Cuando el cielo y la tierra se unen, tórnanse en dulce rocío" (§32A). Al eros y a la naturaleza se junta en las mayas chinas del siglo VII a.C. un tercer elemento, el arte. La propiciación erótica estaba a cargo de poemas improvisados cantados y bailados, conservados en el *Libro de las odas*, en donde la represión posterior pretende explicarlos alegóricamente deformados, como sucedió con las parábolas de Jesús. Bodas del yin y el

yang son las mayas, que podrían resumirse en: Eros y arte juntos, el segundo potenciando al primero, poesía y comunión erótica indisolublemente juntas en una naturaleza que renacía, y en la que el protagonismo era de la feminidad:

a) «Veis cómo caen las ciruelas,
ya no quedan mas que siete;
conquistadnos, chicos,
ésta es la época consagrada.

Veis cómo caen las ciruelas,
ya no quedan más que tres;
conquistadnos, chicos,
ésta es la época, ahora.

Veis cómo caen las ciruelas,
llenad las cestas;
conquistadnos, chicos,
ésta es la época, enamoradnos» (Gra *Fe* 49).

Es muy hermosa la ausencia de cualquier procacidad en este eros pagano, la sensualidad está unida de manera incomparable con sentimiento. Se trata también de un rondel; el motivo es algo muy vital a lo que se regresa en las vueltas. El poema —*dao*— es un motivo o ingresión —imagen del entrañamiento primordial— a la que se regresa; alejarse en él es volver. El movimiento no podría ser rectilíneo (seguida), pues la *serpiente vita* sólo puede progresar regresando; en cada vuelta se está en el entrañamiento primordial mismo. Si comparamos estos poemas con los del *Lao zi* vemos que aquí las estrofas son más redondas; las de Lao tienen que desarrollar sus razonamientos, su forma natural hubiese sido la prosa; como Lao pretende mantenerse en la intuición y mostrar directamente el retorno, sus estrofas vuelven, pero no pueden hacerlo como las de la maya, que no están obligadas a seguir ninguna secuencia razonadora. Se trata de lo mismo, de *analexia*: una recepción que intenta alcanzar la dación, y de *retorno*; pero estos son *dao* sin hablar de *dao*; más que los que lo representan, pues son de lo que ellos hablan. Los anteriores de Lao eran su mejor imagen posible; estos son enteramente ella; siempre sucede que la vida es más vívida cuanto menos conciencia tiene de sí misma. Todo poema es vida, puede ser *fysis* si la dación la inicia, por ejemplo el de la p. 710, que pertenece a una maya moderna de Vietnan, pues la cultura de las bodas de yin/yang se extiende por los siglos en la esfera cultural china. Estos otros son *dao*, pues la protagonista es una muchacha; se muestra así de nuevo que la recepción también puede iniciar el movimiento y la progresión. Hemos visto que Lao llama 'grande' a la recepción; la agonista de estos poemas lo es, pues alcanza el entrañamiento o dicho de otro modo el amor todo lo puede. Al mismo tiempo que son la recepción que busca la dación, la propiciación estética que intenta lograr un tránsito erótico, en sí mismos son imagen del coito, en el cual se ingresa y se regresa. Es un axioma de la poética que cuanto más forma, más fondo y al revés; estos poemas lo mismo que las *cantigas de amigo* galaicas, a pesar de su sencillez, están muy formados, son pequeñas sinfonías que contienen una gran pasión. El rondel a causa de su movimiento pausado y acompasado que retorna es seductor como no podría serlo la seguida, que no permanece, que es como un desagüe: lo abres y todo se va al instante; sería un

derroche imposible, hay que mantenerse en la ingresión, y cuando se acaba volver a una vuelta y a otra y a otra, mientras se pueda. El rondel obliga a no salirse del eros, a volver constantemente a él, con lo cual la seducción es imposible de resistir. El paralelismo, cuya importancia lo mismo aquí que en la poesía galaica se ha magnificado no es más que una consecuencia de este tipo de composición en la que un motivo se aforma o enforma o sobreforma; es una manera de aformar o sintetizar como otra, sólo un elemento compositivo. La síntesis paralelistica ha sido empleada en la Biblia y en muchos otros textos de la antigüedad: «a) Muerte es cuantas cosas vemos al despertar, b) sueño cuantas vemos al dormir" (Her B21): a) no versa y se hace b), b) no reversa y se hace a), como en el rebaño de Curros; no se trata de retorno, pues no se pretende más que resaltar un miembro comparándolo con el otro, de un recurso estilístico, que además da un cierto ritmo. La Biblia es paralelistica, pero en ella no hay rondeles, ni siquiera en sus pasajes líricos; 'rondel' es lo mismo que 'retorno', la cualidad de este tipo de composición es que vuelve, como la primavera en la que se cantaban. La palabra 'versum' quier decir 'que vuelve', a diferencia de 'prorsum'; todo poema quiere volver, y el rondel vuelve más que la seguida, por ello se puede decir que es más verso; aquellos no son más que simulacro, con la rima y el cuento de las sílabas. Probablemente la magia tiene mucho que ver con esta vuelta que pretenden los rondeles en general y estos en particular: como vuelve la primavera lo hacen ellos o para que vuelva la primavera vuelven mis cantos. Como en los galaicos, la vuelta es siempre anhelo del origen, retorno regresivo. Así se ve la diferencia entre reversión y regresión, aquélla vuelve a la versión, al mundo y ésta lo ha cancelado, se ha liberado de él; sólo le interesa la ingresión primera: el poema consiste en partir de ella regresándola, bien para crecer, como en a) o para quedar perdido en ella, como en b). La regresión niega el mundo: para ella no hay más que la ingresión y las subsiguientes regresiones; no es más que los resquicios que hay entre una y otra vuelta. El motivo es *yin* que alcanza su integración o yang; cada poema es yin/yang, un modo de integración, *dao*. El ron-del es: motivo, vuelta, vuelta; es decir, para los hombres, yang/yin//yang/yin//— yang/yin; para las mujeres: yang/yin//yin/yang//yin/yang; la vida como «perpetuum carmen» (Ov *Met* 14), para ellas más ancho. Era el centro de la maya, el que juntaba a los comulgantes y lograba su unión; por lo tanto las mayas eran fiestas esté-tico—eróticas, arte que lograba la totalidad mediante el Eros, que nacía en la emoción sagrada de la fiesta y «expresaba el amor que nacía con ella" (Gra *Fe* 152). Las muchachas tenían el protagonismo; en la traducción y estudio de Granet que sigo, la mayoría absoluta de poemas —todos rondeles— están dichos por una muchacha o varias; en la primera sección, 'Temas campestres', todos son de chicas menos dos que son mixtos. Nos hallamos, pues, en la conjunción de tres elementos respecto a estos poemas: su origen en las mayas, su fondo erótico femenino y su relación con la mujer; respecto a lo primero, en la cultura indoeropea se habla de «aquel entramado precristiano de canciones de baile femeninas, canciones colectivas, improvisadas, en la primavera" (Spit 79), lo cual sucedía ya en la Grecia antigua: «'canciones de mujeres como las canciones locrias y otras que imitaron Anacreonte y Safo, y en las que encontramos a una mujer dirigiéndose en términos eróticos a un hombre»ÍAdr Or 29); retrocediendo milenios llegamos a la pintura rupestre del abrigo de Cogul, en donde unas mujeres en danza erótica los pechos al aire rodean a un hombre con el falo en proceso de erección, pro-

bablmente cantándole un rondel. Pues esta clase de poesía ha nacido en el baile femenino. La seguida es dialexa, para avanzar hay que vencer al oponente; el rondel es adición, volver sobre lo ya vivido para aumentarlo; aquélla es extravertida, constantemente se exploran en ella nuevos territorios; ésta introvertida: se elige con cuidado unos pocos elementos y no se sale de ellos; la seguida quiere contar cosas y se extiende, es extravertida; al rondel no le interesa en absoluto el mundo, es introvertido, no es palabrero; aquélla es acción y ésta pasión; es femnina insistencia y no contradicción y lucha. La mejor manera que tiene la mujer para mostrar su eros y su arte es el baile y el canto; éste puede hacerlo un poeta inspirado por su baile, pero identificándose con ella. Mujeres rondel y baile femenino son lo mismo, ellos podrían cantarles —con lo cual aparece el poeta— pero son ellas las que los bailan. El rondel es canción de baile, ¿cómo una seguida disparada va a acompañar la redondez de la danza? El único canto que puede acompañar el baile es el rondel; es probable que el baile haya sido el primer arte de la humnidad, le seguirían la música y el rondel, y es probable que esto haya tenido lugar en una maya primaveral y que hayan sido las mujeres sus creadoras. Ellas están mejor dotadas para el ritmo y los retornos les encantan, recuerdo a las niñas rondando en el patio de mi colegio y en mi infancia.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, A, *El sentido de la vida*, L. Miracle, 7ª ed. Madrid, 1965.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Fies/ta, comedia y tragedia*, Planeta. Barcelona, 1972.
-*Lír/ica* griega arcaica, Gredos. Madrid 1.980.
-O*r/ígenes de la lirica griega*, Revista de Occidente. Madrid, 1.976.
SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, trad. L. Riber, Aguilar. Madrid, 1.964.
ALEXANDRIAN, *Los libertadores del amor*, Ruedo ibérico. Barcelona, 1980.
ALVAREZ BLAZQUEZ, X., *Escolma de poesía galega*, Galaxia. Vigo, 1.952.
ALV/AREZ MIRANDA, A., *Religiones mistéricas*, Revista de Occidente. Madrid, 1.961.
ANAXIMANDRO, en *Los filósofos presocráticos*, trad. Eggers y Julia, Gredos. Madrid, 1.994.
ANÓNIMO, *Atma y Brahma*, trad. F.R. Adrados y F. Villas, Editora Nacional. Madrid, 1.977.
-*Poema babilónico de la creación*, trad. F.L.Peinado, Editora Nacional. Madrid, 1.981.
-*Los evangelios apócrifos*, trad. A. de Santos, B.A.C. Madrid, 1963.
-*Poema de Gilgamésh*, trad. F.Lara, Editora Nacional. Madrid, 1.980.
-*Himnos homéricos*., trad. A.Bernabé, Gredos. Madrid, 1.978.
-*I Ching*, trad. J.Legge, Obelisco. Barcelona, 1.997.
-*I Ching*, trad. R. Wilhem, Sudamericana. Buenos Airas, 1.996.
-*Kularnava tantra*, trad. Govinda, Eyras. Madrid, 1.980.
-*Himnos sumerios*, trad. F.Lara, Tecnos. Madrid, 1.988.
-*Himnos vedieos*, trad. F. Villas, Editora Nacional. Madrid, 1.975.
-*Upanisad del G.A. y Bhagavad Gita*, trad. Adrados y Villar, Editora Nacional. Madrid, 1.978.
-*Tratados hipocráticos*, varios traductores, Gredos. Madrid, desde 1.983.
Preceptos.
Sobre la dieta/.
Sobre la dec/encia.
Sobre la enf/ermedad sag/rada.
Sobre los aires/, aguas y lugares.
Sobre las enfermedades de las vírg/enes
Sobre la med/icina ant/igua
Sobre la cien/cia méd/ica
Mª ANTONIA DE JESÚS, *Edificio espiritual*, Bibliófilos gallegos, Santiago de Compostela, 1.954.
APULEYO, *La metamorfosis o el asno de oro*, trad. D.López de Cortegana, Obras

maestras. Barcelona, 1.973.
ARISTÓTELES, *Acerca del al/ma*, trad. T. Calvo, Gredos. Madrid, 1.978.
-*Acerca del ciel/o. Met/eorológicas*, trad. M.Candel, Gredos. Madrid. 1.995.
-*Ética nic/omáquea. Ética eud/emia*, trad. J. Palli, Gredos. Madrid, 1.938.
-*Fís/ica, trad. G.G. de Echandía, Gredos. Madrid, 1.995.*
-*Acerca de la gen/eración y la corrupción*, trad. E.Lacroce y A.B.Pajares, Gredos. Madrid, 1.987.
-*Inv/estigación sobre los animales*, trad. J.Palli, Gredos. Madrid, 1.972.
-*Met/afísica*, trad. T.Calvo, Gredos. Madrid, 1.998.
-*Poé/tica*, trad. V.Garciá Yebra, Gredos, Madrid, 1.974.
-*La repr/odución de los animales*, trad. E. *Sánchez,* Gredos. Madrid, 1.994.
ARISTÓFANES, trad. R.Adrados, Cátedra, 2ª ed. Madrid, 1.001.
ASÍN, M., *EI islam cristianizado*, Hiperión. Madrid, 1.981. AZ/AÑA, *Antología*, Alianza Editorial. Madrid, 1.982.
BACHOFEN, J.J., *El der/echo natural y el derecho histórico*, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1.978.
-*Mit/ología arcaica y derecho materno*, Ánthropos. Barcelona, 1.988.
BARUZI, J., *Sain Jean de la Croix*, Alean. París, 1.924.
BASSOLS, M., *Sintaxis latina*, C.S.I.C. Madrid, 1.973.
BERGSON, H., *La ev/olución creadora*, Espasa Calpe. Madrid, 1.973.
-*El pens/amiento y lo moviente*, Espasa Calpe. Madrid, 1.976.
BERNARD, T., *Hatha yoga, un técnica de liberación*, Siglo veinte. Buenos Aires, 1.966.
SAN JUAN BOSCO, *Obras fundamentales*, trad. A.Martínez Azcona, B.A.C. Madrid, 1.995.
BOTELLA, J., *Esquema de la vida de la mujer*, Espasa Calpe. Madrid, 1.975.
BOWLBY, J., *El vínculo afectivo* (1), I.Pardal, Paidós. Buenos Aires, 1.993.
-*La separación afectiva* (2), trad. I. Pardal, Paidós. buenos Aires, 1.993.
-*La pérdida afectiva* (3), trad. A Baez, Paidós, Buenos Aires, 1.993.
BRAIDO, P., *Juan Bosco, el arte de educar*, C.C.S. Madrid, 1,994.
BRUNO, G., *Exp/ulsión de la bestia triunfante* trad. M.A. Granada, Alianza Editorial. Madrid, 1.995.
-*Los heroicos fur/ores*, trad. R. González Prada, Tecnos. Madrid, 1.987.
-*Del inf/inito, el universo y los mundos*, trad. M.A. Granada, Alianza Editorial. Madrid, 2001.
–*Mundo, magia, memoria*, trad. J. Gómez de Liaño, Biblioteca nueva. Madrid, 1.997.
BUDA, *El Dah/mmapada*. trad. M. Muller, Editorial Ver. Buenos Aires, 1.975.
BULTMANN, R. *Teología del Nuevo testamente*, Sígueme. Salamanca 1.981.
BYKOV, K.M. Y KURTSIN, T. *Patología córtico-visceral*, Atlante, 2ª ed. Madrid, 1.968.
CABA. P., *Los sexos, el amor y la historia*, S.L.C. Barcelona, 1.947.
CAHIERS EVANGILE» (EQUIPO), *Or/aciones del Antiguo Oriente*, Verbo Divino. Estella, 1.979.
CANETTI, E., *Masa y poder*, Muchnik, 2ª ed. Barcelona, 1.981.
CAPEK, M., *El impacto filosófico de la físicas contemporánea*, Tecnos. Madrid, 1.973.
CASTELAO, A. R., *Sempre en Galiza*, Galaxia, 6ª ed. Vigo, 1.996.

CASTIGLIONI, B. de, *El cortesano*, trad. Boscán, Espasa Calpe, 5ª ed. Madrdid, 1.984.
CASTRO, A., *Teresa la santa y otros ensayos*, Alianza Editorial. Madrid, 1.982.
CASTRO, ROSALÍA, *Obras completas,* Turner. Madrid, 1.993.
CERVANTES, M. DE, *Don Quijote de la Mancha*, Instituto Cervantes, 23 ed. Barcelona, 1.998
CÉZANNE *(Sobre), ed. Doran, editor)* Gustavo Gili. Barcelona, 1.978.
CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. A. Escobar, Gredos. Madrid, 1.999.
COHEN, *Estructura del lenguaje poético*, Gredos. Madrid, 1.977.
COLERIDGE, en: UBIETO etc *Introducción a la Historia de España*.
COMFORT, A., *El placer de amar*, Blume. Barcelona, 1.989.
COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo* trad. J. Marías, Alianza Editorial. Madrid, 1.980.
CONFUCIO, *Los cuatro libros clásicos*, trad. O.Fina, B.S.A. Barcelona, 1.997.
CRISÓGINO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida de San Juan de la Cruz*, B.A.C. Madrid, 1.997.
CROCE, B., *Breviario de estética*, Espasa calpe. Madrid, 1985.
CURROS ERNRÍQUEZ, *Obras escogidas*, Aguilar. Madrid, 1.956.
CHANG CHEN-CHI *La práctica del zen*, Pléyade. Buenos Aires, 1.973.
CHUANG-TZU, trad. C.Elorduy, Monte Ávila. Caracas, 1.991.
DAMMANN, E., *Les religions de l'Afrique*, Payot. París, 1.964.
DANTE, *La vida nueva*, trad. J. Martínez, Siruela. Madrid, 1.995.
DARWIN, *El origen de las especies*, trad. A. Zulueta. Espasa Calpe, 23 ed. Madrid, 2001.
DESCARTES, *Obras escogidas*, trad. E. de Olaso y T.Zwanck, Sudamericana. Buenos Aires, 1.967.
DEUTSCH, H., DILTHEY, *Poé/tica*, trad E.Tabernig, Losada, 23 ed. Buenos Aires, 1.961.
-*Teo/ría de la concepción del mundo*, trad. E.Imaz, F.C.E. México, 1978.
DODD, C.H., *Las parábolas del reino*, Cristiandad. Madrid, 1.974.
DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, 23 ed. Madrid, 1.981.
D'ORS, E., *Lo barroco*, Tecnos. Madrid, 1993.
DREVET, C., *Gandhi, su pensamiento y su acción*, Fontanella, 3ª ed. Barcelona, 1.976.
DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, trad. P. Wajsman, Schapire. Buenos Aires, 1.976.
DUNCAN, ISADORA, *Mi vida*, trad. L. Calvo, Cénit. Madrid, 1.929
ELIADE, *Mefistófeles y el andrógino,* Guadarrama. Madrid, 1.966.
-*Lo sag/rado y lo profano*, trad L. Gil, Guadarrama, 43 ed. Barcelona, 1.981.
El *yoga, inmortalidad y libertad*, trad. D.L.Sánchez, F.C.E. México, 1.998.
-*Tra/tado de historia de las religiones*, trad. A. Mediaveitia, Cristiandad, 2ª ed. Madrid, 1.981.
ELLLIS, H., *Hom/bre y mujer*, trad J.L. Olivan, Hijos de Reus. Madrid, 1.913.
-*Psi/cología de los sexos*, trad. M. Scholz, Ibérica. Barcelona, 1.965.
EPICTETO, *Dis/ertaciones por Adriano*, trad. P. Ortiz, Gredos. Madrid, 1.993.
-*Ma/nual. Frag/mentos*, trad. P. Qrtiz, Gredos. Mdrid, 1.995.

EPICURO, *Obras*, trad. M.Jufresa, Tecnos, 2ª ed. Madrid, 1.994.
ERIKSON E.H., *La verdad de Gandhi*, Sudamericana. Buenos Aires, 1.973.
ESPINOSA, *Ética*, trad. V.Peña. Editora Nacional. Madrid, 1.975.
ESPROCEDA, Espasa Calpe. Madrid, 1.962.
ESQUILO, *Tragedias*, trad. B.Perea, Gredos. Madrid, 1.883.
FERRATÉ, J., *Líricos griegos arcaicos*, Seix Barral. Barcelona, 1.968.
FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo, Trotta. Madrid, 1.995.*
EURÍPIDES, Tragedias, trad. A.Medina y J.A.López, Gredos. Madrid, 1.991.
FICHTE, J.G., *Doctrina de la Ciencia*, trad. J.Cruz, Aguilar. Buenos Aires, 1.975.
FINK, E., *Oasis de la felicidad*, U.N.A.M. México, 1.966.
FISHER, L., *Gandhi*, Vergara. Buenos Aires, 1.996.
FOUCHER, A. *Buda*, Gandesa. Barcelona, 1.963.
SAN FRANCISCO DE ASÍS, B.A.C., 4ª ed. Madrid, 1.965.
FRAZER, J.G., *La rama dorada*,F.C.E., 2ª ed. México, 1.989.
FREUD, S., *Epis/tolario*, trad. J.Merino, Biblioteca nueva. Mdrid, 1.963.
-*Obras completas*, trad. L. López Ballesteros, Biblioteca nueva, 4ª ed. Madrid, 1.981.
FROMM, E., *El arte de amar*, Paidós. Barcelona, 1.988.
GANDHI, *El ca/mino del socialismo*, trad. L.Calvera, La pléyade. Buenos Aires, 1.977.
-*Mis exp/eriencias con la verdad*, trad. M. Gurrea, Eyras, 9ª ed. Madrid, 1.983.
-*Todos los homb/res son hermnanos*, trad. Unesco, Sociedad de educación Atenas. Madrid, 1.993.
-*Mi soc/ialismo*, trad. Z.Ramón, La pléyade. Buenos Aires, 1.987.
-*Mi vi/da es mi mensaje* trad. R.A. Diez, Sal terrae. Santander, 1.003.
GAY, P., *Freud*, Paidós. Buenos Aires, 2001.
GIATSO, T., *Hacia la paz interior*, Círculo de lectores. Valencia, 1.990.
GIL, L., *El banquete. Platón*, Tecnos. Mdrid, 1.998.
-*Ther/apeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Guadarrama. Madrid, 1.969.
GOETHE, *Obras completas*, trad. E. Cansinos, Aguilar. Madrid, 1.958.
GRANET, M., *Fe/tes et chansons anciennes de la Chine*, E.Leroux. París, 1.919.
-*El pens/amiento chino*, U.T. E.H.A. México, 1.959.
VAN GULIK, R.H., *La vida sexual en la antigua china*, Siruela. Madrid, 2000.
GUT/HRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Gredos. Madrid, 1.988.
HEB/REO, L., *Diálogos de amor*, Tecnos. Madrid, 1.986.
HE/GEL, G.W.F., *Dif/erencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Z.A.Rodríguez Tous. Alianza Editorial. Madrid, 1.989.
-*Enc/iclopeida de la ciencias filosóficas*, trad. E. Ovejero, Porrúa. México, 1.985.
-*Esc/ritos de juventud*, trad. Z.Szankay y J.M.Ripalda, F.C.E. México, 1.978.
-*Est/ética*, trad. A.Llanos, Siglo veinte. Buenos Aires, 1.983.
-*Fen/omenología del Espíritu*, trad. W.Roces, F.C.E. México, 1.971.
Filosofía real/, trd. J.M. Ripalda, F.C.E. México, 1.984.
-*Fundamentos de la filosofía del der/echo*, trad. C.Díaz, Libertarias/Prodhufi. Madrid, 1.993.
-*Pro/podéutica filosófica*, trad. L.Mues, U.N.A.M. México, 1.984. HEI/DEGGSR, M., *Ident/idad y diferencia*, trad. Cortes y Leyte. Ánthropos. Barcelona, 1.990.

-*Intr/educción a la Metafísica*, trad. Estiu. Nova, 3 a ed. Buenos Aires, 1.972.
-*¿Qué/ significa pensar?*, trad. J. Kahnemannn, Nova, 2ª ed. Buenos Aires, 1.972.
Caminos en el bosque trad. Alianza Editorial. Madrid, 1.995.
-*El ser/ y el tiempo*, trad. J.Gaos, F.C.E., 5ª ed. México, 1.974.
HERÁCLITO, en *Los filósofos presocráticos*, trad. Eggers y Juliá. Gredos, 1.994.
HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*, trad. P. Bartolomé Pou, Edaf. Madrid, 1.989.
HESÍODO, *Teogonia. Trabajos y días*, trad. A.Pérex Jiménez. Bruguera. Barcelona, 1.975.
HOMERO, *Il/íada*, trad. E.Crespo, Gredos. Madrid, 1.996.
-*Od/isea*, trad. J.M. Pabón, Gredos. Madrid, 1.998.
HOR/ACIO, *Od/as y epodos*, trad. M.F.Galiano. Cátedra, 2000.
-*Op/era*, Oxford classical tests. Oxford, 1.982.
HUGO, V., *Manifiesto romántico*, Península, Barcelona, 1.971.
HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. V.Viqueira, Porrúa. México, 1.977.
HUSSERL, E., *Id/eas relativas a una fenomenlología pura y una filosofía fenomenólogica*, trad. J.Gaos, F.C.E., 2ª ed. México, 1.985.
-*lnv/estigaciones lógicas*, trad. M.García Morente y J.Gaos, Revista de Occidente. Madrid, 1.976.
-*Lo/gica formal y lógica trascendental*, trad. L.Villoro, U.N.A.M. México, 1.962.
-*Med/itaciones cartesianas*, trad. M.A.Presa, Ediciones Paulinas. Madrid, 1.979.
-*Fenomenología de la conciencia del tiem/po inmanente*, trad. E.Langfeider, Nova. Buenos Aires, 1.962.
JAEGER, W., *Paideia*, trad. Xirau y Roces, F.C.E. México, 2.001.
JANZ, C.P., *Friedrich Nietzsche*, Alianza editorial. Madrid, 1.994.
JASPERS, K., *Genio artístico y locura*, Acantilado. Barcelona, 1.002.
JENOFONTE, *Rec/uerdos de Sócrates. Ec/onómico. Banq/uete. Apol/ogía de Sócrates*, trad. J.Zaragoza, Gredos. Madrid, 1.993.
JEREMÍAS, J., *Interpretación de las par/ábolas*, Verbo Divino. Estella, 1.997.
-*Teo/logía del nuevo testamento*. Sigúeme. Salamanca, 1.993.
JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Editorial de espiritualidad, 5ª ed. Madrid, 1.993.
JUNG, C.G., *Realidad del alma/*, Losada, 4ª ed. Buenos Aires, 1.968.
-*Arq/uetipos e inconsciente colectivo*, trad. M. Murmis, Paidós. Buenos Airas, 1.994.
-*Sím/bolos de transformación*, trad. E. Butelman, Paidós. Buenos Aires, 1.993.
-*Tip/os psicológicos*, trad. A.Sánchez Pascual, Edhasa. Barcelona, 1.994.
-*La psicología de la trans/ferencia*, trad. J.Kogan, Paidós. Buenos Aires, 1.993.
KABIR, *Cien poemas*, trad. J.V.González, Hachette, 2ª ed. Buenos Aires, 1.982.
KANO, J., *Judo kodokan*, Eyras. Madrid, 1.989.
KANT, E., *Antr/opología*, trad. J.Gaos, Alianza Editorial. Madrid, 1.991.
-*Crítica del jui/cio*, trad. M.García Morente, Porrúa. México, 1.973.
-*C. R. Pr/áctica*, trad. Miñana y García morente, Porrúa. México, 1.975.
-*C. R. Pu/ra*, trad. García Morente y Fenández Nuñez, Porrúa. México, 1.976.
KERÉNYI, K., *Dionisos*, trad. A.Kovcksics, Herder. Barcelona, 1.998.
G.S. KIRK Y J.E.RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, trad. J.García Fernández,

Gredos. Madrid, 1.974.
KRISHNAMURTI, J., *La lib/ertad primera y última*, trad. A. Orzabal, Sudamericana, 9ª ed. Buenos Aires, 1.978.
-*Con/flicto entre el hecho y la imagen*, ed. Krishnamurti. Puerto Rico, 1.966.
-*El co/nocimiento de uno mismo*, trad. Orzábal, Orion. México, 1.973.
LAERCIO, DIÓGENES, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* trad J. Ortiz, Emecé. Buenos Aires, sin fecha.
LAÍN, P., *Med/icina hipocrática* Revista de Occidente. Madrid, 1.970.
-*Teo/ría y realidad del otro*, Alianza Editorial. Madrid, 1.983.
LAO ZI (o LAO TSE), trad. I. Preciado, Alfaguara. Barcelona, 1.996.
-*Tao te Ching*, trad. C.Elorduy, Tecnos. Mdrid, 1.996.
-*Libro del curso y de la virtud*, trad. A.H.Suárez, Siruela. Madrid, 1.998
-*Tao te king*, trad. R.W.Wilhem, Irio. Málaga, 1.995.
RODRIGUES LAPA, M. *Miscelánea da língua e literatura portuguesa medieval*, Universidade de Coimbra. Coimbra, 1.982.
LSENHARDT, M., *Do kamo*, Eudeba. Buenos Aires, 1.961.
LEIBNIZ, *G.G. Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo trata*do *sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, trad. E.Ovejero, Porrúa. México, 1.977.
LESKY, A.f *La tragedia griega*, Acantilado. Barcelona, 1.001.
LIFAR, S., *La danza*, Siglo veinte. Buenos Aires, 1.952.
LIVIO, TITO, *Historia de Roma desde su fundación*, libros XXXVI-XL, trad. J. A. Villar, Gredos. Madrid, 1.993.
LOMBROSO, GINA, *El alma de la mujer*, trad. E. Blanco-Amor, Emecé. Buenos Aires, 1.945.
LOVELOCK, J., *Las edades de Gaia*, Tusquets. Barcelona, 2.000.
LUCRECIO, *De la naturaleza*, trad. E.Valentí, Bosch. Barcelona, 1.976.
FRAY LUÍS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, B.A.C. Madrid, 1.959.
LLULL, R., *Libro de amigo y Amado*, trad. M. de Riquert, Planeta, Barceonal, 1985.
MACH/ADO, A., *Poesía y prosa*, Espasa Calpe. Madrid, 1.988.
MALINOWSKI, B., *La vida sexual de los salvajes*, Morata, 3º ed. Madrid, 1.975.
MARAGALL, J., *Elogios*, Espasa Calpe. Madrid, 1.950.
MARAÑÓN, G., *Am/iel*, Espasa Calpe. Madrid, 1.995.
-*Obras completas*, tomo VIII, Espasa Calpe. Madrid, 1.990.
MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Seix Barral, 9 ed. Barcelona, 1.972.
MARGULIS Y SAGAN, *¿Qué es la vida?*, Tusquets. Barcelona, 1.975.
MARTÍNEZ MARZ/OA, *Historia de la filosofía*, Istmo. Madrid, 1.973.
MARX, C, *El cap/ital*, varios trad., Edhasa. Madrid, 1967.
-*Manus/critos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio, alianza Editorial, 69 ed. Madrid, 1.977.
-Y ENGELS, *Man/ifiesto del partido comunista*, Progreso. Moscú, 1.990.
MASPERO, H., *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta. Madrid, 2.000.
MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las ideas estéicas*, C.S.I.C. Madrid, 1.974.
MENÉNDEZ PIDAL, R., *Poesía juglaresca y juglares*, Espasa Calpe, 72 ed. Madrid, 1.975.
MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, trad. Cabanes, Península. Barcolona, 1.975.

MERTON, T., *Gandhi y la no-violencia*, Paidós. Barcelona, 1.998.
MONIZ, E., *El abate Faría en la historia del la hipnosis*, Poblet. Buenos Aires, 1.960.
MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Tusquets. Barcelona, 1.981.
MORENO, J.L., *Psicodrama*, trad. D.R.Wagner, Hormé. Buenos Aires, 1.961.
NIETZSCHE, F., *El Ant/icristo*, trad. Sánchez Pascual, Alianza Editorial. Madrid, 1.986.
-*Cre/púsculo de los ídolos*, trad. Sánchez Pascual, Alianza Editorial. Madrid, 1.986.
-*Ec/ce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial. Madrid, 1.978.
-*Est/ética y teoría de las artes*, trad. A. Izquierdo, Tecnos. Madrid, 2.001.
- *El gay/ saber,* trad. L. Jiménez, Espasa Calpe. Madrid, 1.986.
-*La gen/ealogía de la moral*, trad. A.Sánchez Pascual, Alianza Editorial. Madrid, 1.978.
-*El nac/imiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial. Madrid, 1.935.
-*Sab/iduría para pasado mañana*, trad. D.Sánchez Meca, Tecnos. Madrid, 2.001.
-*La vol/untad de poderío*, trad. A.Froufe, Edaf. Madrid, 1.981.
-*Así habló Za/ratustra*, trad. A.Sánchez Pascual, Alianza Editorial. Madrid, 1.987.
NÓVOA, R., *La ind/igencia espiritual del sexo femenino*, Sempere y Cía. Valencia, 1.908.
-*La muj/er, nuestro sexto sentido y otros esbozos*, Biblioteca nueva. Madrid, 1.929.
-*Phy/sis y psyquis*, El eco de Santiago. Santiago, 1.922.
ORT/EGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Alianza Editorial. Madrid, 1.993.
-*El hombre y la gente*(incompleto en O.C.), Alianza editorial. Madrid, 1.988.
OTTO, W.F., *Dion/iso*, Siruela. Madrid, 1.997.
-*Los dios/es de Grecia*, Siruela. Madrid, 1.003.
OVIDIO, *Metamorfosis*, trad. R.Bonifaz, U.N.A.M. México, 1.979.
PARMÉNIDES, *Los filósofos presocráticos I*, trad. Eggers y Julia, Gredos. Madrid, 1.994.
PASCAL, B., *Pensamientos*, trad, C.Pujol, Planeta. Barcelona, 1.986.
PIAGET, J., *La formación del sím/bolo en el niño*, trad. J.Gutiérrez, F.C.E. México, 1,975.
-*Se/is estudios de psicología*, trad. J. Marfá, Barral. Barcelona, 1.971. -*Introducción a la epist/emología genética, Paidós. Buenos Aires, 1.975.*
PÍNDARO*, Odas y fragmentos*, trad. A.Ortega, Gredos. Madrid, 1.984.
PLATÓN, *Diálogos*, trad. varios, Gredos. Madrid, desde 1985.
PLOTINO, *Enédas*, trad. J.Igal, Gredos. Madrid, desde 1982.
PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres, II* trad. Morales y García López, Gredos. Madrid, 1.980.
PRECIADO, I, *Las enseñanzas de Lao Zi*, Kairós. Barcelona, 1.998.
PROCLO, *Elementeos de Teología*, trad. D. Samaranch, Aguilar. Madrid, 1.965.
PSEUDO DIONISO AREOPAGITA, trad. T.H.Martin, B.A.C. Madrid, 1.990.
QUEVEDO, *Epistolario*, Instituto Editorial Reus. Madrid, 1.946.
LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos. Madrid, 1.977.
RAMANA, en *Selecciones de Ra/mana Maharsi* editado por A.Osborne, Kier 2ª

ed. Buenos Aires, 1.984.
RAMAKRISHNA, en *El ev/ángelio de R.*, recogido por M. Gupta, Ramakrishna Ashrama. Buenos Aires, desde 1.977.
REICH, *La revolución sexual*, trad. S.Moratiel, Planeta. Barcelona, 1.985.
RILKE, R.M., *Epistolario español*, trad. F.Ferreiro, Espasa Calpe. Madrid, 1.976.
RIMBAUD, A., *Poesía completa*, trad. Vidal-Jover, Ed. 29. Barcelona 1.983.
ROF, J., *Biol/ogía y psicoanálisis*, Desclée de Brouwer, 3ª ed. Bilbao, 1.972.
-*Cer/ebro interno y mundo emocional*, Labor. Barcelona, 1.952.
-*Entre el sil/encio y la palabra*, Espasa Calpe. Madrid, 1.990.
-*Med/icina y actividad creadora*, Revista de Occidente. Madrid, 1.964.
-*Mito/ e realidade da térra nai*, Galaxia 2ª ed. Vigo, 1.989.
-*Ter/apéutica del hombre. Un proceso radical de cambio*, Desclée de Brouwer., Bilbao, 1.986.
-*Urd/imbre afectiva y enfermadad*, Labor. Barcelona, 1.961.
-*Viol/encia y ternura*, Espasa Calpe. Madrid, 1.987.
ROLLAND, R., *Gandhi*, Leviatán. Buenos Aires, 1.956.
ROUSSEAU, J.J., *Co/nfesiones*, trad. S.Ganchillos, Porrúa. México, 1.985.
-*El con/trato social, Porrúa. México, 1.987.*
-*Discurso sobre el origen de la des/igualdad*, Porrúa. México, 1.987.
-*Em/ilio o de la educación*, Porrúa. México, 1.889.
-*Las ens/oñaciones del paseante solitario*, trad. C.Ortega, Catedra. Madrid, 1.996.
SADE, *La filosofía en el 'boudoir1*, trad. García Calvo, Ruedo ibérico. París, 1.975.
SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. J.P.Planells, Alianza Editorial. Madrid, 2.001.
SAINT-EXUPÉRY, A DE, *Tierra de hombres*, Troquel. Buenos Aires, 1.972.
SARTRE, J.P., *El ser/ y la nada* trad. J.Valmar, Losada, 4ª ed. Buenos Aires, 1.976.
-*Tea/tro*, trad. A.Bernárdez, Losada, 6ª ed. Buenos Aires, 1.962.
SHELER, M., *Am/or y conocimiento*, trad. A.Klein, Sur. Buenos Aires, 1.960.
-*Soc/iología del saber*, trad. J. Gaos. Siglo Veinte. Bueno Aires, 1.973.
-*Esencia y formas de la sim/patía*, trad. J.Gaos, Losada. Buenos Aires, q.957.
SCHELLING, F.W.J., *Sis/tema del idealismo trascendental*, trad. J.Rivera y V.López, Ánthropos. Barcelona, 1.988.
SCHILLER, J.C.F., *Kal/lias. Car/tas sobre la educación estética del hombre*, trad. J.Feijóo y J.Seca, Ánthropos. Barcelona, 1.999.
-*Teatro completo*, trad. R.Cansinos, Aguilar. Madrid, 1.973.
SCHLEGEL, F., *Sobre el est/udio de la poesía griega*, trad. B.Raposo, Akal. Madrid, 1.996.
-*Luc/inde*, trad. B.Raposo, Natán. Valencia, 1.987.
-*Poe/sía y filosofía*, trad. D.Sánchez y A.Rábade, Alianza Editorial. Madrid, 1.994.
-Antología en *El ent/usiasmo y la quietud*, editado por A, Mari, Tusquets. Barcelona, 1.998.
SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Sobre religión*, trad. A.Ginzo, Tecnos. Madrid, 1.990.
SCHOPENHAUER, A., *Manuscritos ber/lineses*, trad. R.R.Aramayo. Pre-textos. Valencia, 1.996.
-*Ep/istolario de Weimar*, trad. L.F. Moreno, Valdemar. Madrid, 1,999.
-*Escritos inéditos de juv/entud*, trad. R.R.Aramayo, Pre-textos. Valencia, 1.999.

-*El mundo como voluntad y representación* trad. E.Ovejero, Porrúa. México, 1.983 (1).
-*El mundo como voluntad y representación. Complementos*, trad. P.López, Trotta. Madrid, 1.003 (2).
-*La sa/biduría... El amor/, las mujeres, la muerte y otros temas*, trad. E.González Blanco, Porrúa. México, 1.984.
SCHRODINGER E., *¿Qué es la vida?*, trad. R.Guerrero, Tusquets. Barcelona, 2.000.
SCHUTZ, A., *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu. Bauenos Aires, 1.974.
SÓFOCLES, *Tragedias*, Gredos. Madrid, 1.992.
SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente*, trad. M.García Morente, Espasa Calpe. Madrid, 1.998.
SPITZER, L., *Lingüística e historia literaria*, Gredos. Madrid, 1.982.
SPRINGER Y DEUTSCHE, *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*, Alianza Editorial. Madrid, 1.988.
STELLA, P., *Juan Bosco en la historia de la educación*, CCS. Madrid, 1.996,
STENDHAL, *Del amor*, trad. CBerges, Alianza Editorial: Madrid, 1.990.
TAYLOR, A.E., *el pensamiento de Sócrates* F.CE. México, 1.985.
TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Sigúeme. Salamanca, 1.997.
TOREAU, H.D., *Desobediencia civil y otros escritos*, trad. *Mª* E. Díaz, Tecnos. Madrid, 1.987.
TOLSTOY, L., *El reino de los cielos está en vosotros*, trad. (privada) íntegra de 'Tolstoy et Gandhi ed. Dendel: París, 1.958.
TOV/AR, A., *Vida de Sócrates*, Alianza Editorial. Madrid, 1.999.
UESHIBA, K., *Aik/ido*, Eyras. Madrid, 1.990.
-*El esp/íritu del aikido*, Eyras. Madrid, 1.988.
UNAMUNO, M., *Ens/ayos*, Aguilar. Madrid, 1.951.
-*San Man/uel Bueno, mártir*, Cátedra, 1ª ed. Madrid, 1.987.
-*Poe/sía completa*, Alianza Editorial. Madrid, 1.987.
VALLE-INCLÁN, R., *Luces de bohemia,* Espasa Calpe. Madrid, 1.993.
VALLEJO, C, *Poesía completa*. Akal 2ª ed. Madrid, 1998.
VIVEKANANDA, *Gña/na yoga* trad. Vijoyananda, Meridion. Buenos Aires, 1.961.
-*Los yog/as prácticos*, trad. M.Cáceres, Continental. México, 1.954.
WAGNER, R., *La obra/ del arte del porvenir*, trad. V.Marínez, Ediciones musicales. Madrid, 1.992.
-*Óp/era y drama*, trad. A.F.Mayo, Junta de Andalucía. Madrid, 1.995.
WEBER, M., *Economía y sociedad*, trad. J.Medina, etc. F.C.E., 2ª ed. México, 1.969.
WEININGER, 0., *Sexo y carácter*, trad. F. Jiménez, Península. Barcelona, 1.985.
WITTGENSTEIN, L., *Los cua/dernos azul y marrón*, trad. F.Gracia, Tecnos. Madrid, 1.976.
-*Inv/estigaciones filosóficas*, trad. García y Moulines, Crítica. Barcelona, 1.938.
WOODROFFE, J., El po/der serpentino, trad. H.V.Morel, Kier, 3ª ed. Buenos Aires.
-*Prin/cipios de tantra* trad. H.V.Morel, Kier. Buenos Aires, 1.981.
-*Sak/ti y Sakta*, trad. H.V.Morel, Kier. Buenos Aires, 1.978.
WOOLF, VIGINIA, *Una habitación propia*, trad. L.Pujol, Seix Barral. Barcelona, 1.997.

ZAMBRANO, M., *Obras reunidas*, Aguilar. Madrid, 1.971.
ZIMMER, H., *Mitos y símbolos de la India*, Seruela. Madrid, 1.997.
ZUBIRI, X., *Sobre la es/encia*. Sociedad de estudios y publicaciones. Madrid, 1.972.
-*Inteligencia y ra/zón*, Alianza Editorial. Madrid, 1.983.
-*Inteligencia sen/tiente*, Alianza Editorial. Madrid, 1.980.
-*Nat/uraleza, historia y Dios*, Editora Nacional, 6ª ed. Madrid, 1.974.
ZHUANG ZI, trad. I.Preciado, Kairós. Barcelona, 1.996.

ÍNDICE

Primera parte: FUNDAMENTOS

Capítulo primero: PRELIMINAR 7
§ 1. Filosofía 9
Representismo 12
§ 2. Representación 17
§ 3. Conocimiento y conciencia 23
§ 4. Alienación 35
Reconocimiento 38
§ 5. Enajenación y alienación 45
Alienación punitiva 51
Capítulo segundo: ALTOR 55
§ 6. Vegetación y humanación 57
Magnitudes vitales 60
§ 7. Primer nivel 65
Espontaneidad 66
Adaptación 69
Inconformismo 73
§ 8. Segundo nivel 75
Acción 76
Pasión 80
Emoción 83
§ 9. Tercer nivel 85
Acción: expresión 86
Pasión; libertad 90
Acción: comunicación 92
Amor 99
Odio 103
§ 10. Cuarto nivel 107
Acción: unión 110
Nación 112
Pasión: potencia 116
Acción: comunión 122
Clases 128
Totalidad 132
Capítulo tercero: ANCHOR 139
§ 11. Bilateralidad genérica 141
Comprobación por niveles 152

§ 12. Diferencia sexual y genérica 159
Comparación con Freud 159
Comparación con Marañón 169
Asimetría biológica 176
Aforismos sexuales y genéricos 185
§ 13. Integración 195
Integración y eros 205
Complementación 213
Identificación 220
Integración homoerótica 225
Integración genérica 230
Comparación con Jung 241
Niñez 247
Integración mítica 252
§ 14. Desentrañamiento 257
Comparación con Bowlby 264
Anhelo y desarraigo 269
La urdimbre de Rof 272
Complejos de Edipo y de Orestes 281
Posibilidad de una terapia entrañal 303
Capítulo cuarto: HONDOR 311
§ 15. Movimiento, tiempo, espacio 313
Movilidad 313
Temporalidad 319
Espacialidad 326
Movimiento: adición y síntesis 331
Cualidades 340
Tiempo 344
Espacio 347
Movición 348
§ 16. Historia y tradición 357
Progresión 358
Retorno 363
Regresión 371
Orgía 375
§ 17. Virtud 385
Moral 389
Epicuro 399
Ética vital 402
Virtud 410
Amoral 413
Comunión erótica 418

Segunda parte: ALCANCE

Capítulo primero: CAMINANDO POR LA UNALIDAD 425
§ 18. El desentrañamiento antiguo 427
Desarraigo socrático 427

Anhelo platónico 438
Eros entrañal en *Fedro* 4 42
Eros infinito en *Banquete* 447
Anhelo e inmanencia en Plotino 458
§ 19. En la búsqueda de una dialéctica vital 469
Dialéctica analítica hegeliana 469
Absoluto imposible 487
El juego de Schiller 490
§ 20. Del desarraigo a la totalidad 495
Vida en Schopenhauer 495
Orestismo 503
Desarraigo 507
La tragedia en Schopenhauer y en Nietzsche 512
Totalidad en Schopenhauer y en Nietzsche 521
Schlegel ancha a Nietzsche 530
Capítulo segundo: FYSIS ES VIDA 543
§ 21. Fysis 545
La esencia zubiriana 545
Inmanencia y agencia físicas 556
Fysis hipocrática 562
Fysis y azar 565
Bilateralidad física 572
Integración y extrañamiento cosmológicos 576
Integración y retorno en Anaximandro 579
Integración dialéctica en Heráclito 583
§ 22. Paridad 591
§ 23. Integración en Aristóteles 93
Recepción aristotélica 598
§ 24. Integración y desentrañamiento en Bruno 605
Anhelo y desarraigo brunianos 609
Capítulo tercero: TRASCENDENCIA E INMANENCIA 613
§ 25. Brahmanismo y yoga 615
La pregunta de Ramana 623
La sabiduría budista 625
La comprensión de Krishnamurti 640
La diosa india 648
§ 26. Oración inmanente 655
Las parábolas del rabí 666
La oración de Teresa 668
Integración tántrica 671
El fuego del espíritu 682
La paridad nocturna de Juan 693
El eros espiritual del *gurú* 700
La oración infantil 703
Inmanencia de las bienaventuranzas 709
Espíritu y praxis 718

Capítulo cuarto: DAO ES VIDA 723
§ 27. Vida y mundo 725
Vida y representación 725
Integración sexual originaria 734
Integración de lo creativo y lo receptivo 741
Fysis y dao 747
Apelación-respuesta 753
Vida y mundo 755
§ 28. Ampliación de la integración 759
Dialexia negativa 763
Dialexia positiva 770
Analexia negativa 774
Clases de agonía 784
Analexia positiva 796
§ 29. Enteración educativa 799
Analexia educativa bosquiana 799
Dialexia educativa 808
Dao y fysis 812
§ 30. Regresión 822
Retorno 822
Progresión 834
La diosa ecológica 837
Regresión 844
Bibliografía 853

DATOS DE CONTACTO

José García Casal (Xosé Azar)
C/ Santa Úrsula, 26, 4º B
28011 Madrid
Tlfs.: 91 479 67 86 / 666 31 53 03