

EN POS DEL SUELO NATAL

Mucho desasosiego impera en el mundo
pero nada más desasosegante que el hombre.
Sófocles, *Antígona* (Coro)

La superabundancia de información no cualificada que nos golpea constantemente desde todos los medios de comunicación hasta el más inmediato entorno en el que vivimos genera no sólo una confusión indescriptible, sino la práctica imposibilidad de asumir los estímulos que se nos ofrecen en una mínima jerarquía valorativa. Es evidente que en los grupos más jóvenes, por ejemplo, se detecta, en estos momentos más que en otros históricamente próximos, una perceptible ausencia de objetivos. El profesor Mac Luhan lo atribuye a la era de la velocidad —la velocidad de la electricidad, en su terminología—, que, al convertir todo lo que nos rodea en información, hace de nuestro mundo un permanente mensaje para descifrar que precede siempre a nuestra posibilidad de aprendizaje de los respectivos códigos. El correcto enfoque de Mac Luhan pienso que señala un aspecto de indiscutible importancia, pero, por serlo, únicamente indicativo, de una realidad más compleja, lo que cabría denominar la pérdida del suelo natal, o, con palabras de Heidegger, «el olvido del Ser».

En un librito, escasamente divulgado entre nosotros, que lleva por título *Gelassenheit*, esto es, serenidad, o sereno sosiego, nos dice así el pensador alemán:

«Muchos hombres alemanes han perdido su patria, han tenido que abandonar sus aldeas y sus ciudades, han sido expulsados del suelo natal. Otros muchos, que han podido conservar su patria, también emigran, arrastrados por el tráfago de la gran ciudad, han tenido que afincarse en la desolación de las zonas industriales. También están enajenados del viejo hogar, de la tierra madre. ¿Y los que han permanecido en el terruño? Quizás éstos

son aún más apátridas que los arrojados del suelo materno. Día tras día, hora tras hora, se destierran en los programas de la televisión o de la radio. Cada semana un film los arrastra a territorios desusados, foráneos, que simulan un mundo que no es un mundo. Por todas partes los periódicos ilustrados están a su alcance. Todo esto que los modernos medios de información, en cada momento, producen en el hombre de estímulo, de agitación, de sorpresa, está más cerca de él, mucho más cerca que los campos alrededor de la era, que los cielos sobre el paisaje, que el paso de las horas del día hacia la noche, que las costumbres y tradiciones de la aldea, más cerca que toda la tradición del mundo familiar.»¹.

Ahora bien, este carácter apátrida hoy nos afecta a todos, no sólo a los emigrados y a los desarraigados, y nos convierte en unos desarraigados cotidianamente. El hombre moderno es un ser sin morada, sin lares, un hombre, por consiguiente, sin mundo. El mundo en el cual vive el hombre moderno es un mundo pervertido, porque es un mundo que no trasciende y que no quiere trascender las normas del hombre. Como diría Nietzsche con patética ironía, es un mundo «humano, demasiado humano». Todas las cosas acaban por reflejar al hombre en una pretendida felicidad que se centra sobre sí mismo. Pero un hombre que es el centro del mundo no puede tener grandeza, ya que la grandeza apunta siempre más allá del hombre. La profecía de Nietzsche se ha cumplido: «Vendrá el tiempo en el cual el hombre ya no lanzará la flecha de su anhelo más allá del hombre, en que la cuerda de su arco cesará de vibrar»². Nietzsche llamaba a este hombre el último hombre. Es un hombre que, en efecto, parece haber conseguido dos cosas: la felicidad egocéntrica, subjetiva, y la seguridad. Dos logros terribles en cuanto que le excluyen de la grandeza. Verdaderamente, el hombre moderno es, en sustancia, dentro de un mundo complejo y a menudo grandioso, un hombre fundamentalmente «pequeño».

Ni las estrellas, ni el amor, ni otras realidades trascendentes existen para el hombre de hoy, porque no admite más existencia que la de cosas que le son subordinadas, porque su único objetivo es estar cada vez más seguro dentro de su egocéntrico bienestar. El hombre de nuestros días está profundamente desarraigado. Las realidades trascendentes que los antiguos llamaban los dioses han dejado de existir para

1. Martin HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Tübinga, 1968, Neske.

2. Friedrich NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratustra*, p. 10, Madrid, 1968, E.D.A.F.

él. Los cielos han quedado reducidos a un problema meteorológico o a un camino por el que se transita, se vuela. Tres cosas desoladoras le caracterizan: la uniformidad obsesiva, esto es, la tendencia a ser todos iguales —¿quién se atreve a ser peculiar en nuestro tiempo?—, el hambre de seguridad —cuando el hombre es, por esencia, un ser radicalmente inseguro— y la soledad en muchedumbre, resultado de la pérdida de los vínculos tradicionales. En el camino hacia ella, el grupo familiar en descomposición (más o menos aparente: a veces escondida bajo la apariencia de una familia bien integrada) empieza a emitir a las generaciones jóvenes «mensajes discordantes». Desarraigado de la tierra y del espacio, también lo está el hombre actual del tiempo. Ha perdido el sentido temporal, histórico, de la existencia. Para huir de la muerte, como ya pensaba Pascal, intenta no creer en ella y no piensa en las generaciones que le van a suceder, ya que también se ha olvidado de las que le precedieron. Consecuencia lógica es que se difuminen los límites entre las generaciones, que quede desdibujado el papel de cada cual, de los padres y de los hijos en la sociedad de nuestros días. Sólo dos cosas importan: el trabajo encarnizado, para mantener el «status» social, y la ilimitada capacidad de goce. Como dice Bally, el hombre moderno se ha convertido en un esteta del placer y en un moralista del trabajo. En definitiva, el hombre de nuestros días acaba siendo el hijo mimado de sí mismo.

Esta estructura social contemporánea tiene una inautenticidad radical, porque su existencia no se despliega en las amplias dimensiones del cuaternio heideggeriano: los cielos, la tierra, los dioses y los demás hombres. El mensaje que se transmite a la juventud es, por tanto, un mensaje inauténtico, y la juventud lo percibe. En la práctica, esto se traduce en la inseguridad de las pautas educativas. Todos los estratos perciben, aun subconscientemente, que no estamos seguros de lo que hacemos. La sociedad de hoy, ávida de seguridad, es curiosamente insegura en cuanto se refiere a la articulación de una generación con otra. Nuestra estructura social, codiciosa de poder, es singularmente impotente cuando se trata de un diálogo para el que no se siente capaz: el diálogo entre las generaciones.

Enajenado de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza, el hombre moderno se ha transformado en un artículo, experimenta sus fuerzas vitales como una inversión que debe producirle el máximo de beneficios posibles en las condiciones imperantes en el mercado. Cada uno basa su seguridad en mantenerse cerca del rebaño y en no diferir en el pensamiento, el sentimiento o la acción. Pero al mismo tiempo

que todos tratan de estar tan cerca de los demás como sea posible, todos permanecen tremendamente solos, invadidos por el profundo sentimiento de inseguridad, de angustia y de culpa que surge siempre que no es posible superar la separatividad humana, como dice Fromm³.

La felicidad presunta del hombre moderno consiste en «divertirse», en su sentido original y más propio, lo que equivale a la satisfacción de poseer el mundo en forma de consumo y asimilación de objetos. Por otra parte, el hombre cree ciegamente que la ciencia, con su inmenso poder, le va a dar la felicidad. Pero el grave problema no es sólo utilizarla, sino impedir su acción destructora. Lo que parece liberador se muestra, ya desde un principio, inmensa servidumbre. En todos los ámbitos de la existencia, el hombre se ve cada vez más acorralado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de la automatización. ¿Cuál va a ser el nuevo «suelo natal», el posible enraizamiento del hombre futuro? Heidegger nos invita a decir a la técnica a la vez «sí y no». Condenarla como obra diabólica constituiría una imperdonable miopía. Pero dejarse esclavizar por ella arruinaría lo que en el hombre hay de peculiarmente humano. Podemos, eso sí, utilizar la técnica y, al mismo tiempo, saber mantenernos alejados de su influjo, liberarnos de ella. Utilizar los objetos, los aparatos de la técnica, pero evitando, en la medida de lo posible, que afecten a nuestra intimidad. Y, a la vez, hemos de reconocer que no sabemos ni podemos prever, en contra de lo que afirman los modernos utopistas, cómo van a desarrollarse las cosas en la era atómica. El sentido del mundo técnico se nos oculta. Pretender prever cómo va a ser el mundo de mañana es faltar a esa actitud, importantísima en el hombre futuro, la actitud que Heidegger denomina de apertura al misterio. El misterio es aquello que en tanto se nos muestra se nos escapa, lo que ocultándose viene hacia nosotros. Sin esa apertura al misterio, sin esta radicalidad afincada en aquello de donde venimos, en esa tradición que no es sino una realidad psicobiológica y a la vez trascendente por connaturalidad en la línea de superabundancia de espiritualidad, el hombre de mañana, colmado de saberes parciales, pero ciego y sordo al saber fundamental, será un ente desarraigado en el fondo de su ser.

Las circunstancias de nuestro momento histórico pueden ya convertirse en aceptada una situación de pérdida colectiva y personal. Coherencia y vigor reclaman lo que más se ha perdido, a saber, el mínimo arraigo o creencia en la realidad. Una abdicación de actitud,

3. Erich FROMM, *El arte de amar*, pp. 20 y ss., Buenos Aires, 1970, Paidós.

más que de doctrina, ontológica. consume esta triple aceptación: fragmentación colectiva del discurso, experiencia colectiva de la gratitud, olvido colectivo de toda raíz. A una cultura que acepte un funcionamiento tal sólo le quedan las reglas de juego estipuladas por las convenciones (formalismos) y una interior desazón (enfermedad).

Todas las edades de transición, los momentos epocales propicios al cuestionario radical de unas tradiciones plantean la pregunta por el hombre. Así, cuando en la antigüedad precristiana la meditación cosmológica da paso, a partir del siglo V a.C., a la reflexión antropológica. O cuando, al final de la Edad Media, en su otoño, que diría Huizinga, la madura adolescencia del espíritu genera, con el Renacimiento, de nuevo la misma pregunta, replanteada a su vez por Kant tres siglos más tarde, en plena Ilustración europea. Vale la pena recordar, por vía de confirmación y ejemplo de cuanto vengo apuntando, un texto capital de la moderna filosofía sobre el hombre, escrito en nuestro siglo XX. Su autor es Max Scheler:

«Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que registra la historia por nosotros conocida. En el momento en que el hombre se ha confesado que tiene menos que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece haberse alojado en él un nuevo denuedo de veracidad; el denuedo de plantearse este problema esencial de un modo nuevo, sin sujeción consciente —o sólo a medias o a cuartas partes conscientes— a una tradición teológica, filosófica y científica, como era usual hasta aquí; el denuedo de desenvolver una nueva forma de conciencia y de la intuición de sí mismo, aprovechando a la vez ricos tesoros de saber especializado, que han labrado las distintas ciencias del hombre.»⁴

Por ello, serían inútiles las más sagaces y agudas reflexiones sobre el futuro que abre ante el hombre la técnica y la ciencia de nuestros días si no aumenta paralelamente el conocimiento profundo —no el tecnificado— que el hombre tiene de sí mismo. «Nuestro preguntar la interrogación metafísica por el hombre es histórico, porque abre el acontecer de la existencia humana en sus referencias esenciales, es decir, la abre al ente como tal y en su totalidad, según las possibili-

4. MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 21, Buenos Aires, 1964, Losada.

dades y por-venires no cuestionados, y con eso los vuelve a atar con su comienzo pretérito, agravándolos y dificultándolos en su presente.»⁵ La historia no es una palabra vana. El desarrollo de la pregunta clave por el hombre y por su conocimiento nos lleva desde el idealismo platónico hasta las experiencias psicoanalíticas y contraculturales. No voy a dar —sería incluso imposible a nivel de bosquejo— una referencia histórica de semejante desarrollo. Ni tan sólo una miscelánea sería aconsejable. Pero sí estamos, creo, en condiciones de decir lo siguiente:

1. Que el conocimiento profundo del hombre sólo puede alcanzarse en la relación con el prójimo desde el centro más radical de la existencia. Sólo en la experiencia central, de que habla Fromm, por ejemplo, en la cual cada uno se experimenta a sí mismo como vida y como realidad estructurada intencionalmente hacia un absoluto cuya mediación viene dada por la atmósfera común del yo y del otro, del yo y de lo otro, podemos autoposeernos sensible e intelectualmente.

Si se me permite una ocasional y mínima efusión metafísica, diré que pienso y creo que esa misteriosa transparencia con que en algunos, contados, momentos, el fondo de la realidad se nos presenta y se nos abre, sólo tiene lugar en la profunda experiencia del encuentro. En una primera conclusión provisional cabría decir que en el encuentro, y, decididamente, en el encuentro amoroso, el sujeto se reconoce a sí mismo, en tanto en cuanto se percata de aquello de lo que puede, de la misma manera que —en un ejemplo trivial— el jugador de tenis se autoidentifica como tal en el propio ejercicio o realización de sus jugadas. Esa experiencia del encuentro, experiencia central y centradora para el sujeto que la vive, es, siempre que lo sea de veras, una experiencia de eternidad, que acentúa, si cabe, esa nostalgia por la huida de los dioses, uno de los rasgos, como vimos, del oscurecimiento mundial denunciado por Heidegger.

El primero de nuestros enunciados está, pues, en función de una primaria determinación del ser del hombre en base a su ser-con-otro, a su estructura correlacional según la cual el yo se reconoce sobre todo desde el tú.

2. Si circunscribimos el área de la pregunta inicial por el hombre y recogemos al mismo tiempo determinados enunciados hechos al comienzo alusivos al mensaje inauténtico de una realidad social con-

5. Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 81, Buenos Aires, 1972, Nova.

vencional y enferma, podemos topár en seguida con el llamado «problema de la juventud». Este se presenta a la vez como un drama de la autonomía de la persona y como un proceso rigurosamente transaccional. Lo que esto quiere decir es que toda patología del adolescente tiene su complementariedad en alteraciones ocultas, inconscientes, escondidas, de los mayores. Por consiguiente, la radicalización del conflicto de generaciones se debe no sólo a las circunstancias históricas de nuestra época técnica, sino que ha de entenderse como la respuesta natural y lógica a una sociedad que, al complicarse y volverse más exigente hacia el hombre, pone al desnudo sus trastornos escondidos⁶. En este sentido, cabría hablar de una catarsis proyectiva desde la generación más joven hacia sus mayores, en la medida en que éstos interiorizasen correctiva y creadoramente la protesta juvenil.

Como la moderna psicología ha mostrado, el adolescente se enfrenta, en el curso de su proceso de crecimiento, con tres difíciles tareas. Ha de reconciliarse con sus impulsos instintivos, ha de adaptarse a la que de él exige la sociedad y ha de reencontrarse a sí mismo buscando una base firme para afinar su personalidad. En esta última empresa surgen en el alma del adolescente angustias y una cierta desintegración o amenaza de disociación que recoge constantemente el folklore, los cuentos infantiles y los mitos de las diversas civilizaciones⁷.

Si partimos de la base, como creo que hay que hacer, de que forma parte integrante de cada individuo su complemento en el grupo familiar, hemos de reconocer que el complemento de la juventud en rebeldía es la familia y la sociedad dentro de las cuales está, en forma oculta, eso que ahora sale a relucir. La lucha contra el padre, que Freud ha sido el primero en apuntar, se hace en definitiva sobre un trasfondo de reconocimiento, no por el plano consciente, sino por el subconsciente, de la necesidad de un principio que dé orden al mundo, pues palpita en el fondo de todo hombre el presentimiento de una correspondencia secreta entre la estructura de su ser más hondo y la de la realidad. Al frustrarse, por evidentes cansancios, esa hambre de comunicación intergeneracional, surge en el joven una disociación entre la necesidad de autoafirmación como persona independiente y el sufrimiento moral y psicológico. Incapaces de lo que Stierlin

6. Juan ROF CARBALLO, *Rebelión y futuro*, p. 359 y ss., Madrid, 1970, Taurus.

7. V. MIRCEA ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1962. Del mismo autor, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1954, Instituto de Estudios Políticos.

denomina reconciliación (con sus impulsos primigenios, instintivos) en su triple forma de integración, adaptación y reparación, se produce una regresión o reintegración a la base, llena de angustias, de desintegración transitoria de la persona, de desflecamiento de la personalidad. La radicalidad del drama de separación es tanto mayor cuanto más fuerte es el interno vínculo afectivo que, pese a todo, enlaza la generación joven con la generación adulta.

3. Además de los instintos, de las pulsiones, de lo que Ricoeur llama la arqueología del sujeto, hay el reino de los fines, de los objetivos, en una palabra, el reino de los valores. Junto a esa arqueología del sujeto se va perfilando también inconscientemente, una teleología. El hombre está determinado por las fuerzas del pasado, por su infancia, y esta es la gran enseñanza del psicoanálisis. Pero, a la vez, lo está asimismo por el futuro, por sus ideales, por la necesidad de construirse en forma de personalidad armónica e integrada.

La juventud o adolescencia tardía es la etapa de la vida en la que el hombre conquista las bases de su mismidad, aprende a ser sí mismo. Y ello no se puede conseguir sin una integración con los demás, con el pueblo, con la tierra, con la época en que se vive. Todo lo cual genera amor y discordia, acatamiento y lucha, dependencia y protesta. Meditar sobre la trascendencia, no ya meramente política o histórica sino incluso filosófica, que subyace tras el movimiento de rebeldía juvenil, puede ayudarnos a verlo engranado en un vasto movimiento dirigido hacia el futuro pero que arranca del pasado. De la tradición histórica y de la tradición individual. Aun bajo las más chocantes apariencias, los jóvenes de nuestro tiempo buscan en forma de tendencias que llamamos comunitarias y universalistas, a través de su interés por múltiples cosas de este mundo, la unidad intemporal y trascendente, lo que es el último fundamento y el último fin de todo. Es la forma de salir de ese horizonte de menesterosidad que ciñe la existencia del hombre. Es una forma de recuperar aquel suelo natal cuya pérdida angustia nuestra conciencia presente.

Dije al principio que el hombre moderno se ha vuelto fundamentalmente pequeño en la medida en que ha roto los puentes que le llevaban a las dimensiones más hondas de la realidad: que está a la vez dentro y fuera de él: los dioses, los cielos, la tierra y los demás hombres. Porque parece que piensa que la inteligencia puede seguir su curso, fríamente, sin necesidad de la afectividad. Crea, produce, filosofa y hace surgir grandes obras del espíritu, de la técnica y de la civilización. Mas, sin saberlo acaso, se ha detenido. Ha caído, en

perplejidad. Pues para que la razón se vuelva más razonable, la inteligencia más inteligente, no hay que olvidar jamás aquel enunciado de san Juan de la Cruz en que dice:

A la tarde, te examinarán en el amor.

S. DE BROCA Y TELLA

