

Ambigüedad y semidesarrollo*

Por ENRIQUE TIERNO GALVAN

La palabra ambigüedad la tomo en este trabajo de un modo que el lector podría considerar equívoco. Unas veces se refiere al plano teológico-metafísico, otras al psicológico, algunas incluso al plano institucional. Sin embargo, en los tres casos aludo, fundamentalmente, a lo mismo: Al estado de conciencia que procede de una enajenación incompleta a un mundo trascendente al terreno. A mi juicio, la ambigüedad es un fenómeno particularmente cristiano y fué introducido en lo que, en términos generales, llamamos cultura occidental por el cristianismo. El cristianismo es ambigüedad y nunca podrá salir de un modo absoluto de ella. Hay, pues, una teología ambigua, una psicología ambigua y una sociedad orientada desde esta ambigüedad.

No obstante, la ambigüedad no se ha vivido siempre del mismo modo ni se ha dejado de protestar contra ella ni de intentar salir de ella. De las protestas contra la ambigüedad hablaremos a continuación. De los esfuerzos por salir de ella tenemos conciencia sólo ahora a través de algo que parece cierto: la trivialización del cristianismo. Salir de la ambigüedad quiere decir aceptarla como un hecho más que no tiene una dimensión dramática, ni significa una rememoración constante de nuestra condición de pecadores, según la especie y según el individuo. Como luego veremos, significa un nuevo cristianismo —en el nivel histórico— sin subsuelo cósmico ni exigencias implacables. Un cristianismo trivializado en el que el cielo y la tierra no son los dos polos de una tensión, sino símbolos de distintas funciones hu-

* Este artículo es el primer capítulo de un libro que no tardará en publicarse.

manas que se cumplen en un mismo nivel de indiferencia frente a lo cósmico y de anhelo de bienestar

I

Religión y Ambigüedad

Una de las ideas que mejor explican el momento cultural actual de Occidente es la de la ambigüedad. La personalidad ambigua caracteriza al hombre contemporáneo. Es sorprendente, sin embargo, que siendo la ambigüedad una de las principales categorías cristianas, sea ahora, época de descristianización, cuando tiene aplicación mayor.

Dos cosas hay que aclarar, ante todo, de este último párrafo. De una parte que la ambigüedad sea una de las principales categorías cristianas. En este libro el concepto ambigüedad se utiliza como un hecho exclusivamente histórico que está en función principalmente de la aparición y desarrollo del cristianismo. No me refiero, pues, a la ambigüedad en cuanto duplicidad constitutiva del ser humano, el resultado de la lucha entre la parte superior y la inferior, la razón y los instintos. A mi juicio, esta duplicidad no es ambigüedad. Por ambigüedad entiendo exclusivamente los fenómenos psicológicos y sociales que resultan de la escisión de la realidad en dos órdenes contrapuestos, uno de los cuales es *absolutamente* distinto al otro. De esta distinción absoluta se deriva que no haya graduación ontológica entre los dos órdenes, sino un *salto* de substancia a substancia, y que la conciencia cristiana viva en la continuidad del *salto*, con la correspondiente tensión e inestabilidad. Las consecuencias sociales de este hecho no son, a mi juicio, que la religión organice el mundo, como en las religiones pre-cristianas o no cristianas, sino que separa del mundo y produce la inquietud del mundo.

Quienes han analizado el fenómeno *numinoso* como algo común a toda experiencia religiosa, no han concedido importancia al hecho de que el cristianismo es la religión ambigua y el cristiano el ser ambiguo y que este hecho define con absoluta novedad el fundamento de la experiencia religiosa cristiana y sus consecuencias. La vida del ser ambiguo es ambigüedad.

Desde mi punto de vista, la ambigüedad en cuanto hecho histórico puede ser superada o sustituida y desde hace tiempo se está avanzando en el proceso de la superación. Hoy, en Occidente, hablando en términos generales, se tiene mayor conciencia de la ambigüedad, porque la trivialización del cristianismo es cada vez mayor y mayor la desorientación y el fenómeno se empieza a ver desde fuera.,

De este modo la protesta contra la ambigüedad se ha producido en sectores des cristianizados mientras que en sectores cristianos ha crecido el sentimiento dramático de la ambigüedad. Todo ello parece indicar que a medida que sabemos mejor y con mayor consciencia que nuestra cultura es una cultura ambigua en cuanto es cristiana, la trivialización del cristianismo aumenta.

También, en inexcusable conexión con lo anterior, que según nuestro saber de la ambigüedad aumenta, ésta disminuye. La ambigüedad sólo se puede vivir con plenitud desde cierta inconsciencia de que existe.

Mircea Eliade, en un libro sumamente sugeridor, *Das Heilige und das Profane*, opina en un sentido que atestigua en favor de nuestra tesis de la trivialización en conexión con la salida de la ambigüedad.

“En cuanto al cristianismo de las sociedades industriales, dice, particularmente el de los grupos intelectuales, ha perdido hace tiempo los valores cósmicos que aún poseía en la Edad Media. Esto no implica necesariamente que el cristianismo esté degradado o sea inferior, sino tan sólo que la sensibilidad religiosa de las poblaciones urbanas está gravemente empobrecida. La liturgia cósmica, el misterio de la participación de la Naturaleza en el drama cristológico, se han hecho inaccesibles a los cristianos que viven en una ciudad moderna. Su experiencia religiosa no está ya abierta hacia el Cosmos. Se ha convertido en una experiencia estrictamente privada; la salvación es un problema que interesa solamente al hombre y su Dios; en el caso mejor, el hombre se reconoce responsable no sólo ante Dios, sino también en la Historia. Pero en esta relación hombre-Dios-Historia, el Cosmos no ocupa ningún lugar. Esto permite suponer que, incluso para un cristiano auténtico, el mundo no se siente como obra de Dios.”

El párrafo de Eliade abre una doble posibilidad, de un lado la salida de la ambigüedad, de otro un nuevo cristiano, en el sentido de que las formas de expresión de lo religioso hayan cambiado. El primer aspecto quizás no implique la negación del segundo, en todo caso el ciudadano moderno de los países desarrollados ve al mundo “deskosmificado”, es decir como entidad absolutamente natural y humana; la ambigüedad psicológica tiende a convertirse meramente en duplicidad y la conducta y las estructuras de la convivencia dejan de vivirse como ambiguas. La religión privatizada de que habla Eliade es la mera yuxtaposición de inquietudes irracionales a las que se da una interpretación religiosa, pero que no exige las estructuras ambiguas que definen, hasta ahora, el cristianismo y que parecen inseparables de él.

Me voy a referir en este libro, particularmente en su última parte,

a hechos políticos, partiendo del siguiente supuesto: las estructuras políticas contemporáneas se entienden mejor y con mayor profundidad si se las examina a la luz de la trivialización de la ambigüedad.

La ambigüedad cristiana es el resultado de la oposición entre lo perfecto y lo imperfecto, lo temporal y lo eterno. No se puede cumplir en el orden del mundo las exigencias de la moral evangélica entendidas literalmente. Es necesario adaptarlas. La adaptación implica la ambigüedad. El hombre ambiguo es el resultado de la adaptación de lo perfecto a lo imperfecto, con conciencia de que las exigencias de la perfección quedan incumplidas. Se puede admitir, como hipótesis de trabajo, que la ambigüedad, en cuanto fenómeno generalizado y determinante de la conducta, aparece con el cristianismo. Todo cristiano ha de tener la conciencia de culpabilidad y de transgresión de las normas fundamentales de su religión, que exige una situación ambigua. La teología, concretamente la teología cristiana, es una admirable construcción intelectual para explicar y justificar la ambigüedad. El origen de la ambigüedad es el pecado y los primeros pecadores, Adán y Eva, entran en el ámbito de lo ambiguo, por la toma de conciencia de lo bueno y de lo malo, lo perfecto y lo imperfecto moral. A partir de este momento el sentido humano de la creación es la ambigüedad y el Dios cristiano, un Dios que juzga desde las posibilidades de la creación ambigua.

La criatura que tiene dos lealtades y dos destinos no puede romper con ninguno de los dos y su condición de criatura se perfecciona en la medida en que acepta la tensión entre las dos exigencias y la vive con mayor profundidad. La conciencia de la ambigüedad da un continuo carácter dramático a la religión cristiana y por extensión a la cultura cristiana. La imposibilidad de salir de la ambigüedad unida al conocimiento de que procede del pecado y es en sí mismo un mal, más la tendencia natural a escapar de la disyuntiva viviendo simplemente en el lado de acá, en el mundo sin el opuesto teológico y metafísico de la tercera substancia trascendente.

San Juan de la Cruz ha expresado, con su acostumbrada profundidad estética, el drama cristiano de la ambigüedad:

El gemido, dice San Juan, es anejo a la esperanza. Como el que decía el Apóstol que tenía él y los demás, aunque perfectos, diciendo: "Nosotros mismos, que tenemos las primicias del espíritu dentro de nosotros mismos, gemimos esperando la adopción de hijos de Dios". "Este gemido, continúa, tiene aquí el alma dentro de sí en el corazón

enamorado, porque donde hiera el amar, allí está el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia”.

Y desde el seno de una cultura y mentalidad laica, aunque cristiana, Simmel expresaba lo mismo en la *Revista Logos* (1), iniciando una serie de reflexiones filosóficas con la consideración siguiente:

“El punto de vista habitual es: Hay un mundo natural y otro trascendente, a uno de los cuales pertenecemos. No es así, pertenecemos a un tercer mundo inexpresable, al cual corresponden los espejismos, las reacciones, las falsedades y significaciones tanto naturales como trascendentes”.

Aplicando el puro juego y arbitrariedad de las categorías histórico-culturales al tema de la ambigüedad, se puede admitir que el hombre pagano, vinculado a sus dioses de grupo que expresaban la naturaleza o una función de lo natural, vivía sin conciencia de la ambigüedad y que este fué un descubrimiento judaico cristianizado después. La cristianización de la ambigüedad asegura su universalización y, por consecuencia, su perfeccionamiento. La medida universal del cristianismo es la medida de la universalidad e irremediabilidad de la condición de ambigüedad. Convertir al cristianismo significa tomar conciencia de la existencia ambigua como existencia auténtica. Y de todas las posibilidades cristianas la católica es aquella forma de religiosidad que se ha constituido en guardián de la ambigüedad. Es posible ser católico y matar en guerra al prójimo, es posible ser católico y aprovechar la desigualdad social para enriquecerse y esto no significa ser un mal católico. Dentro de la complejísima estructura que a la ambigüedad ha dado el catolicismo, todo es posible hasta ese límite, sumamente impreciso, en el que se elimina la ambigüedad. Transpuesto ese límite —en el plano teórico—, se deja de ser católico. Precisamente la razón de la vida católica en cuanto drama, está en que el “gemido”, como dice Fray Juan, por lo divino procede de la ambigüedad.

Pero todo esto que digo no pretende ser, porque no habría razón para que lo fuera, una censura. Es una introducción a tres cuestiones principales:

1.º ¿Constituye la ambigüedad parte de nuestra naturaleza social —es decir, de nuestra naturaleza— de tal modo que expresa la condición humana?

(1) “Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch”, *Logos*, tomo VIII. 1919, 1920, página 121.

2.º ¿Significa esto que únicamente la formulación ambigua de la religiosidad puede hacer compatible religión y convivencia,

3.º Por el contrario, ¿significa que la ambigüedad es tan sólo un momento cultural que está pasando y se abre para los occidentales la posibilidad de una religión que se viva sin ambigüedad.

Ha habido, en el proceso histórico occidental, diversas protestas contra la ambigüedad en cuanto elemento axial del cristianismo hasta llegar a la de Nietzsche:

“Los acontecimientos de mayor importancia son los que más tardan en ser sentidos por el hombre: por ejemplo el hecho de que el Dios cristiano “ha muerto” y que nuestra experiencia no es la expresión de una bondad y de una providencia divina, ni de una justicia divina, ni en general de una moral inmanente. Terrible novedad es esta que necesitará aún un par de siglos para llegar al sentimiento de los europeos, y entonces advendrá una época en la que parecerá como si todas las cosas hubieran perdido su centro de gravedad”.

De las diferentes protestas voy a hablar a continuación para ver si se puede responder, aunque sea implícitamente, a las tres preguntas formuladas, con cierta orientación y algún fundamento.

PRIMERA PROTESTA CONTRA LA AMBIGÜEDAD

La teoría de la doble verdad.

Quizás sea en el momento de su aparición uno de los testimonios más claros de que hay también un germen indestructible, a la base de la cultura de Occidente, de repugnancia respecto de la ambigüedad. Este germen procede de Aristóteles, que, sea lo que sea lo que se esconda tras el nombre de Aristóteles, no participaba de la inicial ambigüedad moral y teológica de Sócrates y Platón. En Aristóteles la teología y la ciencia coinciden en virtud de la teoría de las causas finales. Los comentaristas árabes de Aristóteles no podían aplicar el criterio científico-teológico partiendo del esquema de un Dios personal creador, tal como exige la ambigüedad. Sin embargo, tampoco se resignaban a sumirse en la ambigüedad, quizás porque el sistema coránico era más inflexible y pueril que el sistema católico. Pensaron la teoría de la doble verdad, que va vinculada, por consiguiente, a tres cuestiones fundamentales: La relación entre la razón y la fe, la relación entre la ciencia y la revelación y la vigencia o no vigencia del principio de contradicción en el orden psicológico.

Este último aspecto es el más importante con relación a nuestro propósito. Si admite que en el orden teológico es verdad lo que no lo es en el orden científico, ¿la persona que admite esta tesis se sume o se aleja de la ambigüedad? Admitir que se pueda realmente vivir lo contradictorio sin preocupación cuando lo contradictorio afecta a la verdad en cuanto tal, quiere decir que,

- a) Que la verdad no tiene un valor ontológico.
- b) Que no fundamenta la moral inmanente.
- c) Que no hay *una* sola verdad para un hecho.

Hoy no cuesta trabajo admitir estas conclusiones implícitas en la teoría de la doble verdad, pero que aparecieran con más o menos claridad, en la disputa que en torno a esta cuestión surgió en el siglo XIII es más sorprendente y tiene un significado mayor. Significa que el progreso científico comienza por atentar contra la ambigüedad pero acaba por caer en lo ambiguo. La experiencia histórica dice que a través de un proceso lento cuyas fases se repiten cíclicamente, la ciencia intenta por último conciliarse con un mundo de verdades a las que contradice. La teoría de la doble verdad es propia de los momentos de conmoción profunda producida por la novedad científica. Así lo atestigua el caso de Pomponaci y la tendencia actual de muchos científicos, la mayoría, a admitir un vago mundo divino, meta-científico, centrado, incluso, en un Dios personal. Pero hay una tendencia inconsciente, de origen psicológico, nutrida principalmente por el cristianismo que considera la doble verdad insostenible porque sólo hay una verdad. En otras palabras: que la verdad y la unidad son equivalentes; *Unum et verum convertitur*. La verdad en cuanto se entiende como unidad total produce ambigüedad y la ambigüedad es propia de las mentalidades cristianas, particularmente de las católicas. El peso del cristianismo, sus posibilidades de seducción, vencen y el científico cede ante la ambigüedad. Quizás hoy asistamos, por primera vez a la trivialización de la ambigüedad en cuanto fundamento psicológico y metafísico de una concepción del mundo. Hay bastantes zonas culturales no ambiguas, zonas que coinciden en primer término con los sectores descristianizados y en segundo término con los menos católicos.

SEGUNDA PROTESTA

Maquiavelo

Maquiavelo comprendía el engaño y la duplicidad como una exigencia vital, porque desde la sorprendente modernidad de su actitud, hizo pocas concesiones al fundamento unitario. Veía sin esfuerzo la

yuxtaposición de dos sentimientos contrapuestos y cierta autenticidad en el fondo de ellos. La fórmula de Maquiavelo sería que nunca se engaña sin que el que engaña se entregue de un modo u otro al engaño y que no hay jamás un sentimiento puro, en el sentido de no tener mezcla.

“Io non so eccelsi Signori, e voi magnifici Cittadini, s'io mi dolgo con voi delle seguite cose, o s'io me ne rallegro. E veramente quando io penso con quanta fraude, con quant' odio io sia stato assalito, ed il mii fratello morto, io non posso fare non me ne contristi, e con tutto il cuore e con tutta l'anima non me ne dolga. Quando io considero dipoi con che prontezza, con che studio, con quale amore, con quanto unito consenso di tutta la citta il mio fratello sia stato vendicato ed io difeso, conviene non solamente me ne rallegri, ma in tutto me stesso esalti e glori”.

Este párrafo, del libro octavo de las Historias Florentinas es un buen testimonio del pensamiento de Maquiavelo sobre la unidad de la verdad en el orden psíquico e ilumina acerca de su protesta. La ambigüedad del comportamiento procede de creer que la moral cristiana ha de impregnar las relaciones de convivencia. Hay una verdad moral y otra verdad política, que no coinciden. Es más, son contradictorias, pero un hombre culto y bien dotado, es decir, un hombre superior, puede conllevar las dos.

Desde Maquiavelo la política se ha convertido en el campo en el que la ambigüedad ha sido más veces denunciada, y en el que se ha producido con más frecuencia el tipo de hombre que practica la doble verdad. El político moderno tiene una moral pública y otra privada. En el orden público puede ser, y generalmente es, un hombre inexorable que se alegra del fracaso, ruina y quizás la muerte de sus enemigos, utilizando todos los medios para conseguirlo. En el orden privado se comporta como un honesto padre de familia, es bondadoso y buen amigo de sus amigos. Maquiavelo creía que esta duplicidad no era ambigüa: a su juicio correspondía a la condición humana y en todo humano hay una doble conciencia cuya yuxtaposición no implica ambigüedad. Pero la permanencia del cristianismo, particularmente del catolicismo, han hecho imposible la aparición del hombre maquiavélico, doble sin ambigüedad. De un pseudo maquiavelismo, el maquiavelismo ambiguo o inmoral, es del único que tenemos experiencia. El político que vive la tensión “moral” de sus actos justos o injustos no es nunca maquiavélico, es el político dentro de las exigencias dramáticas de la ambigüedad.

Maquiavelo se ofrece, en cierto modo, como una personalidad enigmática, precisamente por su contradicción respecto de la ambigüedad. La enigmaticidad, en este sentido, es resultado de la inadecuación personal con la situación, tal y como se interpreta desde la perspectiva histórica. En el párrafo que hemos transcrito el protagonista vacila en la ambigüedad moral, Maquiavelo aconseja lo contrario, desde su división de la humanidad en dos clases de hombres; los ordinarios y los extraordinarios. Estos últimos tienen las condiciones personales necesarias para no practicar la moral de la ambigüedad. La moral a la que básicamente obedecen es la moral de la "satisfacción unitaria". En el fondo es la moral de Nietzsche y la que se induce del pensamiento de Freud. Es una moral que no produce satisfacción por la represión de los impulsos, sino por la aplicación lineal de los impulsos transmutándolos en norma de conducta. Esa satisfacción unitaria del espíritu y de los impulsos vitales es un ideal humanístico, pero hay humanistas que creen que la unidad se puede conseguir por la vía del espíritu liberándole de represiones innecesarias. Una especie de socratismo sin grandeza, del que se excluye la ironía. Maquiavelo cree en una satisfacción que integre las dos partes, la que llama inferior y la superior. Vencido el dualismo de la moral cristiana —el que impregna las disputas medievales— el hombre de la satisfacción moral unitaria es el *auténtico*: dicho en terminología moderna, el que no está enajenado. En la moral del hombre auténtico, tal y como Maquiavelo le ve, entra lo bueno y lo malo de la moral de la ambigüedad, con iguales títulos. Lo que en la moral del hombre ambigüo es bueno o malo en la moral del hombre auténtico es simplemente satisfacción o insatisfacción unitaria. Tanta es la distancia, dice en el Príncipe, entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación.

Su discutida valoración de Fernando el Católico como hombre auténtico está preñada de ironía, pero aclara el sentido de la moral de la satisfacción unitaria. "Para poder acometer después, dice, mayores empresas, sirviéndose siempre de la religión, cometió la piadosa crueldad de expoliar y expulsar a los judíos; ejemplo rarísimo y verdaderamente admirable. Con igual pretexto invadió Africa, realizó la empresa de Italia y últimamente ha atacado a Francia, ejecutando siempre cosas grandes que tienen constantemente suspensos y admirados los ánimos de sus súbditos, quienes, preocupados con las eventualidades de tales empresas, no les queda tiempo para intentar nada contra el Rey, porque unas tras otras se suceden sin interrupción".

De la inducción de lo que Maquiavelo sostiene, lo mismo que de la inducción de lo que Nietzsche defiende, se concluye una "democracia

entre los elegidos". Los superiores son igualmente entre sí por la excepcionalidad de su naturaleza pero con una diferencia importante: la moral del superhombre de Nietzsche es liberadora, en tanto que la de Maquiavelo no sale de los límites de la satisfacción personal. En Zaratrusta y en el resto de la obra de Nietzsche hay apostolado y misión. Se pretende liberar a los demás de su condición de ambigüedad. En Maquiavelo no existe la satisfacción moral de ayudar a otros como principio del comportamiento del hombre superior. Según la burguesía avanza y el industrialismo acentúa la diferencia de clases e institucionaliza la hostilidad entre ellas, los ataques a la ambigüedad se tiñen del carácter de "mensaje", como corresponde al intelectual que sublima sus rencores de grupo o su conciencia de culpabilidad.

TERCERA PROTESTA

Rousseau

El lector comprenderá que estas protestas que enumero no tienen el carácter de un esquema histórico. Son ejemplos que permiten llegar con más facilidad al tema básico de este libro: ambigüedad y política.

Rousseau dice en su "Contrat Social":

"Quoi donc, faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours?"

La tesis de Rousseau, que produce esta amarga queja, es muy conocida. La sociedad ha corrompido al hombre haciéndole perder su originaria inocencia. Sociedad equivale a ambigüedad y el hombre social es el hombre ambiguo que soporta una vida dramática. No obstante, Rousseau distingue dos clases de hombres: "Ceux à qui la voix céleste ne s'est pas fait entendre, et qui ne reconnaissent à leur espèce d'autre destination que d'achever en paix cette courte vie". La otra clase de hombres la componen aquellos "semblables a moi —dice Rousseau— dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité—, qui ne peuvent plus se passer de lois et de chefs: ceux qui furent honorés dans leur premiers pères de leçons surnaturels..., ceux en un mot qui sont convaincus que la voix divine appelle tout le genre humain aux lumières et au bonheur." (2).

Pocas veces se ha expuesto con mayor precisión el problema de la ambigüedad. Los que no recibieron el mensaje celeste, no fueron educados religiosamente en la niñez, quedan al margen. Son los descreídos, ateos, etc. Los que recibieron el mensaje viven en la ambigüedad, como el propio Rousseau. En el ámbito de una experiencia estricta-

(2) V. en la edición del "Contrato Social" de la *Bibliothèque philosophique*, la nota de

M. Halbwachs al libro primero, pág. 56, París, 1955.

mente personal, se expresa en este caso el drama del cristianismo, que “siente el mensaje celeste”, incluso en sus dimensiones psicopáticas. La alteración psíquica de Rousseau se expresaba como comportamiento ambiguo en continua oscilación entre sus “caídas”, por ejemplo su dudosa conducta sexual, y los momentos de pureza y altruismo, oscilación que pretendía justificar presentándose como víctima social. La sociedad corruptora era la culpable—según Rousseau—de su condición ambigua. Sólo un camino se le ofrece para salir de la ambigüedad: volver a la naturaleza no infeccionada por la convivencia culpable. Propone, pues, un sistema pedagógico y político de retorno a la sencillez natural en el que se transparenta tanto la añoranza por la inocencia infantil como una tesis que consciente o inconscientemente sostiene todo su razonamiento, a saber: que en la niñez no hay ambigüedad. El comportamiento del niño no está condicionado por la tensión cristiana entre lo perfecto y lo imperfecto.

Dentro de este esquema —particularmente rico en posibilidades con relación a Rousseau— aparece la cuestión que más nos interesa en función de este estudio. A saber: ¿Qué relación hay entre forma política y ambigüedad? O dicho en otros términos, ¿en qué medida tal condición determina la estructura política de una comunidad?

Partiendo del supuesto roussoniano de que la ambigüedad no es connatural al hombre sino un resultado social, las instituciones políticas han de orientarse en el sentido de disminuir los daños de la convivencia ambigua, para cuyo fin el vehículo más propio y apropiado es la democracia. En el orden del pensamiento roussoniano, la democracia es definible como el correctivo de la ambigüedad impuesto por los sistemas de convivencia más racionales.

“Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il parçît vouloir ce qui est mal” (3).

CUARTA PROTESTA

Marx

El punto de vista de Hegel y Feuerbach sobre la ambigüedad se centra en el tema de la *enajenación*. Hegel sostiene que en el proceso dialéctico de la convivencia el sentido pleno de lo que se es, dueño o esclavo, médico o enfermo, se adquiere en función del contrario dialéctico. El esclavo es esclavo en cuanto existe el dueño, y el dueño es

(3) *Contrato Social*, Cap. III.

dueño en cuanto existe el esclavo. En esta relación de reciprocidad hay una enajenación o entrañamiento. El esclavo tiene parte de su personalidad *en* el señor y el señor, a su vez, *en* el esclavo. La opinión más común entiende que, para Hegel, la institución social y jurídica procede de la superación dialéctica de la enajenación, así como la familia gentilicia subsume a dueños y esclavos, o el Estado a gobernantes y gobernados.

Tanto Feuerbach como Marx interpretaron la categoría hegeliana de enajenación en un sentido preferentemente histórico y psicológico. Feuerbach creía que el ser humano estaba enajenado en la perfección que simbolizaba en la idea de lo divino y que esta perfección se conseguía según la humanidad progresaba. El último momento del proceso sería el hombre Dios, con el encuentro del ser humano con su perfección total. Hasta tanto llega este momento, la criatura vive fuera de sí —enajenada— y por consiguiente en la ambigüedad, luchando entre su imperfección actual y su idea de lo perfecto. Enajenación equivale social, moral y psicológicamente, a ambigüedad.

Marx reduce estos esquemas a su idea básica: Que la ambigüedad es resultado de cierta estructura de las relaciones de producción y consumo.

¶ Parece que con esta afirmación haya conseguido escapar a la luz cristiana que iluminaba las especulaciones de Hegel y Feuerbach. La ambigüedad no es irremediable. No está en la condición natural humana. Es el resultado de unos hechos corregibles.

¶ El supuesto fundamental de Marx puede enunciarse así: Que la relación primaria y fundamental del hombre con la naturaleza se expresa en el trabajo.

El trabajo se convierte, según esto, en la *posibilidad de la ambigüedad*. Esta posibilidad se ha realizado según la estructura de las relaciones entre los grupos humanos, se ha ido estratificando en pobres y ricos, es decir, entre los que poseen y los que no poseen los medios de producción. Así surge el doble tipo de ambigüedad: la del proletariado y la del burgués. Ambos están enajenados, pero con una diferencia fundamental. En tanto que la enajenación es en cierto modo la perfección humana del burgués, la enajenación es la imperfección humana del proletariado.

Si consideramos el punto de vista de Marx a la luz de la ambigüedad, es claro que únicamente se puede salir de ella devolviendo al trabajo, como relación primigenia, su recto sentido. Evitando que haya pobres y ricos, burgueses y proletarios. Resulta, según esto, que el cristianismo no produjo la criatura ambigua, sino que fué resultado de una ambigüedad puramente mundanal. En el pueblo hebreo, en el que la riqueza y la pobreza tuvieron pronto un carácter religioso, la

religión acabó siendo la forma más espiritualizada de la ambigüedad; propia de cierto modo de estructurarse la relación entre producción y consumo.

La interpretación, quizá demasiado personal, que he dado del marxismo como protesta contra la ambigüedad se justifica a través de los grandes intérpretes del escolasticismo marxista. El caso es patente en Bertold Brecht y su idea del teatro. Brecht teme que la relación emocional entre el espectador y espectáculo provoque o aumente la enajenación del primero a lo que significa el segundo, y que la estética, en general, continúe desempeñando el mismo papel que ha desempeñado en la sociedad capitalista, es decir, justifique la enajenación. Brecht cree que el espectador teatral debe asistir al teatro libre de cualquier sumisión emotiva, consciente de la distancia que media entre él y la ficción, y que la ficción no debe borrar esta distancia, sino mantenerla, contribuyendo a romper los lazos de la enajenación. El lector puede comprobar que la protesta de Bertold Brecht contra la ambigüedad es una constante en su obra, leyendo uno de sus libros, "Hauspostille", que quizás sea el libro de poesías más sorprendente de los últimos tiempos. El lector se percata del constante esfuerzo del autor por evitar las penumbras e indecisiones. Como ejemplo puede leerse la "Balada de la amistad", (Ballade von der Freundschaft), cuyo estribillo es siempre:

Blieben sie vereint in vielen Nächten
Und auch: wenn die Sonne schien (4).

El tema de enajenación y ambigüedad se constituye, pues, en un tema básico para la interpretación del marxismo e incluso del comunismo. La dictadura del proletariado es el instrumento para salir de la ambigüedad y el hombre comunista, como el hombre roussonian, el hombre no ambiguo.

QUINTA PROTESTA

La protesta desde dentro

Llamó así a las protestas cristianas. Son actitudes dramáticas en contra de la ambigüedad formuladas desde su carácter inevitable. Si deseara que este libro fuera un libro largo, comenzaría la exposición de las protestas desde dentro, empezando en San Agustín. Se ha dicho de él y repetido hasta la saciedad que fué el primer hombre moderno.

(4) BERTOLD BRECHTS, *Hans Postille*,
Berlín, 1927, pág. 102.

Quizás por esta razón se pueda afirmar que es el primer europeo ambiguo. Tal vez no esté demás repetir un párrafo que se ha citado multitud de veces, pero ninguna, que yo sepa, como testimonio de la "prise de conscience" de la ambigüedad.

"Después de preguntar a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne, el cielo, la tierra, las estrellas, me pregunté a mí mismo, dice San Agustín, y me dije: ¿Tú quien eres? y respondí: Un hombre. He aquí, pues, que tengo en mi cuerpo un alma; el uno interior, el otro exterior. ¿Por cuál de éstos es por dónde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran. El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo, interior, conozco estas cosas, yo; yo-Alma, por medio del sentido de mi cuerpo". (Confesiones X, 6, 9.)

El planteamiento consciente de la ambigüedad —la tensión yo— mundo, yo —creador— va acompañado de la presencia de la intimidad cristiana. La fórmula del dramatismo religioso agustiano sería:

la ambigüedad no existe en las relaciones con Dios desde la intimidad; la ambigüedad surge cuando el cristiano entra en el mundo.

Sólo en la medida en que el cristiano es mundanal o está en el mundo, es ambiguo. Esta tesis de San Agustín explica y, en cierto modo, justifica la peculiar indecisión e incluso perplejidad del Santo respecto a la política. La *ciudad de Dios* es una obra cuya característica peculiar es la ambigüedad. Hay dos ciudades y pertenecemos a las dos. Tal es el drama cristiano. La protesta contra la ambigüedad se resuelve en mayor ambigüedad. Según el cristiano se refugia en sí mismo para huir de la ambigüedad del mundo, el mundo se le hace más ambiguo y su importancia personal más dramática y perpleja. Toda situación dramática es, en principio, una situación ambigua.

San Agustín dice exactamente lo contrario a B. Brecht, pues dice que las cosas tienen *mane et vesperam*, mañana y tarde, parte oculta (latente) y manifiesta (evidente). Frente a esto Brecht aconseja que sea toda la noche y de día, con la sombra y la luz.

Toda protesta desde dentro de la ambigüedad es en sí misma ambigua si se considera la ambigüedad irremediable. En este sentido el catolicismo es la forma de cristianismo más coherente y eficaz, en cuanto ha pretendido canonizar la ambigüedad.

¿Pero, ¿es posible canonizar la ambigüedad?

De aquí el miedo e incluso la aversión de ciertos cristianos no católicos, a la Compañía de Jesús. El fundamento es claro en cuanto la Compañía, con muy buen sentido, ha creado una moral casuística que es la más profunda y acertada moral ambigua.

Las protestas básicas contra la aceptación plena del principio de ambigüedad propuesto por los moralistas de la Compañía, son dos: la de *Pascal* y la de *Dostoyewski*.

Pascal escribió un libro contra la reducción de la ambigüedad a una técnica de la moral. El libro es muy conocido; se titula "Las Provinciales". *Pascal*, psicópata de inteligencia poco común, partía de la misma base que San Agustín, a saber: que la ambigüedad se manifiesta para el cristiano dramáticamente. No comprendía la moral casuística de la Compañía, que estaba cargada de posibilidades de liberación social y psíquica. El casuismo niega la vida cristiana como drama. La conducta cotidiana se hace moralmente fácil y cierta moral de la situación se introduce subrepticamente en la moral dogmática cristiana. Para los moralistas de la Compañía sólo el hombre excepcional puede vivir dramáticamente la ambigüedad; el común tiene derecho a una fácil solución de sus problemas morales.

Pero *Pascal* cree que "odiamos la verdad y a los que nos la dicen y nos gusta que se equivoquen en favor nuestro, y queremos ser tenidos por distintos de lo que efectivamente somos". (*Pens.* 100). Y añade poco después: "El hombre no es, pues, sino disfraz, mentira e hipocresía, tanto en sí mismo como respecto de los demás. No quiere que se diga la verdad, evita decirla a los demás, y todas estas disposiciones, tan apartadas de la justicia y de la razón, tienen una raíz natural en su corazón".

Hablando en términos generales, *Pascal* sólo entiende el cristianismo como reconocimiento y sufrimiento del drama de la ambigüedad. En este sentido no es un buen católico. El buen católico debe aceptar la ambigüedad con alegría y vive en ella como el pez en el agua. Esta es fundamentalmente la tesis de los Jesuitas, que está incluso predicha en la doctrina de *Molina*, sobre el libre albedrío. La teoría molinista del libre albedrío es un esfuerzo por suprimir la inevitable conexión entre ambigüedad y contradicción.

Un planteamiento reciente, agudo, profundo y muy documentado, de los supuestos básicos de lo que llamo ambigüedad, que confirma cuanto digo, lo ofrece el artículo del padre jesuita *C. Truhler*, titulado "Transformatio mundi et fuga mundi" (5).

El padre *Truhler* parte del siguiente supuesto:

(5) En *Gregorianum*, año XXXVIII, 1957, vol. XXXVIII, 3; págs. 400 y sigs.

“Cristianus debet igitur mundo uti cumque transformare, at simul sum fugere.”

Es decir:

“El cristiano debe transformar, utilizar al mundo y al mismo tiempo huir de él.”

Se trata de una formulación concreta y activa de la ambigüedad.

El punto de vista del autor tiene especial interés en cuando plantea el problema de la ciencia y la técnica respecto de la espiritualidad cristiana. Hay, dice, entre los católicos, dos posiciones muy comunes, que pueden designarse con las expresiones “formatio mundi” (incluyendo el *uso del mundo*) y la “fuga mundi”. La primera tendencia sostiene que los cristianos deben utilizar y transformar el mundo según las ideas y la voluntad de Dios. En el mundo, en proceso de transformación, nació Cristo, consagrándolo. La otra tendencia, esperando el momento de la parusia, menosprecia el mundo y por consiguiente la cultura y la civilización. De las dos tendencias y de la oposición entre ellas hay múltiples testimonios, que el autor recoge en el artículo con singular erudición. De los muchos textos antiguos y modernos que cita, recojo uno de O. Charles, que formula definitivamente la cuestión:

“La première grande lutte doctrinale de l'Eglise n'a pas été contre les négateurs de Dieu, mais contre les négateurs du monde et sa première victoire, aujourd'hui presque oubliée dans nos Sommes Théologiques, a consisté à *sauver la terre.*”

El catolicismo que salva la tierra es el catolicismo que ha vencido y la interpretación del catolicismo que defiende tenazmente la Compañía de Jesús. No sólo la ambigüedad es necesaria para vivir en el mundo, sino para escaparse del mundo; de este modo la técnica, en general las ciencias físico-matemáticas y sus resultados, en cuanto control de la naturaleza, se espiritualizan. Son instrumentos desde los cuales, incluso por los cuales, es más hacendera y perfecta la huida del mundo.

Dostoyewski tenía aversión a la Compañía de Jesús. Esto le aproxima a Pascal. Pero los puntos de partida eran distintos. Dostoyewski parece que creía, es la interpretación más generalizada, que el hombre es generalmente bueno. Su cuentecito, “El sueño de un hombre ridículo”, tiene un claro carácter roussonian. Por otra

parte y en conexión con esta diferencia, Dostoyewski desconfiaba de la razón. En las "Memorias de un hombre del subsuelo" emplea expresiones muy semejantes a las unamunescas de "cochina lógica", etcétera... Su acusación contra los Jesuítas se recoge en la famosa "Leyenda del Gran Inquisidor", y se centra en esto: los Jesuítas y, en general, la Iglesia Católica, han separado al cristiano de Cristo, interponiendo un sistema institucionalizado de normas que dan cierto bienestar, orden y regularidad en la convivencia, pero que suprimen el drama espiritual que caracteriza al cristiano. El personaje que cuenta la leyenda, Ivan Karamazow, es un hombre que se debate con toda su fuerza contra la ambigüedad y acusa, en cierto modo, como Pascal, a la Iglesia Católica de haberla institucionalizado, haciendo de la conducta ambigüa la manera normal de interpretar la religión.

En las protestas desde dentro cabe citar muchos casos más. Después veremos las protestas españolas, el país ambigüo por excelencia. Pero hay un tipo de protesta cristiana contra la ambigüedad, cuya exclusión es seguro que el lector no me perdonaría; me refiero a la de Kierkegaard. Por otra parte citarle es de interés, porque plantea de modo muy directo el tema y problema de la ambigüedad y el matiz de la ambigüedad del protestantismo.

Leyendo a Kierkegaard, desde la categoría que en este capítulo principalmente utilizo, resulta sumamente claro que la "angustia" es en cualquiera de sus planos la expresión de la ambigüedad. Las batallas de Kierkegaard se libran contra la resignación a la ambigüedad y sobre todo contra la solución hegeliana. Hegel cree, como los Jesuítas, aunque los puntos de llegada y de partida sean distintos, que la razón suprime la dimensión dramática de la ambigüedad. Kierkegaard, no. Al contrario, la condición de cristiano implica angustia vivida a través de lo ambiguo.

No pretendo seguirle a lo largo de todo su pensamiento, me parece rigurosamente inútil, pero sí justificar mi punto de vista.

En la conformidad con la trivialidad, dice Kierkegaard (*Geistlosigkeit*), no existe angustia. Por eso el hombre trivial puede vivir contento. Pero es evidente, por otra parte, que la lucha contra la ambigüedad, no resignarse a su canonización, destrivializa. Resulta, pues, que la angustia, en el sentido que Kierkegaard da a la expresión, equivale en el plano psicológico a la conciencia dramática de la inevitabilidad, para el cristiano, de ser ambigüo. Hay un párrafo de Kierkegaard extrañadamente profundo y luminoso. "En el cristianismo, dice, lo religioso ha puesto a lo erótico entre paréntesis, no simplemente por una repulsa ética, en cuanto pecado, sino por considerarlo indiferente, ya que en el espíritu no hay diferencia entre hombre y mujer".

En la medida en que la angustia procede del pecado (compárese el capítulo titulado *Die Angst der Sünde oder Angst als Folge der Sünde in dem Einzelnen*, en el libro citado en las notas) la angustia es ambigüedad. Kierkegaard lo dice textualmente analizando el concepto "momento". "El momento, dice, es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad". El traductor alemán emplea precisamente la palabra ambigüedad (*Zweideutige*). (5).

La protesta de Kierkegaard se resuelve en el sentido de la existencia, es decir, en admitir que para el cristiano existencia y ambigüedad-angustia son equivalentes.

Es peculiar el caso del protestantismo en cuanto actitud en contra de la ambigüedad católica. El protestante ha resuelto la cuestión desde los hechos. Los hechos definen quién está fuera y quién dentro de la ambigüedad. El hombre ambiguo es el no elegido. Para el elegido no hay ambigüedad. Cuando el protestantismo ha seguido con fidelidad esta vía ha adquirido un matiz no cristiano. La proximidad de los puritanos a la Biblia acusa su menor ambigüedad y las culturas teñidas de puritanismo han sido las más técnicas y menos perplejas. La inexorabilidad moral de los puritanos y la profunda confianza en el destino personal, basada en hechos que para otros cristianos son resultado simplemente del azar de la convivencia, elude la ambigüedad en el juicio e incluso en la conducta. Los menos ambiguos de todos los cristianos han puesto la base de la civilización industrial de Inglaterra y Norteamérica.

Precisamente la protesta contra, o si se prefiere la voluntad de vencer la ambigüedad, que caracterizaba a los puritanos ha suscitado el tema de puritanismo y democracia. R. Barton Perry (6) cree que "puritanismo y democracia se confunden hasta cierto punto... entre otras razones porque los dos exageran el carácter autónomo del individuo. El respeto a la persona humana y a la justicia social descansa sobre el valor que se atribuye al propio individuo". El individuo se constituye así en protagonista y juez de la convivencia y su disciplina interior se sostiene en parte por la justificación que se desprende de los hechos. La ambigüedad se reduce a los límites de un simple problema metafísico y la vida política adquiere plena justificación moral. Para el puritano entre moral y política no crece lo ambiguo, y el maquiavelismo es una doctrina innecesaria.

(5) Mi traducción es, en este caso, bastante libre. El texto alemán dice: Im Christentum hat das Religiöse das Erotische suspendiert, nicht bloss vermöge eines ethischen Missverständnisses als das Sündige, Sondern als Indifferente,

weil im beiste da Kein Unterschied ist zwischen Man und Weib, en *Der Begriff Angst.*, trad. al alemán de Emmanuel Hirsh, Düsseldorf, p. 71.

(6) *Puritanism and Democracy*, New York, 1952.

SEXTA PROTESTA

Nietzsche

Nietzsche pone la base de una explicación total y permanente de muchos intentos posteriores para salir de la ambigüedad. Hay una frase que se repite en "Así hablaba Zaratrustra" que encierra el proceso para escapar a lo ambigüo. "Sed fieles al espíritu de la tierra". En la medida que seamos fieles al espíritu de la tierra, es decir, en la medida que nos desentendamos de lo trascendente divino y sus exigencias, la ambigüedad disminuirá, acabando por desvanecerse. Nietzsche lo dijo: "Si queréis de veras superar el más allá, aceptar mi "más allá", y el más allá nietschiano consistía, simplemente, en superar lo ambigüo. El superhombre es un ser sin ambigüedad.

El testimonio máximo de la situación ambigua está para Nietzsche en el desprecio del mundo. Únicamente el hombre imperfecto, el que para Zaratrustra ha sido pero ya no es, quiere la mortificación del mundo aspirando a otro. "¿Para qué vivir? ¿Todo es vanidad? Vivir es trillar la paja; vivir es quemarse y sin embargo no entrar en calor. Estas habladurías ya muy gastadas son tenidas todavía por sabiduría. Y por ser viejas y oler a aire viciado se las considera más. La podredumbre también ennoblece".

Nietzsche dividió la historia europea en dos partes. El período ambigüo o cristiano y el futuro no ambigüo del superhombre. En este último el hombre dejará de estar dividido. Cesará la enajenación y Zaratrustra habrá, por fin, encontrado a Zaratrustra.

Nietzsche habla continuamente desde la literatura y la metafísica, pero su ejemplo y su profundidad para comprender el problema de su tiempo son admirables. Es el único europeo que se percató totalmente de que la cultura ambigua había llegado al máximo de tensión. Hoy parece relativamente fácil explicarlo por la súbita industrialización alemana, el alto nivel de vida y la consiguiente confianza en las palabras y la abstracción. Es natural, pensamos, que Nietzsche reaccionara contra una cultura que había llegado al máximo de inautenticidad y de la que habían surgido protestas concretas, como la de Marx. Sin embargo, nadie se percató con la profundidad y la ausencia de dogmatismo de Nietzsche, sin el apoyo de una más de las muchas metafísicas de la historia, del sentido del futuro próximo del europeo. Comparado con él, Goethe es como un adolescente que quisiera olvidar la ambigüedad.

SEPTIMA PROTESTA

Freud

Freud está también en la fidelidad al "espíritu de la tierra". Para él no hay una heterogeneidad esencial en las distintas escalas de la evolución. Las manifestaciones del fundamento natural único y abarcante son diferentes, pero el fundamento es el mismo y se identifica con la unidad de lo real. Para Freud, no hay trascendencia. Incluso la conciencia religiosa se explica en función del principio general de represión. La especie ha producido lo divino por el mecanismo, represión, sublimación, nueva represión.

Quizás lo más notable de la doctrina freudiana en cuanto a sus efectos, está en que llevó a la conciencia de los occidentales modernos el convencimiento de que la idea de imperfección moral no equivale al mal moral. La imperfección moral pasó en sus manos a ser una categoría clínica. El ámbito del mal moral se reduce en tales proporciones que, prácticamente, no existe en el sentido intencional o volitivo si hacemos caso a Freud. La mayoría somos irresponsables en el orden psíquico. De aquí que Freud fuese, sin quererlo, uno de los factores decisivos para la nueva moral social. El mal moral es un fenómeno social, porque la moral en cuanto expresión de la intimidad, ha pasado al laboratorio o a la clínica del psiquiatra.

De aquí que la ambigüedad sea para Freud expresión de la relación enfermiza o desajustada entre los diversos niveles de la personalidad. Cuando los estratos conscientes e inconscientes se ajusten según la rectitud de sus respectivas exigencias, habrá duplicidad, pero no ambigüedad. La ambigüedad es el resultado de un proceso perfecto de sublimación. Parece inducirse que el hombre no ambiguo llevará la religiosidad, puesto que la religiosidad no es probable que desaparezca, como el libidinoso las anormales exigencias de su libido, es decir, resignándose y orientándolas en un sentido social positivo, determinantes de las que no tiene por qué escapar, pero de las que es consciente. En términos generales, desde este punto de vista salud moral y conciencia son equivalentes. Si llevamos al extremo las consecuencias de esta posición, resulta que el hombre religioso que cree en Dios cree en algo de lo que es consciente que no existe. En el fondo de la doctrina freudiana hay una justificación continua de la teoría de la doble verdad, en cuanto hecho exclusivamente mundanal.

Hay un párrafo de "Totem y Tabú" que explica con suma claridad el mecanismo de aparición de la moral. En la horda primitiva, los hijos "odiaban al padre que obstaculizaba sus necesidades de poder y sus exigencias sexuales de manera tan poderosa, pero también le

amaban y le admiraban. Después que le eliminaron, saciaron su odio y lograron su deseo de identificación con él, tuvieron que revalorizar los estímulos de cariño a que habían estado sometidos. Esto ocurrió en forma de agradecimiento; nació una conciencia de culpa que coincide con el arrepentimiento que comúnmente se siente. Esta nueva disposición de sentimientos tenía que ayudar a que el hecho no pudiese producir a los actores una satisfacción completa. Había ocurrido, desde cierto punto de vista, inútilmente. Ninguno de los hijos podía lograr su deseo primitivo de conquistar el puesto del padre. Pero el fracaso es mucho más favorable para la reacción moral que la satisfacción”.

En este párrafo se expresa con suma claridad —la formulación se aproxima a lo pueril— el mecanismo general de aparición de los ideales según “complejos” básicos. El ideal religioso aparece de modo muy semejante.

No hay, pues, que esforzarse para ver que la ambigüedad es resultado de la frustración. También para Freud el hombre es ambiguo en cuanto está enajenado a sus sublimaciones con el correspondiente desajuste social. De aquí que en el fondo de Freud se pueda descubrir, lo mismo que en Marx, una explicación de la enfermedad en cuanto producto social. Está enfermo quien no ha ajustado los tres factores básicos: instintos, yo ideal e intereses generales, vigentes en la sociedad de que se trate. Por esta razón da la religión el coeficiente más alto de enfermos —en el sentido del desajuste— es decir, de ambigüedad. Ambigüedad equivale a enfermedad.

En la obra más significativa de Freud en relación con el tema que aquí tratamos, “El porvenir de una ilusión”, Freud ha dicho que el hombre sin creencias se encuentra en una difícil situación, porque está en la misma situación que un niño que ha abandonado la casa paterna. Esta situación durará hasta que se borren las diferencias entre creencias religiosas y existenciales, es decir, hasta que la religión se mundalice y se trivialice su ambigüedad.

OCTAVA PROTESTA

La estética o la perfección del compromiso

Parece que la inteligencia europea entiende por compromiso una obligación que procede del grupo y de la situación individual frente a las exigencias de grupo, pero que el sujeto de la obligación no comparte con plenitud emocional ni intelectual. En términos más breves y generales: es una lealtad sin adhesión.

El hecho de que la categoría compromiso sea rigurosamente con-

temporánea testimonia en favor de la pérdida de vigencia de las *adhesiones excluyentes*. La interpretación histórica ha configurado al hombre medieval poseído y entregado a una adhesión excluyente, la religiosa: según esto, nada más lejos del compromiso que el hombre religioso cuya adhesión le identifica con los prejuicios básicos del grupo.

En el orden psíquico, de acuerdo siempre con la interpretación histórica más generalizada, el fraccionamiento de las concepciones del mundo, que caracteriza al Renacimiento, provocó adhesiones profundas múltiples y la inicial aparición del comprometido. Las adhesiones profundas corresponden a la religión (Lutero, San Ignacio) y la filosofía, pues ser cartesiano suponía la exclusión de los fundamentos metafísicos de cualquier otro sistema. Se puede, incluso, vislumbrar una adhesión excluyente en el orden estético.

El compromiso y el hombre comprometido se insinúan en los humanistas del siglo XVI. Es un compromiso del que no se tiene conciencia y por consiguiente no se vive dramáticamente. El humanista, en particular el erasmiano, no tiene adhesiones excluyentes. La misma tendencia a la ironía es un testimonio en favor de esta hipótesis. Que muriesen por sus ideales no quiere decir que partieran de la adhesión, al contrario; el hombre comprometido se entrega con más facilidad y sosiego a la muerte como solución. Desde este punto de vista, el proceso del humanismo es la historia del crecimiento, hasta llegar hoy a su madurez de la toma de conciencia de estar comprometido. Equivale a la pérdida de la adhesión excluyente.

A mi juicio, el espacio histórico-cultural que llamamos Ilustración, está repleto de compromisos. A la pérdida de adhesiones excluyentes se puede llamar también profesionalización. Cuando la vida se vive desde la profesión, es decir desde el quehacer valorado por su rareza y utilidad en el mercado, no hay adhesión, sino un cierto "compromiso" con la necesidad de vivir y medrar. Parece que los militares dionisiosos tenían un compromiso con el honor, y no buscaban la muerte como expresión absoluta de adhesión a la honra militar. Lo mismo ocurre con los artistas y con los filósofos. De ahora en adelante cuando aparezca un hombre que esté de verdad definido por una adhesión excluyente se le considerará una excepción y, de acuerdo con la expresión romántica, un hombre extraordinario. Al iniciarse el siglo XIX la multiplicidad y exigencia de las adhesiones promueven la actitud romántica que es testimonio de la trivialización y dimensión puramente estética que el fraccionamiento de las lealtades con pretensiones de absolutas han producido en Europa. Hay pretensiones de adhesión excluyente en la nación, en los partidos políticos, en las sociedades secretas, en las grandes corrientes ideológicas, como, por

ejemplo el positivismo. La misma multiplicidad de estas pretensiones las hace relativamente ineficaces y pone de relieve un hecho que Marx denuncia respecto de la burguesía, pero que es generalizable hoy a todo el mundo occidental; la única adhesión excluyente es el interés económico. Contenida esta afirmación está esta otra; cuando aparece claro que la única adhesión excluyente es la económica, las minorías directoras toman conciencia del compromiso. Está en la esencia de la adhesión económica como adhesión excluyente interpretar al mundo desde el compromiso, porque los valores económicos en cuando valores fundamentales directores provocan en el europeo una mala conciencia, es decir, una conciencia anticristiana y una insatisfacción que procede de la incapacidad para aceptar con entusiasmo y convencimiento ideas e ideales negados por la multiplicidad de exclusiones y la estructura económica del capitalismo industrial.

Así se llega al compromiso y al hombre comprometido que es típicamente ambiguo. La ambigüedad tiene, en este caso, dos estratos; uno muy profundo que corresponde a la herencia y la vigencia del cristianismo y otro que nace de la peculiar estructura de compromiso que obliga y sujeta desde los fundamentos de nuestra educación moral pero que no satisface ni provoca la plenitud de la adhesión. Parece que ahora en los países desarrollados se inicia la sustitución del compromiso por el bienestar. En el bienestar no hay compromiso y en la medida en que no lo hay no hay ambigüedad, ya que quizás la expresión más profunda, hoy, de la ambigüedad, la formule, desde una actitud de protesta, el hombre comprometido.

El hombre comprometido tal vez sea en el ámbito intelectual el único que vive fielmente desde fuera del cristianismo, la herencia cristiana de la ambigüedad. La ausencia de adhesión y la consiguiente perturbación intelectual y psicológica, proceden del principio cristiano de que lo perfecto y lo absoluto coinciden y la consecuencia ineludible de que no cabe adhesión a lo perfecto en este mundo. Si el "otro" mundo se pone en entredicho nada queda al heredero involuntario del cristianismo que no esté comprometido.

Parece que ha llegado el momento de responder a aquella pregunta inicial: ¿La salida de la ambigüedad supone la descristianización?

Es una pregunta conjetural, no obstante, parece que la respuesta más aceptable está en una tercera hipótesis, a saber: no supone descristianización sino un nuevo cristianismo. La expresión nuevo cristianismo tiene un alcance exclusivamente histórico. Dentro de este ámbito cabe admitir que durante la Edad Media creció en Europa un cristianismo cuya capacidad de enajenación era tan fuerte que provocó una relación de hostilidad dialéctica entre la vida y la ideología religiosa y las pretensiones de vida e ideología laicas. Esta relación

de hostilidad dialéctica, de cuyo proceso nada humano quedaba ausente, no tiene equiparable en la ambigüedad postcristiana. Por otra parte, desde el humanismo los intelectuales europeos han vivido, dramáticamente o no, en compromiso con las creencias. Parece que estamos en la iniciación de una nueva forma histórica de cristianismo cuya dimensión más perceptible es la deskosmificación: un cristianismo que crece en una sociedad cuyas características fundamentales son la nivelación y el fraccionamiento.

La idea fundamental que el cristianismo expresa en el orden de las estructuras es la de *comunidad*. La estructura comunidad en una sociedad infinitamente fraccionada, pierde casi por completo efectividad. Se pertenece a muchos grupos, entre ellos al religioso, pero en un plano de igualdad. La iglesia y el trabajo tienen dos funciones distintas, pero apenas se viven como dos dimensiones distintas. Esto quiere decir también trivialización. La nivelación trivializa y pulveriza en infinitos grupos. El cristianismo trivializado, por consiguiente descosmificado, es el cristianismo de asfalto, gases de autobús y ausencia de sentido del misterio. Es exactamente el cristianismo anti-poda del barroco. Los intelectuales, por regla general, se resisten a aceptar el nuevo cristianismo, el cristianismo de los grupos desarrollados, y sienten nostalgia por el cristianismo del semidesarrollo, mejicano o español. El grupo de los que, con mayor o menor precisión, llamamos existencialistas sienten una nostalgia más profunda. Echan de menos una creencia en la que la ambigüedad no se trasmutase en compromiso.

El cristianismo trivializado resulta para ciertas elites intelectuales inaceptable, porque subraya su ambigüedad en cuanto drama consolador. La ambigüedad trivializada no puede satisfacer a los intelectuales que viven los residuos del cristianismo cósmico. De aquí que desde el seno mismo de la ambigüedad surja una protesta, a la que llamo protesta estética, porque es sobre todo la utilización del aspecto dramático del compromiso como tema estético.

Fundamentalmente, como el lector verá, me refiero en esta protesta a la literatura. Novela y teatro, más la novela, han acogido directa o indirectamente, el tema de la ambigüedad. Las actitudes son varias. La menos frecuente es la negación explícita de lo ambiguo y la defensa rotunda del espíritu de la tierra. El existencialismo, por ejemplo, nutre sus dramas y novelas de ambigüedad. La propia metafísica existencialista es básicamente ambigua, sin salir de la obsesión de lo divino y reconociendo que el hombre sin Dios es un ser mutilado, o abandonado, naufrago en la existencia, etc.... La ambigüedad adquiere, en este caso, un carácter especial porque uno de los polos de la tensión es *una ausencia*. De aquí que la ambigüedad adquiera el ca-

rácter de desesperación y angustia ante un vacío, no ante lo incomprendible o tremendo, etc.... Quizás por esta razón sea una angustia más humana que la de Kierkegaard o la de Unamuno, aunque siempre ambigua.

Uno de los pocos poetas geniales que ha protestado contra la ambigüedad ha sido Rilke. Lo ha expresado definitivamente en las *Elegías*. "Frente a los restos de una religiosidad trascendente se exige al final de las "Elegías" el nuevo sentimiento de una religiosidad inmanente, rigurosamente mítica, la religiosidad órfica, devota de la tierra y de la muerte, anuladora de todos los contrastes y discriminaciones en el ámbito abierto del "espacio interior del mundo" (7).

Rilke quiere hacer de Orfeo un anticristo. Orfeo, continúa diciendo L. Díez del Corral, es un dios inmanente al mundo, un dios en este sentido profundamente anticristiano. En efecto, Rilke presenta a Orfeo como *medio* y no como *mediador*. Precisamente en el dios mediador reside la esencia de la ambigüedad. El poeta puede identificarse con la inmanencia del mundo y sustituir la poesía por la Oración.

Pero en el caso de Rilke no es frecuente, quizás porque el propio Rilke es una excepción. A medida que la ambigüedad se ha hecho más patente los literatos la han problematizado aunque sin salir de la problematicidad.

La mayoría de los personajes centrales de las obras de Sartre son ambiguos sin religiosidad. Son los herederos de una ambigüedad sin sentido, es decir, recibida, como un mero hecho. El resultado es dramático, pues ni pueden salir de la ambigüedad, ni propiamente están en ella. Es la expresión literaria de un pensamiento que incluso en el orden metafísico es estético. Sartre, lo mismo que Camus y otros muchos intelectuales europeos de altura, expresan la bancarrota del mundo burgués a través de la pervivencia de una ambigüedad sin sentido. Tanto Sartre como Camus, formulan en sus obras literarias —prácticamente todas sus obras— una *moral de la productividad*. Camus, de modo muy concreto, ve la expresión más pura de la ética en producir ayudando, dentro de las posibilidades personales. En el fondo, el camino de la liberación moral, está, para este escritor, en el trabajo. Desde la ética de la productividad, al fin de cuentas una ética burguesa, no se puede salir del mundo ambiguo. De la ambigüedad no se puede salir sino a través de una ética del consumo y del consumidor satisfecho.

Un caso de sumo interés es el de Graham Greene. Greene tiene el mérito de profundizar en la ambigüedad. Quizás sea el único escritor

(7) LUIS DIEZ DEL CORRAL. *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, 1957, pág. 169.

contemporáneo que, con mayor autenticidad y profundidad, analizó el ser humano en cuanto "criatura ambigua". Greene insiste en que la ambigüedad es nuestro destino, y el descubrimiento de la ambigüedad el drama cristiano por excelencia. El cristiano no lucha con el destino, sino consigo mismo, en una constante duplicidad. Así le ocurre a Scobi, el protagonista de la novela "El revés de la trama"; así al sacerdote de "El poder y la Gloria", así a la protagonista de "El fin de unas relaciones". En un libro sumamente penetrante, Paul Rostene, ha descrito como sigue el fundamento teológico y psicológico de la obra de Graham Greene: "Desde el punto de vista cristiano, la historia humana apoya su eje en la caída y la redención del hombre. Pero estos hechos son algo más que dos acontecimientos históricos acaecidos en determinados momentos de tiempo, y que sirven de pauta definitiva a la evolución humana. Son los dos polos de la historia del mundo en todos y cada uno de los instantes de su decurso y del destino de los individuos en el proceso de su realización. Para el cristiano el amor redentor de Dios lucha contra el peso del pecado. Esto quiere decir que desde el punto de vista de la psicología hay en todo hombre, a la raíz de su comportamiento, una doble exigencia que da a cada uno de sus actos el carácter de lo impreciso. Todos los sentimientos fundamentales que condicionan la existencia y las relaciones de los individuos y las sociedades está preñado de santidad o de pecado. La condición pecaminosa del hombre, con todas sus implicaciones es la clave, no sólo de su destino en el sentido metafísico, sino también de su psicología diaria. El novelista cristiano es, precisamente, aquél que piensa así". (8).

Quizás esté implícita en lo que Rostene dice, la razón por la cual Greene es un escritor poco estimado por los intelectuales británicos. Es un escritor "continental" cuyas obras adquieren mayor densidad y sentido a medida que penetra en los países semidesarrollados, en los cuales el tema de la ambigüedad adquiere pleno significado.

En la medida que el nivel de vida aumenta y las explicaciones racionales son más comprensivas y asequibles, la ambigüedad disminuye. Pero también ocurre que en los grupos humanos que no han llegado a un cierto nivel de civilización y cultura no hay ambigüedad. La ambigüedad exige la conciencia del mundo como placer. De aquí que la ambigüedad y el pecado sean condiciones inexcusables e interdependientes en todo cristiano.

El mejor testimonio religioso cristiano de la ambigüedad es el arrepentimiento. Arrepentirse significa:

(8) PAUL ROSTENE, *Graham Greene, témoin des tempes tragiques*, París, 1949, pág. 95. Véase la narración que el propio Green hace

de su descubrimiento de Dios en "The Lawless Roads".

- a) Reversibilidad psicológica.
- b) Renacimiento emocional.
- c) Liberación de culpa.
- d) Esperanza.

La reversibilidad psicológica supuesta en el arrepentimiento religioso, implica el retorno a un estado de conciencia anterior a través del sentimiento de culpa. La conciencia culpable sirve de vehículo para la reversión a un "estado de naturaleza" de orden psicológico en el que no se quería hacer lo que se hizo. De aquí que, como muchos psicólogos notan, el arrepentimiento implica en muchos casos cierta infantilización por la ampliación de la línea del retorno a la conciencia "pura" infantil.

La reversión, que va incluida en el arrepentimiento, supone para el cristiano una valoración especial del tiempo. El tiempo se pone en conexión con la eternidad y se resuelve en instantes, en *momentos*. Momentos de pureza e impureza que suprimen linealidad al tiempo y le convierten en una sucesión de retornos. Por esta razón es tan difícil para quien vive con profundidad el cristianismo, adecuarse a la idea de progreso. Se adecua mejor y vive con mayor intensidad la idea, de fondo mítico, del eterno retorno. Pero el progreso del mundo, la linealidad de la historia profana tropiezan con el sentido espiritual del arrepentimiento. Los actos —las obras— no son reversibles, y el arrepentimiento choca con los efectos de la acción de la cual nos arrepentimos. Surge de esta peculiar tensión entre el arrepentimiento como retorno y la mecánica lineal de la causalidad de las obras, una ambigüedad insuperable que hace que el cristiano se sienta siempre culpable e insatisfecho. Frente al mundo surge, a través del arrepentimiento, el "quejido" por el Dios escondido o manifiesto. Cuando la ambigüedad se lleva, como ocurre al hombre común, sin dramatismos, el arrepentimiento se convierte en un instrumento de colaboración con el mundo, pues desde el arrepentimiento se puede siempre volver a empezar. Pero esta colaboración con el mundo, desde la conciencia contrita, es siempre imperfecta y necesita del olvido. Sólo en la medida en la cual la ambigüedad permite olvidarse de la condición de cristiano, la colaboración con el mundo es posible. Pero este olvido encierra siempre, de un modo u otro, una amenaza. En el cristianismo actual en el que lo cósmico tremendo se ha perdido, el olvido es más frecuente y fácil. Una de las condiciones de la descristianización es el olvido en la vida cotidiana de la condición de cristiano. Como ya hemos dicho, esto supone la trivialización de la ambigüedad. Max Scheler ha descrito con suma precisión, en un ensayo ciertamente feliz, titulado "Arrepentir y Renacer", la ambigüedad incluida en las notas de renacimiento emocional y liberación de culpa. "Aquí radica, dice, la gran

paradoja del arrepentimiento que lanza sobre el pasado una mirada empañada por las lágrimas del tiempo, que se enfrenta alegre y poderoso con el porvenir, seguro de que el alma se renueva y libra de la muerte moral”.

En efecto, el arrepentimiento es un hecho moral, pero no lo es de modo absoluto. No sólo permite ver el porvenir con la alegría de la nueva pureza y el pasado con el dolor implícito en el recuerdo que actualiza la culpa; hay más: en el arrepentimiento, por lo menos desde el punto de vista católico, se oculta la confianza en el perdón. Esta confianza es permanente y supone una trivialización del pecado. El pecado pierde profundidad y grandeza cósmica a medida que el arrepentimiento se institucionaliza; y la ambigüedad alcanza su máximo sentido de colaboración con el mundo por la institucionalización del arrepentimiento. El pecado se convierte en la contradicción necesaria y reiterable de la pureza. En el cristianismo empobrecido de nuestro tiempo el arrepentimiento actúa como un antibiótico del pecado. Surge así y crece el arrepentimiento que permite al cristiano la máxima compenetración con el mundo, y por consiguiente la máxima ambigüedad. Este tipo de colaboracionismo religioso y moral permite las mayores flaquezas y es uno de los estigmas del empobrecimiento religioso de nuestro tiempo. Ha creado un tipo de católico —en general de religiosidad— que se ha familiarizado con la trascendencia, que es contradictorio con la religiosidad tal y como se ha entendido desde su valoración cósmica. Es un nuevo cristiano que se expresa en la ambigüedad sin contenido dramático.

La contrapartida laica de esta actitud es el conformismo. El conformismo se expresa como *adecuación* con el mundo y no como colaboración con el mundo. En los países semidesarrollados, sede de la ambigüedad, el empobrecimiento religioso predomina. En los países desarrollados, sede del conformismo, aún aparecen amplios sectores de ambigüedad y a veces en el orden estético, como en el caso de Graham Greene, el sentimiento cósmico de lo religioso. Lo que hemos llamado protesta desde dentro equivale al peso residual del sentimiento del cosmos en la vida religiosa.

En cuanto a la esperanza quizás sea la más ambigua de todas las condiciones que concurren en la simultánea proximidad y lejanía que se dan en el arrepentimiento. La esperanza sostiene en el mundo y ayuda a la huida del mundo, la “fuga mundi”.

Parece que, superado un cierto nivel de vida, el ofrecimiento del mundo como placer no tiene sentido religioso cristiano, porque no provoca arrepentimiento. El placer se hace fácil, cotidiano, y en cierto ámbito, universal. A partir de este momento no hay ambigüedad y el hombre comienza a ser fiel al espíritu de la tierra.

La versión moderna, matizada y escrupulosa del placer, que quita

a la palabra el légamo de la exclusiva sensualidad, es *bienestar*. El bienestar para todos significa salir de la ambigüedad, y, por consiguiente, descristianización.

El análisis de las distintas protestas parece que nos lleva a confirmar la tesis que expusimos en un principio, que la aceptación de la ambigüedad coincide con el aumento de la trivialización del cristianismo. Esto, a su vez, supone aceptar como incontrovertible que cristianismo supone ambigüedad.

Pero admitido que esto sea así y que la fidelidad al "espíritu de la tierra" progresa, la pregunta inmediata más urgente es ésta: ¿cuál es el instrumento que ha permitido el desarrollo del mundo, según el punto de vista de la temporalidad? La respuesta parece muy clara. Han sido la ciencia y la técnica, de tal modo que la clasificación de los países, de acuerdo con las categorías infradesarrolladas (*sousdéveloppé*) y desarrollado (*développé*) dice mucho más de lo que normalmente dice una clasificación económica.

Hablando ahora en términos generales, "*sousdéveloppé*" quiere decir *en el seno* de la ambigüedad, "*développé*", que *está saliendo* de la ambigüedad y progresa en la trivialización. Después precisaré una tercera categoría que es propiamente la referible a la ambigüedad. Ahora, en principio, me referiré a estas dos.

Con el bienestar para todos, las diferencias de clases disminuyen hasta el punto de que el otro que padece o goza no plantea el problema de la justificación moral del bienestar. En este caso, las fuentes de la ambigüedad no son fundamentalmente sociales, sino sólo fisiológicas e intelectuales. Es decir, sólo los enfermos o las inteligencias cuya satisfacción procede de su propia superioridad subsistirán en el drama de lo ambiguo.

De aquí, sin duda, la paganización que se nota en los grupos *développés*. Siempre que se pierde ambigüedad se vuelve, en la medida posible, al paganismo.

De aquí también que abunden los intelectuales que se sientan atraídos por la religión y que se haga cada vez más claro un hecho insólito: que en Europa la religión tiende a adquirir el carácter de la doble verdad; es decir, su forma ambigua menos dramática.

El punto de partida para explicar la primacía de la contraposición desarrollado-subdesarrollado, está en el hecho de *la toma de conciencia de la posibilidad técnica de transformar los sectores subdesarrollados*.

Hasta ahora en el mundo ambiguo, orientado según el cristianismo, las soluciones propuestas para corregir las desigualdades económicas eran morales. Pero la moral ambigua ha fracasado. En el ámbito de esta moral, el pobre es digno de lástima y objeto preferente

de las obligaciones morales del rico, pero todo intento de solución general está condenado al fracaso por el propio espíritu de la moral ambigua. El punto de vista de Marx, el único pragmático, resultó en exceso condicionado por los prejuicios metafísicos de la época y la persona o los grupos definidos por supuestas contraposiciones dialécticas nublaron la visión de los problemas estrictamente técnicos y estructurales dentro de la sociedad capitalista. La sociedad capitalista tenía necesidad de tomar conciencia, desde sus propios supuestos, de la facilidad y de las ventajas que derivan de apresurar el desarrollo de ciertas regiones. Precisamente porque ésta no es una idea moral, ni metafísica, ni nacionalista, sino fundamentalmente económica y niveladora por exigencias de la evolución de la economía europea, es la idea desde la cual se puede observar mejor el proceso de la ambigüedad.

Una región subdesarrollada económicamente se caracteriza, en función de lo que ahora nos interesa, por:

- a) Perturbar el conjunto de las economías desarrolladas a las que pertenece, si es este el caso.
- b) Ofrecer un mercado potencial muy flexible.
- c) Poseer una estructura social arcaica o rebasada.
- d) Mantener en el estadio de la productividad con preferencia al del consumo.

La condición a) y la condición b) exigen esclarecerse.

En principio hay regiones subdesarrolladas que no están dentro de una región económica más amplia cuyas condiciones sean de desarrollo. Así ocurre con la mayoría de los países del próximo Oriente. En estos casos el problema ofrece caracteres especiales, ya que recién salidos del colonialismo político, aunque no del económico, tan sólo una minoría educada en Europa o que ha sufrido a fondo el impacto cultural europeo, vive la ambigüedad problemática. Por lo común, se trata de países que tienen aún que pasar por la ambigüedad dramática y cierta crítica a la ambigüedad, a medida que posean una clase culta, relativamente libre, que cree sus propios problemas histórico-culturales y religiosos. Precisamente el peligro que desde estos países amenaza a Europa está en que han de llegar a la plenitud de la ambigüedad cuando el europeo la haya rebasado, al menos en el sentido que aquí doy a la palabra.

El tipo de subdesarrollo que fundamentalmente me preocupa es el de España, Turquía, Grecia, Italia en parte, etc... Ahora bien, estas regiones, precisamente por responder plenamente a la condición a) se escapan en parte a las otras condiciones. La nota que mejor define su

situación es precisamente la de *perturbar una región económica desarrollada*. Tal es el caso concreto de España dentro del sistema europeo. En relación con la primacía de esta característica está el hecho de que las demás no tengan la contundencia que adquieren en países incluidos en regiones económicas plenamente subdesarrolladas. Aparece, de este modo, una tercera categoría, la de los países *casi desarrollados o semidesarrollados*, que ocupan un lugar intermedio entre los subdesarrollados y los desarrollados.

Los países semidesarrollados se caracterizan, según esto, por las siguientes notas:

- a) Perturbar una región económica en la que están incluidos.
- b) Ofrecer un mercado potencial condicionado por la propia productividad del país.
- c) Poseer una estructura social en transición.
- d) Mantenerse en el estadio de la productividad en preferencia al del consumo.

Partiendo de la clasificación triple en regiones subsemi y desarrolladas se configura con mayor precisión algo que habíamos dicho anteriormente, a saber:

—que a cierto nivel cultural no hay ambigüedad sino simplemente escisión o duplicidad.

A un practicante de la región mahometana, en un país sumamente atrasado, no se le plantean los problemas típicos del hombre ambiguo. La ambigüedad pertenece, casi de modo exclusivo, a la órbita cultural cristiana y a los países semidesarrollados. En estos países, la minoría directora ha heredado la moral de la ambigüedad y tiene conciencia dramática de que la ambigüedad es un modo arcaico de estar en el mundo. El drama propio de la ambigüedad quizás sólo se viva por algunos, pero la ambigüedad, como inadaptación al nivel de los tiempos, es una dificultad que caracteriza la conducta de la mayoría de los que viven en países semidesarrollados. Por otra parte, la ambigüedad, no como drama, sino como manera trivializada de vivir, se da también en el semidesarrollo.

En las regiones semidesarrolladas europeas se da pues:

- a) La ambigüedad como drama.
- b) La ambigüedad como connaturalidad.
- c) La conciencia de la inicial salida de la ambigüedad.

Claro está que nada de lo que he dicho quiere decir que la ambigüedad esté excluida de los países sub y desarrollados. En los primeros, la ambigüedad es propia de las élites educadas en Occidente, o al modo occidental, como los jóvenes turcos o ciertas minorías de la India hoy. Quizás baste indicar que el nacionalismo es la expresión político-cultural en la que la ambigüedad mejor se ha manifestado. En los países desarrollados la ambigüedad subsiste con fuerza, pero en general, sin dramatismos, sólo como trivialización según pide el nuevo cristianismo. A este respecto, mi opinión puede formularse así:

en los países desarrollados la ambigüedad dramática subsiste casi exclusivamente como fenómeno estético y fuente de vivencias estéticas.

Este hecho es paralelo e inseparable de otro:

que, en Occidente, la religión en cuanto manifestación o epifenómeno de un fundamento cósmico tiende a vivirse y valorarse como un fenómeno puramente estético.

Puede ponerse en conexión con las dos afirmaciones anteriores esta otra:

que los literatos europeos tienden cada vez más a utilizar el catolicismo y la personalidad católica como tema, porque nutre de ambigüedad dramática.

Conviene aclarar, antes de continuar, que cuando me refiero en términos generales a la ambigüedad, lo hago pensando principalmente en la ambigüedad en cuanto fundamento y explicación de estructuras y comportamientos psicosociales. La ambigüedad en cuanto fundamento de toda conciencia religiosa tiene un futuro difícil de prever. En términos generales, el porvenir de la ambigüedad está, en este sentido, en conexión con el porvenir del cristianismo.

Aunque es posible que el proceso de trivialización se detenga, cabe pensar, como hemos dicho, que la religiosidad no implique necesariamente la dramatización de lo "otro absoluto", y que aparezca una religiosidad en el mundo, exenta de la tensión de la ambigüedad.

Pero volvamos a algo que había anunciado como objeto de un comentario mayor; me refiero a aquella condición según la cual los países semi o subdesarrollados tienden a mantenerse en el estadio de la productividad con preferencia al del consumo. Dicho en otros

términos: que no han rebasado la fase del capitalismo definida por el empresario como agente de productividad y por un consumidor constantemente insatisfecho.

El siglo XIX europeo se caracteriza, en los países más desarrollados, por un aumento continuo de la productividad, que implica a su vez, la aparición de masas de consumidores que aumentan continuamente de nivel de vida y por consiguiente de nivel moral y cultural. La expansión económica, producida fundamentalmente según la categoría "producción" originó el "proletariado", es decir, el pobre consciente de su condición de víctima de la productividad. El pobre aparece como un consumidor condenado a la insatisfacción, aunque consciente de su participación esencial en la producción. La peculiar tensión moral, religiosa y de grupo social, entre el pobre en cuanto instrumento de producción inexcusable y el pobre, en consumidor insatisfecho, cuanto que no puede gozar de aquello que contribuye esencialmente a producir, provocó en el ámbito de la ambigüedad cristiana una perturbación inmensa.

Nadie dejó de valorar el hecho desde categorías propias de la moral cristiana y la conclusión fué que era un hecho injusto. La Iglesia católica, los socialistas y los anarquistas coincidieron en la repulsa unánime. Nadie propuso que se volviera a la esclavitud o al sistema feudal. El resultado fué un aumento de la ambigüedad moral; se vivían categorías económicas que la moral vigente condenaba.

La moral de la ambigüedad no se había encontrado nunca en esta situación. Por primera vez los principios morales y las soluciones morales del cristianismo resultaban ineficaces, no por razones teológicas o filosóficas, sino por la experiencia de la mala organización económica y social. Este hecho, a mi juicio decisivo, provocó la consciencia generalizada de la ambigüedad e inició la salida de la ambigüedad.

El mejor ejemplo es el romanticismo. El romanticismo es la inicial expresión estética de la inquietud de la ambigüedad. Walter Scott, lo mismo que Víctor Hugo, coinciden en que la moral cristiana es la solución y los dos tienen miedo de un fallo ante los hechos y se escapan. La consciencia histórica es, psicológicamente, miedo a la ambigüedad y por consiguiente honradez. Desde este punto de vista en todo historiador —novelista o no— hay, en principio, un hombre honrado.

El proceso económico pasa de la productividad, en cuanto factor esencial, al consumo. El hombre en cuanto instrumento de producción participa en la consumición de lo que produce desde el plano del consumidor satisfecho.

Por consecuencia, se inicia la desaparición del proletariado y del concepto tradicional de clase. Es un proceso sumamente moderno, pero ya evidente en ciertos países, como Suecia, Norteamérica e Inglaterra. El consumidor satisfecho dispone de un alto nivel de vida y ha perdido la conciencia de la ambigüedad metafísica. En filosofía, en política, en literatura, el consumidor satisfecho en una sociedad nacionalizada no produce ambigüedad dramática.

Las regiones semidesarrolladas están dentro de un área económica desarrollada según *dos* posibles modelos:

- a) Regiones que no poseen una estructura política internacionalmente autónoma.
- b) Regiones que coinciden con Estados soberanos.

En la primera clase están regiones como Sicilia, parte de Andalucía y el sudeste español, etc... Aunque los problemas técnicos son diferentes, las cuestiones fundamentales son las mismas que afectan a las regiones de la segunda clase, con las diferencias propias del diferente volumen económico.

Paul Romus da los siguientes siete principios en los que se inspira la política regional italiana para las regiones que nosotros llamamos semidesarrolladas (9).

- 1.º Necesidad absoluta, en un Estado políticamente unificado, de llegar a un cierto equilibrio económico entre las regiones que lo forman.
- 2.º Elevar el nivel de vida de una población que tiene uno de los más bajos de Europa.
- 3.º Mejorar las condiciones de empleo en una región que padece desocupación estructural.
- 4.º Recurrir, para satisfacer estos tres objetivos, a inversiones masivas a corto plazo orientadas hacia la infraestructura, es decir, a equipar la región: Obras públicas, carreteras, puentes, servicios públicos.
- 5.º Transformación de la estructura agrícola por medio de la redistribución de las tierras y la mejora del medio natural; abonos, riegos, canales, pantanos.
- 6.º Mejora del elemento humano por la desaparición del analfabetismo, construcción de escuelas, formación profesional, vulgarización de técnicas productivas.
- 7.º Industrialización progresiva de la región.

(9) PAUL ROMUS, *Expansion économique regionale et communauté européenne*, Leyde, 1958.

Todas estas condiciones, que Romus atribuye a un Estado políticamente unificado, son atribuibles, en general, a las regiones semidesarrolladas europeas. Para Europa, en cuanto complejo político y económico, con cierto número de instituciones comunes, es también inexcusable llegar a un equilibrio económico entre las regiones que la integran. La presencia de zonas semidesarrolladas en el seno de una región económicamente desarrollada es perturbadora. Por un proceso inexorable, propio de la mecánica de la expansión económica y por exigencia de la nueva concepción político-económica europea, se procura la transformación rápida de la región semidesarrollada. Los objetivos de la transformación coinciden en general con los enumerados.

Ahora bien, sacar a un país de la condición de semidesarrollado es sacarle de la ambigüedad, pues la ambigüedad exige:

Predominio de prejuicios y sentido mágico de la vida.

Profundas diferencias de clase.

Mayorías sin bienestar.

Cultura arcaizante y ucronía respecto del área desarrollada.

El problema se plantea en términos culturales equivalentes, tanto para el ámbito europeo como para las regiones semidesarrolladas en países políticamente soberanos. En uno y en otro caso se da la misma contradicción: Hay un grupo culto, de nivel de vida superior, que trabaja por sacar a la región semidesarrollada de su condición de tal, pero que está limitado por sus actitudes, costumbres y concepción del mundo.

Es incuestionable que los europeos se sienten atraídos por los pueblos castellanos, la amargura vital de los grupos semi esclavizados en Andalucía y, en términos generales, por la "vitalidad" de lo español. A los grupos dirigentes españoles les ocurre lo mismo, con la diferencia de que éstos últimos elevan el semidesarrollo a categorías vitales y filosóficas o políticas y surgen libros como el "idearium Español", de Ganivet, y la "Vida de D. Quijote y Sancho" y otros así, que coinciden con la interpretación cinematográfica de lo español de Hemingway...

La elementalidad, propia de los países semidesarrollados, es la que toleran las elites de nivel de vida alto. Es una elementalidad con vías de comunicación aceptables y orden público. La elementalidad de los países subdesarrollados excede a la sensibilidad del europeo culto.

Por último, es probable, por no decir seguro, que lean este libro

lectores en su inmensa mayoría católicos. También es probable que consideren con indignación su tesis principal, que el desarrollo supone un nuevo cristianismo descosmificado con la ambigüedad trivializada. Conviene recordar, previniendo esta contingencia, que un cristianismo trivializado tiene tanta importancia histórica y tantas posibilidades como el cristianismo cosmificado, prácticamente incomprensible para las masas occidentales.