

Imaginario, malestar y sentido

Ricardo Sanmartín Arce

“Todos los que vivimos, ya lo veo,
no somos más que productos del sueño”¹.

“Somos del mismo material
del que están hechos los sueños, y nuestra pequeña vida
está rodeada del sueño”².

“Todos sueñan lo que son
aunque ninguno lo entiende

¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
[...] toda la vida es sueño”³.

“Todo lo que era ya no es; todo lo que será aún no lo es.
No busquemos en otro lado el secreto de nuestros males”
(Alfred de Musset).

Si pudiéramos repasar la variedad histórica de formas de organización social, de sistemas de legitimación y de normas reguladoras de la vida encontraríamos en ellas, sin duda, tipos distintos de algo similar a lo que hoy en día llamamos *corrupción*. El término resuena en el presente con una insistencia abrumadora y, tanto lo que refiere, como su excesiva presencia, son indicadores de lo que podríamos llamar “salud” de nuestra sociedad. Me refiero, claro está, a su mala salud.

La denuncia contra la corrupción contiene dos razones destacables: la perversión de la corrupción y su cuantía. No es que antaño no la hubiese, sino que, dados los cambios de la democracia, ahora resultan más visibles y golpean la nueva conciencia que reacciona indignada frente algo que pudo llegar a entenderse como un lubricante de la interacción, una manera sobreentendida de hacer las cosas. Su peso se siente más al sumarse a los efectos de la crisis económica y los de los graves conflictos internacionales. En 2013, al tratar Julio Iglesias de Ussel sobre “El malestar social en

1 Sófocles, 2010 (450 a. C.): Ajax. Madrid, Gredos.

2 Shakespeare, W. 1611: La Tempestad, acto 4, escena 1. “We are such stuff /As dreams are made on, and our little life / Is rounded with a sleep”.

3 Calderón de la Barca, P. 1635: La vida es sueño. Madrid, Cátedra.

España”, analizaba con amplitud las razones del malestar destacando, entre otros casos y autores, la precisión que aportó Tocqueville, pues “detectó que el malestar, la crisis y la revolución no están asociados a la pobreza o a la escasez, sino con la interrupción del bienestar. Su fino análisis [...] describe [...] cómo no es con la prosperidad sino con la quiebra de las expectativas cuando se desencadena el descontento público [...] “Cabe decir que a los franceses les pareció más insoportable su posición cuanto mejor era”⁴. Si Tocqueville interpretó así su observación ya en 1856⁵, y también hoy en día podemos observar algo muy parecido, no solo por parte de sociólogos y antropólogos, sino por parte de la gente en general, podemos entender que se trata de un tipo de reacción cuya comprensión nos pide contemplar la amplitud del tiempo, la recurrencia, no ya de la corrupción como tal, sino del significado de esa asombrosa unión entre prosperidad y quiebra de expectativas, sobre todo en el marco de nuestro estilo cultural de existencia en Occidente. La corrupción es, sin duda, un síntoma, y añade su propia carga semántica al malestar, pero aquello que el malestar expresa permite detectar procesos humanos más básicos. La Economía, la Sociología, el Derecho, la Política y la Filosofía ya han señalado muchos de ellos. Recordemos las sesiones de esta misma Academia en las que Miguel Herrero expuso su densa y original reflexión “Hacia el derecho entrañable”, o la exposición de Adela Cortina sobre “La cuestión de los animales: persona y derecho”, ambas en 2014. Con la memoria aun viva de sus reflexiones, quisiera contemplar otras posibles razones desde el punto de vista cultural.

No soy capaz de entender todos los factores que intervienen en el proceso, pero creo que la mirada artesanal de la Antropología también debe contribuir a esclarecer los problemas con la ampliación del contexto, su observación y comparación. Si orientamos la atención hacia el más amplio horizonte histórico de los procesos en los que se gesta la transformación cultural -que no percibimos mientras se produce- y si, al observar, somos capaces de sostener la referencia a las distintas calidades humanas encarnadas en las imágenes culturales que la época tensa, esto es, si proyectamos una mirada tan comparativa como crítica a la vez, quizá sea posible reconocer formas todavía inacabadas, pero sin duda relevantes para un diagnóstico del malestar que a todos nos embarga. Este mismo carácter compartido de un malestar tan poliédrico nos indica su naturaleza ambiental, envolvente. Ciertamente es que muchos de sus factores son claros y concretos: desde la crisis económica y el desencanto de las viejas aspiraciones del Estado del Bienestar, la quiebra del contrato social y del progreso que sufre nuestra mejor juventud, su dificultad para planificar el futuro familiar, hasta

4 Iglesias de Ussel, J. 2013: El malestar social en España, Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, p. 600.

5 Tocqueville, A. 1982: El Antiguo Régimen y la Revolución, (e.o. 1856) 2 vols., Alianza editorial, Madrid.

las crisis migratorias y de refugiados, la creciente desigualdad o la desesperanza ante la inmovilidad del modelo productivo. Todo ello contribuye. Pero todo acontece en una época de gran avance tecnológico, de paz duradera en el ámbito occidental, de expansión de la democracia (aun contando con limitaciones ya antiguas) y de la esperanza de vida. Como Norberg o Serres⁶ reconocen, entre otros muchos observadores del presente, nunca el mundo ha vivido una época mejor que la actual, tanto en términos de paz como de progreso científico y sanitario. No trato de contrastar índices de producción económica y de felicidad, sino constatar esa paradójica tensión entre abundancia e insatisfacción, desarrollo y desorientación, éxito científico y banalidad humana, peligros ecológicos e inacción política internacional. Quizá por ello a muchos les parece que la historia se les va de las manos, a la vez que nadie logra concretar razones suficientes para explicar ese destino. En todos los cambios rápidos, hondos y generales, cunde la sensación de confusión, pero el mero hecho de ser algo característico de tales procesos no supone haberlo comprendido.

No menos relevante resulta que la transformación se produzca sin sentirla mientras se gesta. Parece que solo empezamos a percibirla más tarde, tras sus paradójicos efectos. Sumidos en la niebla que nos nubla, no tenemos instrumentos eficaces para medir lo que no vemos, aunque sintamos su agobiante envoltura. De ahí que las ciencias sociales tengan que construir categorías acordes con la naturaleza envolvente del fenómeno para lograr entenderlo. Se nos presenta como inercia, como tendencia, como objetivación colectiva que legitima su implícita verdad, y acaba alcanzándonos con sus insospechados efectos por más deprisa que nos movamos gracias a las nuevas tecnologías. Se hace perentorio su análisis cuando la suma de un incontable número de acciones nos contiene a todos como un ambiente en el que nos vemos sumergidos sin haberlo pretendido. Innumerables acciones cotidianas ya han sido realizadas y, en tanto que hechos acontecidos, no quedan ante nuestra atención como objetos observables, sino solo sus efectos. De ahí que los nuevos analistas, como Byung-Chul Han, no solo usen categorías ambientales⁷ para describir la inmersión envolvente en la nueva cultura, sino también conexiones inespaciales, redes sin eslabones de contacto, sino fundadas en la resonancia formal entre problemas similares de ámbitos de experiencia diferentes, como la burocracia administrativa y empresarial y las nuevas enfermedades psicosomáticas⁸. Se trata de un tipo de observación cualitativa que recuerda a lo que, de modo cuantitativo, se

6 Véanse Norberg, J. 2016: *Ten Reasons to Look Forward to the Future*, Oneworld Publications, y Serres, M. 2016: *Darwin, Bonaparte et le Samaritain*, de. Le Pommier.

7 Han, B-C. 2014: *Psicopolítica*. Barcelona, Herder, p. 68.

8 Han, B-C. 2016: *Topología de la violencia*. Barcelona, Herder, pp. 110-111.

busca con los *Big Data*. Para los nuevos analistas, esta observación de datos cualitativos a gran escala comparativa, se proyecta específicamente sobre campos de experiencia de distinta naturaleza (economía, arte, salud, política, sensualidad...) para detectar la ubicuidad cultural de figuras similares en el imaginario colectivo y mostrar su coherencia y armonía en el gran sistema cultural de la época. No es distinto el ejercicio que Miguel Herrero realizaba en su intervención ya citada de 2014 al unir en su reflexión sobre el derecho entrañable experiencias y observaciones provenientes tanto de los derechos sobre el espacio y el territorio, como sobre la lengua, el hogar o los animales de compañía.

Por su parte, los actores sociales, para computarizar y conectar los múltiples datos de la moderna complejidad han ido ampliando su viejo ambiente analógico con otro cada día más digital. Se trata de un nuevo mundo que exige una atención diferente, pendiente de un orden riguroso de múltiples pasos discretos. Los medios se han multiplicado como enormes laberintos que facilitan la nueva precisión de infinitas máquinas carentes de conciencia, pero necesarias para gestionar la creciente complejidad de una vida globalizada. Cada día son más valorados no solo los resultados prácticos de la tecnología y la organización burocrática, sino también los nuevos modos de atención que ellas demandan. Ese crecimiento de la alerta requerido por el trabajo, la legislación, el uso de móviles y ordenadores, de aplicaciones informáticas y algoritmos de todo tipo en cualquier ámbito de nuestra experiencia, no solo nos tensa y consume nuestra energía. También nos acostumbra a centrar la atención sobre un horizonte de inmediatez que no deja tiempo suficiente para otro tipo de atención capaz de abrirse receptivamente hacia hechos de otra duración y cualidad. De hecho, las nuevas tecnologías descargan nuestra mente de tareas mecánicas y nos liberan de un tiempo cuantificable, pero, habiendo ya creado ese tenso estilo de atención, la liberación mecánica del tiempo se emplea para aumentar la ejecución de un mismo tipo de tarea por unidad de tiempo, con la sanción positiva del incremento de la productividad. No solo ocupan nuestro horario, sino que, además, nos entrenan en un modo específico de atención y nos dejan ante otros sin ocasión siquiera para tener de ellos alguna experiencia. Como toda especialización, nos prepara para unos cometidos e incapacita a la vez para otros. No es fácil evitar esa suma de efectos contradictorios, pero, al menos, debiéramos darnos cuenta, y así, con esa percepción más realista, tratar de conservar la flexibilidad de la inversión de las energías que empleamos en adaptarnos al mundo que vamos creando.

Este nuevo mundo que creamos sin darnos cuenta, ha sido contemplado, escrutado y calificado por un sinnúmero de autores desde hace ya muchos años, y tampoco sus textos han logrado una reacción suficiente que venza al malestar. Esta

aparente inutilidad de la crítica se convierte en un dato adicional para etnografiar nuestro tiempo. Calificarlo como *posmoderno*, como un mundo *líquido*, como la era *digital*, como una sociedad *global*, del *cansancio*, del *rendimiento*, de la *transparencia*, *posinmunológica* y *positiva*, como han hecho, entre otros, Bauman, Sennet, Sloterdijk, Safranski, Byung-Chul Han o Harari, indica la sincera preocupación de los intelectuales por cumplir con la tarea de escrutinio y diagnóstico que la sociedad les asigna, pero, como este último señala, “aunque algunos expertos están familiarizados con los avances en un ámbito determinado, sea este la inteligencia artificial, la nanotecnología, los datos masivos (*big data*) o la genética, nadie es un experto en todos ellos. Por lo tanto, nadie es realmente capaz de conectar todos los puntos y ver la imagen entera [...] y nadie tiene ninguna pista de hacia dónde nos dirigimos con tanta precipitación. Puesto que ya nadie entiende el sistema, nadie puede detenerlo”⁹.

En realidad, nunca tuvo nadie “el sistema” en la cabeza. Como la anterior obra¹⁰ de Harari constataba, la evolución y la historia humana no se han producido siguiendo un plan prefijado por los grupos humanos. Hemos llegado hasta el presente sin que nadie se propusiera este resultado. Lo que los seres humanos se han propuesto siempre han sido metas menos ambiciosas, distintas en la planificación a lo finalmente alcanzado. Hasta las mismas nociones de *época* y *mundo* son radicalmente diferentes ayer, hoy y lo serán también mañana. Según Álvarez Munárriz, el mayor logro evolutivo fue crear la autoconsciencia, como “factor que permite la sustitución de la evolución biológica sometida a las leyes de la selección natural por la evolución cultural dirigida y orientada por el yo consciente. Lo que nos hace más humanos es el hecho de poder hacernos autoconcientes, reflexionar sobre nuestros sentimientos y describirlos, tomar decisiones y modificar profundamente nuestra conducta emocional”¹¹. Con todo, es pronto para saber si esa sustitución efectivamente sustituye o si solo colabora en una dirección que desconocemos. Por otra parte, aun coincidiendo con el autor en el peso de la autoconsciencia, conviene recordar que la gente todavía no tiene en mente la globalidad del gran ecosistema como para dirigir y orientar conscientemente la historia. Así es como incidimos, sin desearlo, en el cambio climático. Sigue, pues, siendo realista el comentario de Lévi-Strauss a la vieja afirmación de Marx sobre el carácter colectivo e inconsciente del proceso histórico: “los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen”¹². Esto no

9 Harari, Y.N. 2016: *Homo Deus*. Breve historia del mañana. Barcelona, Debate, p. 64.

10 Harari, Y.N. 2015: *Sapiens*. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad. Barcelona, Debate.

11 Álvarez Munárriz, L. 2015: *Categorías clave de la Antropología*. Sevilla, Signatura Demos, p. 83.

12 Lévi-Strauss, C. 1968: *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, p. 24. La formulación de Marx era “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el

significa que hayan fallado los intelectuales en su escrutinio y diagnóstico por las limitaciones de su especialización. Sin duda, todos aciertan en gran medida. Es más, probablemente nunca antes de este tan breve tiempo, entre los dos siglos, pudo nadie plantearse un problema social a tan gran escala global.

Quizá no podamos abarcar cuanto nos sobrepasa, y solo quepa mantener abierto el diálogo con la circunstancia que vamos descubriendo a medida que percibimos los resultados de nuestras acciones. Como las ciencias sociales han de mirar a los hechos para fundar sus reflexiones, quizá se ha dado por sentado que los hechos ya han ocurrido, son cosa hecha que se examina *ex post facto*. Pero esa mirada se vuelve borrosa cuando intenta abarcar “el sistema” que, como recordaba Adorno, no es un hecho¹³. Además, a nuestras ciencias les cuesta ver entre los hechos aquellos que - como decía Nietzsche¹⁴ - todavía no han culminado, los que aun siguen en marcha, haciéndose en una más larga historia; o los hechos perdidos, los que se desvanecieron en los cambios de la historia, aquellos cuya manera de estar presentes es ya solo el hueco de su ausencia, es decir, todo cuanto falta.

Cierto es que la comparación puede detectar gran parte de lo que falta, pero su ejercicio varía según la dirección de la imaginación en una u otra comparación. Quizá, en vez de buscar la causa en los hechos, sea más fértil proponer críticamente, como razón, algo ausente, aquello que falta y que por eso no vemos. Claro está que, imaginar bien *el sistema*, vislumbrar de qué está preñado todavía nuestro mundo posmoderno, averiguar qué se perdió en su lenta gestación o qué sea lo que falta, nunca podremos precisarlo con el rigor que la ciencia nos pide. No obstante, siendo tan premiosa la demanda, puede valer la pena arriesgarse y pensar más allá de los datos que siempre hemos tenido. Reconocía J. Iglesias de Ussel que si bien en estos casos “la posibilidad de interpretaciones desacertadas aumenta [...] se trata de dos caras de la misma realidad y, por tanto, juntas [...] el dibujo se completa; y seguramente arrojaría más luz sobre la dinámica social comprender lo que no ha llegado a acontecer, que el análisis de los hechos reales”¹⁵. Por eso también, quizá, no han sido eficaces los aciertos de tantos intelectuales a quienes debemos la luz con la que pensamos la historia de nuestro tiempo, pues no supimos mirar hacia donde ellos apuntaban, no supimos salir del sistema en el que vivimos sumergidos, porque para mirar desde fuera de él y ver lo que ellos interpretaban tenemos que perder parte de la

pasado”, en *El Dieciocho Brumario* de Luis Bonaparte (1851), en Marx, C. y F. Engels, 1981: Obras escogidas en tres tomos. de. Progreso, Moscú, Tomo I, pp. 404-498.

13 Adorno, T.W. , Popper, K. y otros, 1973: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, p. 20.

14 Nietzsche, F. 2011 (1882): *La gaya ciencia*, Madrid, Gredos, nº 125.

15 Iglesias de Ussel, J. Op. cit. p. 613.

seguridad que ese abrazo envolvente del sistema nos proporciona. Como decía Gebser, “aceptar lo nuevo, dejar que se manifieste, siempre provoca una fuerte resistencia, puesto que exige la superación de lo tradicional, de lo adquirido y de lo asegurado con esfuerzo. Esto es equivalente al dolor, al sufrimiento, a la lucha, a la inseguridad [...] la sensación de amenaza que surge de la imposibilidad de comprender, ya que aún se está demasiado arraigado en la vieja estructura de conciencia”¹⁶, y esta solo se supera y cambia “al precio de la renuncia, la negación o la supresión de estructuras de conciencia previas. Ahora bien [...] hemos de ganar la nueva estructura integral, sin perder por ello las formas eficientes de las estructuras anteriores”¹⁷. Antes que Gebser, ya reflexionó Ortega sobre esa modalidad radical que toma la existencia cuando usamos como categoría de la historia la idea de crisis: “La confusión va aneja a toda época de crisis. Porque, en definitiva, eso que se llama 'crisis' no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas a vivir prendido y apoyado en otras. El tránsito consiste, pues, en dos rudas operaciones: una, desprenderse de aquella ubre que amamantaba nuestra vida -no se olvide que nuestra vida vive siempre *de* una interpretación del Universo- y otra, disponer su mente para agarrarse a la nueva ubre, esto es, irse habituando a otra perspectiva vital, a ver otras cosas y atenerse a ellas”¹⁸. Y el tránsito resulta crítico y problemático tanto por la pérdida como por el inacabado logro del nuevo atenimiento. “Algo me es problema no porque ignore su ser [...] sino cuando busco en mi y no sé cuál es mi auténtica actitud con respecto a ello, cuando entre mis pensamientos sobre ello no sé cuál es rigurosamente el mío, el que de verdad creo [...] Y viceversa, *solución de un problema* no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan solo estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema [...] saber cuál es, entre las muchas ideas que puede pensar, la que constituye su creencia auténtica”¹⁹. La clave de la crisis, pues, reside en la autenticidad o no de la creencia.

Abundancia y malestar, ciencia y banalidad, peligro e inacción son, sin duda, pares chocantes que detectamos incluso a gran escala. ¿Cómo es que tantos nos hemos equivocado? Aunque, tras observar el Islam en 1968, el antropólogo C. Geertz destacó “las poderosas fuerzas antimodernas que están también contenidas en el escriturismo en su vertiente fundamentalista”²⁰, nadie previó el atentado a las Torres Gemelas, la expansión del terrorismo con el inicio del siglo XXI, ni la crisis

16 Gebser, J. 2011(1949-1953): Origen y presente. Girona, Ed. Atalanta, p. 72.

17 Ibid. p. 428.

18 Ortega y Gasset, J. 1994 (1933): En torno a Galileo (Esquema de las crisis), Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, p. 76.

19 Ibid. pp. 109-111.

20 Geertz, C. 1968: Observando el Islam. Barcelona, Paidós, p. 112.

económica, ni la Primavera Árabe, tampoco el Brexit, ni los resultados del referéndum italiano o del colombiano, o la elección norteamericana de D. Trump. Si vivimos “en el mejor de los mundos” -o en el menos malo de los que han sido- ¿cómo es que crece el desencanto, la desafección política o los extremismos? ¿qué expectativas se han roto tras alcanzar “el mejor de los mundos”? ¿o es que solo se han roto fantasías irreales?. Ortega, a quien tanto desasosegaba el futuro, nos remitía a la historia, a todas las épocas anteriores, para poder entender la propia que en aquellas se entrañaba. Pero ocurre que no solo, como él decía, la grave desorientación actual obedece a la ignorancia de las últimas generaciones sobre la historia, sino también a que los nuevos hechos desvelan cualidades desconocidas del pasado que creíamos saber. Volvemos una y otra vez a la historia porque el futuro, a medida que se va convirtiendo en presente, nos oscurece la historia que creíamos conocida.

Harari comenta repetidamente en sus obras, junto con el destacado papel de la ciencia y la tecnología, algo muy estudiado por la Antropología desde el siglo XIX: la eficacia de los mitos, la fuerza creadora de la ficción, la capacidad de la imaginación para idear relatos tan fascinantes que atrapen la atención al descubrir un orden compartible más allá de la experiencia individual de cada miembro del grupo social. Lo que olvida en sus textos es algo que saben muy bien las empresas de publicidad. No cabe idear cualquier cosa si queremos que sea eficaz. “Aconteció que los mitos son más fuertes de lo que nadie podía haber imaginado. Cuando la revolución agrícola abrió oportunidades para la creación de ciudades atestadas e imperios poderosos, la gente inventó relatos acerca de grandes dioses, patrias y sociedades anónimas para proporcionar los vínculos sociales necesarios. Aunque la evolución humana seguía arrastrándose a su paso usual de caracol, la imaginación humana construía asombrosas redes de cooperación en masa, distintas a cualesquiera otras que se hubieran visto en la Tierra”²¹. Por supuesto que, cuando esos relatos pierden credibilidad, como bien saben en el mercado de valores, esa fuerza se desvanece. Pero ni el alza en la cotización, ni su descalabro en una crisis o el malestar social se fundan en cualquier ficción o pérdida. El campo de la imaginación parece ilimitado, pero su uso no lo es. La credibilidad tiene también sus condiciones de existencia. Incluso las mentiras cuentan con la verdad, pues para resultar creíbles, y con ello resultar eficaces, han de ser verosímiles.

Cuando R. Needham señaló que “hacemos muy bien al asumir los hechos sociales, [matizó que] no podemos, sin embargo, entenderlos todavía de un modo satisfactorio a menos que logremos relacionarlos con los poderes humanos que los

21 Harari, Y.N. 2015, op. cit. p. 122.

generaron; y no es posible hacerlo mientras no hayamos identificado las capacidades, proclividades y constricciones que constituyen de un modo universal la naturaleza humana”²². Needham, y con él toda la Antropología simbólico-semántica -la que funda su fuerza heurística en la observación de la eficacia del significado cultural de la acción- no se refiere solo como *Caracteres Primordiales de la Naturaleza Humana* a los factores primarios: contrastes y polaridades con que opera nuestra mente para articular la experiencia, el uso simbólico de colores, números y sonidos en múltiples relaciones cambiantes según cada grupo humano y “que no son conscientemente seleccionados o fabricados; esto es, son independientes de la voluntad”²³. Needham, partiendo de esa base tan primaria, prefiere centrar su observación en las *imágenes* que resultan de tan complejas combinaciones, y que la historia consolida con el esfuerzo colectivo para asumir y compartir la experiencia, esto es, imágenes que solo toman cuerpo al evaluar su calidad como guía de la existencia. En la medida en que son fruto de la experiencia social en el tiempo, integran valor moral. Las *imágenes culturales*, por tanto, no son conceptos, si no figuraciones imprecisables, borrosas, de compleja composición (factores primarios, memoria, datos sensitivos, ideas, valores, etc), variables en el tiempo y en el espacio social, que conservan un aire de familia, pero que son capaces de darnos noticia de aquello que incide en la supervivencia. La imagen no es *big data* que visibilice efectos colectivos, sino narración que encierra tiempo, historia y valor motivadoras de acción. De ahí que podamos comparar entre épocas y grupos diferentes pues, como nos recuerda el autor, “los factores acrecen en torno a un tema de interés o preocupación, si bien es primero el tema que concierne y posterior la imagen sobre el mismo. [...] Lo concernido es el rasgo definitivamente constante de la institución y también el tema que confiere un significado ajustado a los rasgos [aunque...]la síntesis puede ser [...] tan primaria como lo son los factores que la integran. En otras palabras, la imagen [...] es autónoma y puede concebirse como un arquetipo de la imaginación inconsciente”²⁴.

No sorprende que Needham fuese criticado por no considerar suficientemente el valor de la experiencia en la configuración de la imagen. Needham prefirió centrarse en los caracteres universales de la imaginación frente a su concreción etnográfica, mas al hacerlo no destacó algo que, como antropólogo veía más obvio: que es en el diálogo del creador con los efectos de su creación donde cada grupo humano, usando una escala moral de preferencias, corrige las creaciones de la imaginación, y así, con el tiempo, va objetivando la síntesis de cada imagen en la cultura. Por eso, también, los mitos se versionan, cambian sutilmente y se adaptan a épocas y contextos sociales

22 Needham, R. 1978: *Primordial Characters*, The University Press of Virginia, p. 8.

23 *Ibid*, p. 17.

24 *Ibid*, p. 45.

diferentes logrando cierta universalidad.

Los mitos contienen muchas imágenes y cabría tomar su argumentado relato como una *imagen de imágenes* con la que se ofrece un orden compartible más allá de la experiencia individual de cada miembro del grupo social. La idea clave, según Needham, “es que el mito opera progresivamente hacia la resolución de las contradicciones”²⁵, o como decía Lévi-Strauss, “el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción”²⁶. Pero los contenidos que integra el mito en su relato dependen de la experiencia de cada grupo. Es, pues, también, un producto de la historia. Como comenta Mary Douglas, una de las más agudas críticas del estructuralismo, para Lévi-Strauss “el mito es una contemplación de los compromisos insatisfactorios que, finalmente, forman la vida social. En las afirmaciones tortuosas del mito la gente puede reconocer de manera indirecta lo que sería difícil de admitir abiertamente, y que aun así es claro y patente para todos y cada uno, es decir que el ideal no puede alcanzarse”²⁷. Los mitos, pues, nos reconcilian con las inevitables contradicciones en las que ha desembocado la historia de cada grupo en su esfuerzo por asumir la dilemática condición humana. Por eso, como nos recordaba Carmelo Lisón el 4-IV-2017, son también una reacción vital tras la experiencia del mal y el silencio de Dios. Pero si tan extraños relatos lo consiguen, si imágenes tan ambiguas, cuyo sentido subyace implícito y borroso, nos colman y convencen ¿cómo puede tanta inverosimilitud resultar no solo creíble, sino poderosa? ¿somos acaso tan estúpidos como para ser nuestros propios embaucadores? Algo hemos hecho mal al estudiar científicamente los mitos, algo no hemos evaluado bien en las creaciones de la imaginación cuando, según Harari, dotaron a nuestra especie de un instrumento clave para su éxito evolutivo.

En su estudio de los caracteres primordiales de nuestra naturaleza, tras reconocer entre ellos la capacidad de liberarnos imaginativamente de las constricciones y limitaciones espacio-temporales, entiende Needham que podría decirse “que la palabra *mito* no denota [...] una clase concreta de fenómenos”²⁸. Por eso compara los mitos con los sueños, con las creencias, con el arte y la literatura, para destacar como todas esas actividades son posibles gracias a unas mismas capacidades humanas, aunque sus creaciones sean diferentes. No solo comparten la imaginación. Cada creación encara segmentos distintos de la experiencia humana, pero todas responden

25 Ibid. p. 55.

26 Lévi-Strauss, C. 1968, op. cit. p. 209. Lévi-Strauss, en p. 191, se arriesga a definir como “mitemas” las unidades constitutivas de los mitos, pero lo hace de un modo que descuida la rica ambigüedad del significado. Por eso creo que es más fiel a lo observado en el uso de los mitos por los creyentes hablar del mito como *imagen de imágenes*.

27 Douglas, M. 1967 en Edmund Leach comp.: Estructuralismo, mito y totemismo, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 84.

28 Needham, op. cit. p. 56.

al reto de la existencia, aunque aquello que se erija en el horizonte como tal reto cambie su pregunta vital en cada momento de la historia.

No parece pues posible estudiar la naturaleza humana sin contar con la percepción que los seres humanos tienen en las distintas épocas de ese reto existencial. Quizá sea ante esta dimensión histórica donde más frágiles resultan las propuestas de Lévi-Strauss y R. Needham, el primero por insistir en los estudios sincrónicos y sistemáticos de la forma estructural de los mitos, y el segundo por volver al carácter innato de las proclividades de nuestra imaginación, si bien dejando su argumento abierto al hecho de que nuestro sistema nervioso opera como lo hace tras haberse configurado en una larga evolución “en comunicación con otros cerebros en una tradición de civilización”²⁹. Tanto Harari, como antes Needham -y antes todavía Jung- tienen en cuenta la lenta plasticidad de nuestra naturaleza en el largo proceso histórico de la evolución, un proceso que sigue con el constante entrenamiento que nos educa y con cuyos resultados seguimos dialogando.

En su último escrito decía Jung que en los sueños “hay muchos símbolos [...] colectivos [...] principalmente imágenes religiosas [...] que su origen está tan enterrado en el misterio del remoto pasado que no parecen tener origen humano. Pero, de hecho, son *representaciones colectivas* emanadas [...] de edades primitivas [...] esas imágenes son manifestaciones involuntariamente espontáneas y en modo alguno invenciones intencionadas”³⁰. Tampoco -se apresura Jung frente a malentendidos- eso significa que el contenido de tales imágenes se herede biológicamente del pasado, “sería absurdo suponer que tales representaciones variables fueran hereditarias [En realidad,] el arquetipo es una tendencia a formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su modelo básico”³¹. Un aire de familia, pues, se conserva entre todas sus versiones, de modo que “su modelo general es colectivo [...] y no debemos suponer que los individuos humanos inventan sus formas específicamente humanas, cada vez que nace uno. A semejanza de los instintos, los modelos de pensamiento colectivo de la mente humana son innatos y heredados. Funcionan, cuando surge la ocasión, con la misma forma aproximada en todos nosotros”³². Jung aun reconociendo la universalidad de la tendencia, recaba el valor de la experiencia histórica y de la responsabilidad colectiva en la concreción de los arquetipos. Esto es, tanto la ocasión, el reto, como el motivo son datos sociales, históricos, exógenos a la

29 Needham, R. 1985: *Exemplars*. University of California Press, p. 73.

30 Jung, C. G. 1977: *El hombre y sus símbolos*. Barcelona, Caralt, p. 49.

31 *Ibid*, p. 66.

32 *Ibid*. p. 72.

imagen, variables con los que cada grupo construye sus mitos, su arte o sus creencias, y sin esos insumos con que operan no podemos entender el sentido de tan imaginativas construcciones.

Mary Douglas -como toda la Antropología simbólico-semántica- se ve obligada a ir más allá de la estructura del mito, para ver en su contenido qué logra que asumamos la imposibilidad del ideal, ¿cómo es que finalmente nos avenimos con nuestra dilemática condición? ¿Cómo algo tan increíble acoge nuestra fe?. En toda cultura, como usuario de la misma, “el oyente nativo puede inferir una moral, y los mitos son realmente uno de los modos en que se transmiten los valores culturales”³³. En ellos, pues, consta, como parte de su fascinante eficacia, una singular figuración de valores cuya carga energética mueve al oyente. En esa misma dirección reconocía Jung que “los arquetipos tienen [...] su energía específica [...] para intervenir en una situación determinada con impulsos y formaciones de pensamientos [Se trata de una] peculiar fascinación [...] un hechizo especial [con los que] los arquetipos crean mitos, religiones, y filosofías que influyen y caracterizan [...] épocas de la historia”³⁴. Es más, en el conocimiento que las imágenes arquetípicas puedan ofrecer, reconoce Jung una exigencia, “pues quien no considera su conocimiento como una obligación moral, transgrede el principio de autoridad. Pueden resultar de ello efectos destructivos [...] Con las imágenes del inconsciente se impone al hombre una difícil responsabilidad. La no-comprensión, así como la carencia de obligación moral, arrebatan a la existencia su integridad y otorgan a muchas vidas individuales el penoso carácter fragmentario”³⁵. Jung escribía eso el mismo año 1961 en que murió. No pudo conocer cuanto, desde entonces, se ha escrito sobre la fragmentación del sujeto contemporáneo y el malestar que siente a pesar de vivir “en el mejor de los mundos”, pero sus palabras siguen ajustadas a cuanto observamos en el presente.

De lo que nos alerta la observación del malestar en la abundancia es tanto de una pérdida, como de un hecho aun en marcha, cuya historia inacabada desconocíamos; es tanto un efecto continuado e inacabado de la modernidad y el desencanto, de la revolución científica y la secularización, como de la pérdida de un sentido de unidad que no logran compensar la conexión en la red, ni la intensidad de la globalización contemporánea. Estudiando la revolución científica, recordaba Horton que Durkheim ya decía en 1915, en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, que “la fe es sobre todo un estímulo para la acción, mientras que la ciencia, aunque se la lleve hasta sus últimas consecuencias, siempre se mantiene alejada de ella. La ciencia es

33 Douglas, op. cit. p. 98.

34 Jung, op. cit. p. 76.

35 Jung, C. G. 1981 (1961): Recuerdos, sueños, pensamientos. Barcelona, Seix Barral, p. 200.

fragmentaria e incompleta; avanza, aunque lentamente y nunca tiene fin; pero la vida no puede esperar. Por eso, las teorías destinadas a hacer vivir y actuar a los hombres se ven obligadas a dejar atrás a la ciencia y a completarla prematuramente”³⁶. Tanto Geertz, como antes Weber, no creían que la disputa entre ciencia y religión se diese como una discusión medieval en la universidad o en los púlpitos, sino en la vida cotidiana, tras haber impregnado el imaginario cultural ordinario. En palabras del antropólogo, “la creencia religiosa produce su efecto sobre el sentido común, no al desplazarlo, sino al llegar a formar parte de él”³⁷ tras haber acudido en su auxilio, pues, entendía Geertz, “la religión nace de la constatación de la insuficiencia de las nociones del sentido común ante la importante tarea [...de] dar sentido más allá de la experiencia”³⁸. Partiendo de ello, en el presente se ha producido una “pérdida de poder de los símbolos religiosos clásicos para sostener debidamente una fe religiosa [...Y] la razón principal de esta pérdida [es] la secularización del pensamiento; por lo tanto, también, la reacción principal a ella- la ideologización de la religión [...]. La secularización del pensamiento en el mundo moderno ha tenido muchas causas [...] pero en el nivel cultural es, en gran medida, el resultado del crecimiento de [...] la ciencia positiva [...] la difusión del modo científico de observar las cosas”³⁹.

Con todo, mal entenderíamos a Durkheim, a Weber, o a Geertz si tomásemos sus ideas como contrarias a la ciencia. Mas bien, intentan destacar el desplazamiento social de cada capacidad humana en el fluir de la historia. Ya comentamos la ineficacia de la mera razón en el intento de forzar el horizonte histórico según un modelo planificado. Pero no es el pensar de la ciencia sola el motor de la historia. Según Dilthey, “por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual [... mientras que] el hombre entero [...es] este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos”⁴⁰. Y no son, las de Dilthey, ideas anticuadas, pues los recientes experimentos en neurociencia prueban “que se requiere el rango emocional entero para alimentar nuestra capacidad de una refinada racionalidad desde el principio”⁴¹.

36 Horton, R. 1980: Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica. Barcelona, Anagrama, p. 40.

37 Geertz, op. cit. p. 138.

38 Ibid. p. 119.

39 Ibid. p. 129.

40 Dilthey, W. 1944 (1983): Introducción a las Ciencias del Espíritu. Mexico, F.C.E. p. 6.

41 Wiseman, H. 2016: The myth of the moral brain: the limits of moral enhancement. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, p. 100. Ahondando el microanálisis en las hormonas y neurotransmisores de nuestro organismo que afectan a la conducta, sigue habiendo “una brecha entre impulso y manifestación. Dichas manifestaciones tienen que ver más con factores psicológicos, sociales y culturales, factores que median y de ese modo ayudan a moldear el mero impulso biológico en la expresión que toma. Es pues la expresión la que tiene o no mérito moral [...] Es la forma del impulso, y no el impulso en sí mismo, lo que hace que la manifestación sea o no moralmente valiosa”. Ibid, p. 104. “El 'cerebro moral' es algo que existe dentro de una persona moral que vive en un mundo moral

Tampoco Harari ha tenido en cuenta suficientemente las ideas de Dilthey y, con él, de los pragmatistas que, al subrayar como criterio para reconocer el verdadero significado de las proposiciones sus efectos transformadores de la realidad en el futuro, estaban yendo más allá de la imaginación creadora, pues al evaluar de ese modo el criterio de verdad (“por sus frutos los conoceréis”), estaban añadiendo a la potencia de la imaginación el indispensable papel de la voluntad que la pone en práctica y, así, modifica la realidad⁴². Claro está que sobre la voluntad operan como guía las imágenes cargadas de valores culturales en el imaginario colectivo.

Tras ese desplazamiento de la valoración de la religión por la nueva fe en la ciencia y la técnica, al configurar con su vigencia el sentido común, esto es, al ocupar un gran peso en el imaginario cultural, se producen efectos colaterales no previstos por la honesta búsqueda de la verdad. Al desatender el querer y el sentir humanos, al ceñir la imaginación tan estrechamente con la mera razón lógico-discursiva, se relega el resto de nuestras capacidades como algo irracional, meros complementos impulsores, incapaces para el logro de una verdad que sostenga el paso colectivo sobre la Tierra. Arrinconar unas capacidades y reducir a una sola la solvencia del problema vital supone, como decía Ortega, “la simplificación como método de salvarse el hombre en la crisis de cultura [...] producida por la misma abundancia”⁴³. Esa historia hecha a ciegas entre todos, y no solo -obviamente- por sus analistas, siempre ha sido fruto de una acción guiada por imágenes que han nacido tanto de la razón y el discurso lógico, como de un riguroso esfuerzo por entender al escuchar con la plenitud del sentir, y responder, con la determinación de la libre voluntad, a cuanto misterioso reto percibía en cada momento. Claro que, para ello, se requiere no limitar ni el tiempo ni el tipo de atención destinados a esa escucha. Es decir, en cada época el ser humano ha dado sus pasos afilando y orientando sus distintos tipos de atención e imaginación, dosificando en ellas su tiempo y energías, y jerarquizando su uso según las exigencias del reto percibido. La ciencia -nadie lo duda- persigue conocer, con el máximo rigor, el verdadero funcionamiento de todas las cosas que nos importan para sobrevivir en la naturaleza. Su solidez se funda en la comprobación que no logramos refutar. De hecho, su valor rector es esa seguridad. Siempre es un medio, el más seguro -de momento- para ese fin que no puede esperar y que es la vida.

Junto a la ciencia, detectamos hoy un crecimiento exponencial de la ficción que no solo nos distrae. Su envolvente presencia crea un sustrato ambiental que logra

compartido con otras personas morales”. Ibid, p. 115.

42 Véase Dewey, J. 2000 (1908-41): La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, Edición de Ángel M. Faerna, Madrid, Biblioteca Nueva., así como Leon Duguit, 1923: El pragmatismo jurídico. Librería Fco. Beltrán.

43 Ortega y Gasset, J. op. cit. p. 143.

convencer sobre el rumbo de toda la realidad. El cine, la televisión, el arte, la publicidad, la moda, los juegos, etc., se unen a los fármacos inductores de estados anímicos artificiales. Casi como una ley sociológica, cabría reconocer que a medida que crece el tamaño, diversidad cultural y complejidad interna de los grupos humanos, estos se ven llevados a dotarse a sí mismos de dosis mayores de ficción, como instrumento que entrene a tan dispar composición interna en la intelección recíproca. No son, desde luego, equivalentes los mitos sagrados, las series de televisión, los fármacos o el arte, aunque unos y otros se imiten entre sí. Más allá de las características que comparten, y que Needham subraya por su uso de la imaginación creadora, son muchas las diferencias que los distinguen como recursos culturales. Desde el diseño de videojuegos, guiones de series para televisión o publicidad, hasta el gran arte o los mitos sagrados hay no solo una gradación extrema en la intensidad del bien que cada recurso cultural contempla, sino también un diferencia cualitativa en la posición del sujeto. En los dos últimos citados, tanto en su papel como autor o como usuario, la experiencia del sujeto, como atestigua la etnografía de campo entre creadores y creyentes⁴⁴, se vive siempre en voz pasiva, como sujeto paciente, frente al más activo diseño e intervención del sujeto en los otros casos. En esto, la diferencia de grado constituye un salto cualitativo si atendemos a la vivencia de una alteridad trascendente como inspiración en los mitos sagrados.

El mito, y el conjunto de logros de la imaginación creadora, no los podemos comprobar. Son irrefutables porque no son susceptibles de someterse al régimen tan parcial y literal del pensamiento representativo discursivo. Son ficciones, pero eso no significa que sean falsos. Desde luego, no podemos marcarlos con el sello del V°B° científico, y eso no deja de turbarnos. Siguen en pie preguntándonos y dejándonos sin palabras. Pero no es más discurso lo que nos reclaman los mitos, sino hechos, que es donde concluyen, con la representación, el sentir y el querer. Si el proceso de la ciencia, que se inicia en la necesidad, va de la mano de la seguridad hacia el bien de la verdad, el proceso de la fe procede a la inversa, va del bien a la verdad. Mientras en la ciencia es la verdad aun no refutada la que por ello aporta un bien, en la fe lo que se revela al creyente es un bien, y solo por su innegable bondad se reconoce su verdad. La insondable, pero impactante, vivencia de un bien otorga a los mitos la energía fascinante que permite avenirnos con nuestra dilemática posición erecta en la Tierra y aceptar la inalcanzable plenitud del ideal. Aunque no podamos demostrar la verdad, aunque no se logre la seguridad cognitiva de la ciencia, a la fe le basta la

44 Desde 1986 vengo realizando trabajo de campo en talleres de pintores y escultores, entrevistas con actores, poetas y escritores, y desde 1999 con creyentes, monjes y conversos.

bondad del Bien que le trasciende, y ese es el reto existencial al que responde el querer, la voluntad, con la ayuda de la imaginación creadora, a diferencia del instrumento científico.

Freud pensaba que el malestar en la cultura respondía a que “la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada [...] cuando la autoridad es internalizada al establecerse un *super-yo* [...] solo entonces se tiene derecho a hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpabilidad [...] Bajo el imperio de la necesidad, el niño se vio obligado a renunciar también a esta agresión vengativa [...] identificándose con [...] esta autoridad inaccesible [...] Este conflicto se exagera en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad [...] La cultura [...] obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, [y] solo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad [...] El sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se percibe como tal, sino que permanece inconsciente en gran parte o se expresa como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones”⁴⁵. Son, sin duda, interpretaciones que no debiéramos descontextualizar, no solo en el conjunto de la obra de Freud, sino también de su época y sociedad. La cultura victoriana en la que se formaron Freud y sus pacientes difiere mucho de nuestro presente, aunque ambas épocas naveguen en las mismas aguas de hechos inacabados de los que hablaba Nietzsche. En su época, la escasez y la necesidad pesaban más que en la nuestra, hija lúdica y telemática de la abundancia, tan permisiva. Harari, que tanto destaca la fuerza cohesiva de los mitos en la evolución exitosa de los grupos humanos, no la atribuye a la culpa o al miedo, sino a la fe en el valor que encarna el mito.

Tras las Grandes Guerras, llegó una sociedad de abundancia, lúdica, que cambió de lugar sus controles y presiones sobre el sujeto. Las crisis y el terrorismo internacional que sufrimos, al interrumpir el bienestar, dieron lugar a un malestar muy distinto al que Freud interpretó que estaba en la base de toda cultura. Sin negar a su interpretación el mérito que tuvo, por dirigir la atención hacia procesos psíquicos tan básicos y desatendidos hasta entonces, creo que la interpretación de Tocqueville e Iglesias, o las de Bauman, Byung-Chul Han y los demás ya citados, se ajustan más a nuestro presente. Quizá no debiéramos cargar la responsabilidad tanto en las nuevas tecnologías. A fin de cuentas, las creamos y las usamos nosotros. Dice Bauman que “interpretar este mundo en términos de las categorías de bien y mal, las ópticas social

45 Freud, S. 1982 (1930): El malestar en la cultura. Madrid, Alianza, pp. 65-77.

y política en blanco y negro, y las distinciones casi maniqueas, resulta imposible y grotesco. Es un mundo que ha dejado de controlarse a sí mismo (aunque pretende controlar obsesivamente a los individuos), un mundo que no puede responder a sus propios dilemas y aliviar las tensiones que ha sembrado⁴⁶. Como ya señalé en mi discurso de ingreso en la RACMYP⁴⁷ (2010) al estudiar la transformación del valor de la libertad en su figura *ilimitada*, subrayé el cambio hacia una moral regida más bien por la diferencia entre lo posible y lo imposible. También Bauman entiende que “vivimos en una realidad de posibilidades, no de dilemas [...] donde no existe la moralidad. Es obligatorio espiar y filtrar, aunque no está claro por qué razón y con qué fin. Es algo [...] tecnológicamente factible”⁴⁸. “He aquí dos de las manifestaciones del nuevo mal: insensibilidad al sufrimiento humano y deseo de colonizar la privacidad [...] un síntoma de insensibilidad y falta de sentido [...] hoy en día nos negamos a buscar el mal en nosotros mismos [...] porque es extremadamente difícil y anula completamente la lógica de la vida cotidiana”⁴⁹.

El malestar que hoy nos aflige no por ser más concreto y menos básico que el que descubrió Freud resulta más claro. Parece que la valoración de la ciencia y la tecnología prueba el gran peso del valor “seguridad” en nuestros días, pero ese mismo valor nos aleja en la vida cotidiana de la experiencia de los límites de cada cosa y, al perder radicalidad, también perdemos la percepción de la forma que los límites enmarcan. Esa misma apetencia de seguridad nos aleja de la alteridad de la vida que no podemos sujetar. Por eso, también, observamos la reacción contraria, la búsqueda compensadora de nuevos medios que, bajo algún control, permitan recuperar la percepción de los límites. De ahí, el uso de drogas, el riesgo de la velocidad, la multiplicación de la sensualidad, etc., que no solo estimulan la secreción de adrenalina, serotonina, dopamina y otras, sino que también empujan la atención en pos de nuevos límites. Paradójicamente, al buscar el límite y a su vez producirlo bajo control, la creación resulta más y más artificial, como ocurre con el diseño, los juegos o los guiones. Nos alejamos y ponemos distancias controlables entre nosotros y los riesgos naturales, a la vez que, por volver a sentirnos vivos, observamos una progresión de conductas que traspasan los límites creados, tanto en el campo normativo, en la interacción social, en la lengua o en el consumo. Este traspasar, mezclar, transgredir, hibridar, superar, etc. no es una acción aislada, sino una actitud ubicua. Tanto la corrupción, como el juego juvenil sin reglas, los anglicismos, la

46 Bauman, Z. 2015: Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida. Barcelona, Paidós, p. 13.

47 Sanmartín Arce, R. 2010: Imágenes de la libertad y figuración antropológica en el horizonte de nuestra época. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

48 Bauman, op. cit. p. 15.

49 Ibid. p. 16.

nueva cocina, la moda, la adscripción transgénero, etc. ofrecen continuos ejemplos en pos de nuevos horizontes en todo ámbito de experiencia: Niños que parecen adultos, adultos aññados, máquinas que piensan, personas despersonalizadas, mecanizadas, con prótesis; ropa interior que se exterioriza, sombreros que se interiorizan; fruta de verano en invierno, moda actual *vintage*, futurismo en el pasado o medievalidad en el futuro; ciencia ficción y uso de la ficción en pos de un saber científico; oriente en occidente, nuevas síntesis religiosas o sectas que dividen y mezclan viejas y nuevas prácticas y enseñanzas. La identidad del sujeto se fragmenta en roles, alias, y pertenencias a muy distintos círculos de igualdad, o se oculta en el anonimato, en las ficciones de la gran red.

Este magno ejercicio divisor de identidad y categorías culturales en partes, para luego componerlas como un *bricoleur* futurista, parece perseguir un futuro diferente, inmediato, urgido por una necesidad de innovación que colme, a modo de ensayo, el perímetro formal de la unidad rota de las viejas formas y de ese modo pueda volver a ser algo reconocible. También en este fenómeno observamos la abundancia de todo cuanto es posible. Paradójicamente tal amplitud dificulta la nueva integridad del sujeto que se retrae, inconfesa, inconsciente, a un interior desconocido para él mismo. Los terapeutas tienen abundantes datos sobre esta creciente dificultad moderna. Solo cada faceta del sujeto dispone de un pequeño marco para objetivarse socialmente, sin que su unidad cuente con una fuente tan compartida. De ahí la fragilidad del sujeto moderno sin la amplitud, hondura y fuerza que el mito y la fe compartidos le otorgaban. La sordera o inepticia no solo para percibir el mito, sino para sentir el componente de valor que Mary Douglas destacaba en el mito, esto es, la inaprehensión del bien que llena de fuerza la imagen sagrada, dificulta la integración del sujeto roto y perdido entre sus múltiples facetas, y así no puede reunir fuerzas para determinarse. El propio sistema de valores pierde su unidad al no poder ordenar su conjunto en cada situación, por no ver al frente aquel bien hacia el cual cobraría toda la operación su sentido.

Ortega decía que habíamos perdido el pasado y que el moderno especialista era el hombre-masa. El problema contemporáneo del hombre masificado en la abundancia es que, teniendo tanto futuro como la ciencia y la tecnología proponen, lo ha perdido sin embargo. Al dividirlo, especializarlo y cambiarlo a gran velocidad, ha dificultado la síntesis a la mayoría. No llegamos a unir nuestros constituyentes hasta alcanzar la masa crítica, el salto capaz de generar una reacción en cadena que aporte toda su energía en una dirección. También López Quintás aprecia la pérdida de “los modos de unidad que constituyen la vida humana [... cuya intelección] va declinando

lamentablemente en la era técnica [...] por criterios de utilidad y dominio”⁵⁰. Para el logro de esa unión necesitaríamos, más allá de la magia y la ciencia, la fe y los mitos, esto es, ser capaces de crearlos, de creerlos. Harari, en su última obra, prevé un futuro controlado por la ciencia, una victoria física sobre la muerte y una nueva especie tan inteligente como artificial. Es imposible saberlo, pero con ello pretende desvelar el mito latente en el proceso histórico con el que nos envuelve el presente, algo, no obstante, inalcanzable para la mayoría, y que desprestigia las alternativas alcanzables. Un futuro tan desigual no solo detiene el progreso para la mayoría, sino que alimenta el malestar. Harari no deja de ser, como todos nosotros, actor en la cultura occidental, y a todos nos falta distancia para apreciar otras tensiones y otros mitos que guían, desde hace siglos, a Occidente. No debiéramos olvidar como figuras arquetípicas en la base de nuestros mitos modernos el énfasis que Jung dio al arquetipo del *sí mismo*, del *ánimus* y del *ánima*. Todos ellos referidos a la constitución de la *persona*, del sujeto, sobre quien Marcel Mauss recordaba en 1938 que es un fruto del pensamiento griego, hebreo, romano y cristiano en el que se enfatiza su carácter individual, único. Desde la Revolución Francesa, al menos, se han subrayado los valores de la libertad, igualdad y fraternidad, cuyas tensiones encarnan las contradicciones propias del mito de la persona como individuo que alcanza un contrato social para fundar una vida democrática. El diagnóstico de Harari, con esa victoria de unos pocos capaces de tan cara victoria sobre la vejez y muerte, choca con los valores de la igualdad y la solidaridad que encarna el mito del contrato social, del cual parece nuestra desencantada época apartar progresivamente su fe.

En realidad, la visión de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo moderno pecaba ya entonces de etnocentrismo. En *La ciencia como vocación*, no presenta las sociedades modernas como poseedoras de un conocimiento científico en todos sus integrantes, sino que percibe la instalación en el *imaginario cultural* de una confianza en que todo puede llegar a saberse mediante la ciencia, de modo que ya no existen poderes ocultos, efectos mágicos, ni medios para controlar a los espíritus⁵¹. La percepción de Weber resulta ser una prueba adicional de cómo el acceso de la Humanidad a la abundancia ha incidido plenamente en el imaginario cultural. Contamos, pues, con una *abundancia* no solo material, sino cognitiva. Pero Weber, con su interpretación, se basaba en un uso literal de las afirmaciones de los creyentes, como si *poderes* y *espíritus* significasen en sus culturas y creencias lo mismo que en la literalidad de nuestros términos científicos. En todo caso, es nuestra interpretación científica la que, siendo etnocéntricamente sobreabundante, peca de ingenuidad al

50 López Quintás, A. 1977: Cinco grandes tareas de la filosofía actual. Madrid, Gredos, p. 176.

51 Weber, M. 2012: El político y el científico, <http://www.bibliotecabasica.com.ar> p. 46.

hablar de la experiencia ajena sin saber a qué se refiere. El espíritu es para los creyentes no lo que, al decirlo ellos, es oído desde nuestras categorías culturales. El mito solo habla al creyente, pues solo es accesible mediante la fe que suscita. Analizado desde otro punto de vista no es más que un juego de significantes en el que cabe analizar sus conexiones con la historia y la estructura de la sociedad, el marco geográfico, etc., pero a costa de perder su contenido y eficacia. No olvidemos que los mitos consignados por escrito, los “textos antiguos, pese a su copiosa sabiduría, son pálidos reflejos de la verdad vital que fueron acumulados en los periodos”⁵². El mito, en última instancia, encarna el misterio de la existencia. No logra nuestra aquiescencia por desvelar un misterio, sino por encarnarlo, esto es, por erigirse como pregunta radical. Los mitos no saben todo, pero nos sitúan ante el reto de tener que responder con un tipo de conducta creadora de una nueva dimensión, una mutación que transfigure la experiencia dilemática del ideal inalcanzable, de la contradicción aceptable como verdad por su fuerza moral. Es así como logra nuestro reconocimiento y entrega en la fe, y por ello logra unirnos y movernos en la dirección del reto que plantea. Su falta es, pues, otra fuente de malestar. Esto no significa que esa dirección se oriente hacia atrás o que supere, abandonándola, a la ciencia como esta abandonó a la magia. Lo que parecen describir los autores estudiados, desde Dilthey, a Jung y Gebser frente a Harari es, más bien, la existencia de un proceso cumulativo en los cambios de la conciencia tendente a una integración en vez de exclusión y sustitución de sus distintas formas. El problema del malestar contemporáneo reside, no obstante, en cómo encontrar sentido a la vida tras el fin de la presión de las necesidades⁵³.

V. Frankl decía que “*no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros. [...] encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea y cumplir las tareas que la vida asigna continuamente a cada individuo*”⁵⁴. Lo peculiar de nuestra época consiste en que no logramos percibir qué nos exige la vida o qué espera de nosotros, como si tal expresión fuese incorrecta, absurda. Líderes e intelectuales otean el horizonte de la época y sienten inseguridad, desasosiego, malestar... pero sin entender las razones o su origen. No es que no existan retos en el horizonte, pues el control del cambio climático, el desarrollo de las zonas deprimidas del planeta, la paz frente a las guerras, la victoria biomédica frente a la vejez y la muerte, la inteligencia artificial y el viaje a otros planetas son un

52 Gebser, op. cit. p. 85.

53 Véase Tamames, R. 2016: *¿De dónde venimos, qué somos, adónde vamos? Un ensayo sobre el sentido de la vida en el universo antrópico*. Anales de la RACMYP.

54 Frankl, V. 1996 (1946): *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, Ed. Herder, 18ª edición, pp. 78-79.

conjunto de tareas que cambiarían a la Humanidad. La cuestión está en que tales metas son retos a escala de la Humanidad, pero que no han hallado una traducción en mitos eficaces para unir al Homo Sapiens en esa misma escala, sino que resaltan, más bien, la desigualdad interna que nos desune, ya que no todos pueden acceder a tales logros. Es más, no debiéramos confundir *lo que la vida espera de nosotros* con lo que fuere que persigamos como meta. También aquí observamos un cambio cualitativo entre lo que puede dar sentido a la vida y las metas que ambicionamos, por las mismas cualidades que nos permitían distinguir el gran arte y los mitos sagrados del resto de ficciones. *Lo que la vida espera de nosotros* constituye un reto que no hemos construido, sino que sentimos o sufrimos como sujetos pacientes (si es que aun podemos sentir la vida), mientras que aquello que deseamos lo buscamos activamente como sujetos agentes. Se trata de la misma diferencia clave que permite detectar toda verdadera creación que, paradójicamente, siempre consta, en la experiencia etnográfica, en el trabajo de campo, como una vivencia sufrida por el artista o el creyente. Esa constante etnográfica permite distinguir cuanto responde a ideación voluntaria para satisfacer deseos personales, de la pasiva percepción de la alteridad de la vida que, aun sirviéndose de la imaginación creadora para representarla, esta solo da forma a una vivencia no buscada y que trasciende al sujeto.

Si la nueva estructura integral de la conciencia, según Gebser, es fruto de un acto sinairético que libera del tiempo y del sujeto y, a su vez, integra los logros de la conciencia arcaica, de la magia, del mito y de la ciencia, parece difícil que veritar el todo, lo espiritual, en la transfiguración de tan inefable transparencia, sea algo que pueda concienciar esa mayoría que Ortega denominaba como la *gente*.

Con todo, y más allá de la impaciencia de Durkheim, no parece que podamos estar siempre yendo a por leña. Alguien, mientras tanto, habrá de mantener el fuego encendido. Ahí están los poetas, el arte, la contemplación del científico y del creyente ocupándose del ser y el bien de todas las cosas. Aunque haya guerra, hambre y frío, y todos tengamos que buscar leña y alimento, alguien, mientras tanto, tendrá que cuidar del fuego sagrado de la vida.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, T.W. , Popper, K. y otros, 1973: La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona, Grijalbo.

Álvarez Munárriz, L. 2015: Categorías clave de la Antropología. Sevilla,

Signatura Demos.

Bauman, Z., 2015: Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida. Barcelona, Paidós.

Calderón de la Barca, P. 2008 (1635): La vida es sueño. Madrid, Cátedra.

Cortina Orts, A. 2014: La cuestión de los animales: personas y derechos. Anales de la RACMYP nº 91.

Dewey, J. 2000 (1908-41): La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, Edición de Ángel M. Faerna, Madrid, Biblioteca Nueva.

Duguit, L. 1923: El pragmatismo jurídico. Librería Fco. Beltrán.

Gebser, J. 2011(1949-1953): Origen y presente. Girona, Ed. Atalanta.

Geertz, C. 1968: Observando el Islam. Barcelona, Paidós.

Han, B-C. 2014: Psicopolítica. Barcelona, Herder.

Han, B-C. 2016: Topología de la violencia. Barcelona, Herder.

Harari, Y.N. 2015: Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad. Barcelona, Debate.

Harari, Y.N. 2016: Homo Deus. Breve historia del mañana. Barcelona, Debate.

Herrero de Miñón, M. 2014: Hacia el derecho entrañable. Anales de la RACMYP nº 91.

Horton, R. 1980: Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica. Barcelona, Anagrama.

Iglesias de Ussel, J. 2013: El malestar social en España, Madrid, Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Jung, C. G. 1977 (1961): El hombre y sus símbolos. Barcelona, Caralt.

Jung, C. G. 1981 (1961): Recuerdos, sueños, pensamientos. Barcelona, Seix Barral.

Leach, E. comp. 1967: Estructuralismo, mito y totemismo, Buenos Aires, Nueva Visión.

- Lévi-Strauss, C. 1968: *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lisón Tolosana, C. 2017: *El mito (en argumento cultural)*. *Anales de la RACMYP*.
- López Quintás, A. 1977: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. Madrid, Gredos.
- Marx, C. y F. Engels, 1981: *Obras escogidas en tres tomos*. de. Progreso, Moscú, Tomo I.
- Needham, R. 1978: *Primordial Characters*, The University Press of Virginia.
- Needham, R. 1985: *Exemplars*. University of California Press.
- Nieto García, A. 2017: *Falsedades, ficciones y mitos políticos: El contrato social*. *Anales de la RACMYP*.
- Nietzsche, F. 2011 (1882): *La gaya ciencia*, Madrid, Gredos.
- Norberg, J. 2016: *Ten Reasons to Look Forward to the Future*, Oneworld Publications.
- Ortega y Gasset, J. 1994 (1933): *En torno a Galileo (Esquema de las crisis)*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Sanmartín Arce, R. 2015: *Seis ensayos sobre la libertad*. Valencia, Tirant Humanidades.
- Serres, M. 2016: *Darwin, Bonaparte et le Samaritain*, Ed. Le Pommier.
- Shakespeare, W. 2012 (1611): *La Tempestad*. Madrid, Espasa Libros.
- Sófocles, 2010 (450 a. C.): *Ajax*. Madrid, Gredos.
- Tamames, R. 2016: *¿De dónde venimos, qué somos, adónde vamos? Un ensayo sobre el sentido de la vida en el universo antrópico*. *Anales de la RACMYP*.
- Tocqueville, A. 1982 (1856): *El Antiguo Régimen y la Revolución*, 2 vols., Alianza editorial, Madrid.
- Weber. M. 2012 (1919): *El político y el científico*. Madrid, Alianza.
- Wiseman, H. 2016: *The myth of the moral brain: the limits of moral*

enhancement. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.