

La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis

En una conferencia pronunciada en Munich a raíz del Manifiesto antiatómico enviado por diversos físicos alemanes al entonces Canciller de la República alemana Conrad Adenauer, el gran humanista y científico Werner Heisenberg contó emocionado la siguiente anécdota. Al terminar la última guerra mundial, se hallaba confinado con otros eminentes hombres de ciencia en un campo inglés de concentración. Cuando el día 6 de agosto de 1945 se enteraron de que una bella ciudad japonesa acababa de sucumbir bajo una bomba atómica, Otto Hahn, inventor de la fisión del átomo de uranio, salió despavorido de la barraca en que se hallaban. Sus colegas salieron tras él, y a duras penas lograron disuadirlo de que no se abriese las venas con los alambres de espino que cercaban el campo. «Acabo de constatar —exclamó desolado— que mi vida en conjunto carece de sentido. He inventado por puro deseo de revelar la verdad de las cosas, y el saber teórico se tradujo inmediatamente en poder aniquilador».

Esta fue, en realidad, la experiencia de toda una época. El deslizamiento del saber *entendido como encuentro luminoso con lo real* hacia el saber como *fuerza de poder y de dominio* se halla en la base de la crisis del hombre moderno y contemporáneo. Durante siglos, el hombre occidental cultivó entusiásticamente el saber científico alentado por el «mito del eterno progreso». Si un poco de saber teórico produce una medida correlativa de saber técnico, de dominio de lo real, de confort, de seguridad y de felicidad, un saber teórico indefinidamente desarrollado producirá un grado indefinido de saber técnico, de dominio, confort, seguridad y felicidad.

Este «mito», esta ilusión falsa hizo quiebra en las trincheras de la primera Guerra mundial. En la hecatombe colectiva, el hombre occidental sintió miedo ante su condición humana, ante su ilimitada capacidad intelectual, e inició una campaña implacable contra la instancia que permite al ser humano tomar

distancia frente a lo real y dominarlo. Esta instancia es el *espíritu*. La famosa década del 20 al 30, de la que parten todos los caminos intelectuales del siglo XX en Occidente, está desgarrada por una tensión dramática entre los partidarios de la vida y los del espíritu. En mi biblioteca conservo un folleto de la época que lleva por título *Rede für den Geist* (Alocución a favor del espíritu). ¿Cómo es posible que, tras siglos de vida espiritual, haya tenido que pronunciarse en el corazón de Europa una apología del espíritu? ¿Será, tal vez, que, como delató F. Ebner, el hombre occidental no ha hecho sino «soñar con el espíritu» pero no ha vivido una auténtica vida espiritual?

Antropología del sentido y antropología del absurdo

Para el vitalista Ludwig Klages el espíritu es «un tumor que le ha salido a la vida». Existía la vida vegetal y animal con su segura placidez, su inquebrantable ajuste a lo real. Pero he aquí que adviene el espíritu, permite al hombre dar más de una respuesta a cada estímulo y rompe con ello el ajuste que le proporcionan al animal sus «instintos seguros». Mediante su inteligencia el hombre se *distancia* de lo real e inicia el drama de la vida intelectual, de la necesidad de elegir las *respuestas* y hacerse *responsable*. ¿Qué valor tiene este *distanciamiento* del hombre respecto a lo real? Los vitalistas lo interpretaron a menudo como un *alejamiento* y lo consideraron como una calamidad a escala planetaria. Los personalistas, en cambio, vieron en él una *distancia de perspectiva* y lo consideraron arriesgado pero fecundo.

El vitalismo piensa que el espíritu, al anular en el hombre los instintos seguros, inaugura las distancias respecto a lo real en tal forma que las realidades del entorno le son *distintas y distantes, externas y extrañas*. En este entorno inhóspito, el hombre se encuentra *arrojado*, no halla campos de posibilidades de juego, de actividad creadora. Al no crear campos de juego, que son campos de iluminación de sentido y eclosión de belleza, el hombre no acierta a ver que en el mundo puedan darse acontecimientos significativos y bellos. La belleza y el sentido brotan en los acontecimientos de encuentro que tienen lugar cuando se entreveran dos o más ámbitos de realidad. El vitalismo, creyendo exaltar lo vital frente al espíritu, aboca dramáticamente a la *antropología del absurdo*.

Los personalistas estiman que el hombre, por ser inteligente, no se halla ajustado automáticamente a un «medio», pero tiene la posibilidad de *instalar-se en un «mundo»*. El entorno se le presenta desde el nacimiento como un campo de posibilidades de juego que lo apelan a crear relaciones de encuentro. La hermenéutica contemporánea —siguiendo rutas abiertas en parte por Dilthey— ha llegado a la fecunda convicción de que el *sentido brota en el encuentro*. Tomando este hallazgo como punto de partida se inicia una orientación filosófica que podríamos denominar *antropología del sentido*.

En su línea de confianza básica, la antropología del sentido advierte, gratamente sorprendida, que en la relación *hombre-entorno* surgen posibilidades inéditas, sorprendentes. La antropología del absurdo tiende a limitar por principio las posibilidades humanas, al estimar que éstas deben ser observables como algo que viene dado a modo de objeto. Se da una estrecha relación, en el hombre, entre la creatividad y la capacidad de alumbrar sentido y configurar medios expresivos adecuados al mismo. Fijar límites al poder expresivo de los demás en materia ética, metafísica o religiosa significa poner puertas al campo de su creatividad. Pero ¿quién podría, por ejemplo, haber previsto, a la vista de los primeros cuartetos de Beethoven, que este compositor iba a crear en un breve lapso de tiempo el lenguaje expresivo de los últimos cuartetos? El reduccionismo hace violencia al ser humano e impide dar alcance a su enigmática realidad.

La antropología del sentido concibe las realidades del entorno como promocionadoras de la libertad humana. Por eso no teme correr el riesgo de entregarse a la aventura de la creatividad, que eleva al hombre a lo mejor de sí mismo. La antropología del absurdo interpreta la entrega a lo distinto-externo como una *salida de sí* en falso que conduce a la *alienación* humana, a la pérdida de la libertad e identidad personales.

La antropología del sentido se asienta en la concepción básica de que la auténtica cercanía respecto a lo real la consigue el hombre cuando funda una forma de inmediatez-a-distancia, *inmediatez mediacionada* o *presencia*. (Recuérdese la exultante experiencia de la sonrisa en *La Náusea* de Sartre). Este modo relevante de inmediatez se alcanza cuando el hombre establece una relación creadora con las realidades del entorno a las que toma como centros de iniciativa, lugares de vibración de diversas líneas de sentido, no como meros objetos, entidades opacas, rígidamente delimitadas. (Es muy significativa a este respecto la descripción en dos niveles que hace Heidegger de la jarra en su artículo «La cosa»: el cántaro como *objeto* delimitado por las cuatro causas aristotélicas y como lugar viviente de entreveramiento de «los cuatro» —cielo y tierra, dioses y mortales—).

La antropología del absurdo tiende a buscar la vecindad con lo real en formas de inmediatez *fusionales* a las que se ahoga mediante una experiencia de relax extremo, de descenso a niveles de *no creatividad*, de no compromiso personal. (Recuérdese la oprimente experiencia de la raíz en *La Náusea* de Sartre ¹. El deseo de liberarse de la creatividad responsable lleva al intento de-

1. Un amplio análisis de esta obra puede verse en mi *Estética de la creatividad*, Cátedra, Madrid 1977, pp. 367-409.

sesperado de explicar al hombre por lo inconsciente, lo involuntario, lo irracional. Desde el período de entreguerras se observa en Occidente una nostalgia irreprimible por el mundo infrahumano, infracreador, infrarresponsable². Ser «responsable» significa primordialmente mostrarse capaz de *responder* a las *apelaciones* del entorno, es decir, a la invitación que nos hacen ciertas realidades valiosas a asumir los campos de posibilidades que nos ofrecen y crear un campo de juego común. Este campo de juego es un ámbito de encuentro. Al rehuir la posibilidad, el hombre contemporáneo se aleja del plano de creatividad en que se da el encuentro. El encuentro en sus diversas formas es la «urdimbre» que vertebra la vida del hombre a lo largo del proceso de desarrollo personal. La nostalgia por el mundo a-ético, pre-ético, no-creador de ámbitos, obedece al afán de liberarse, de no comprometerse con las responsabilidades humanas que implican abisales riesgos. Al comprobar el desajuste que se da en el hombre actual entre el poder que posee sobre la realidad y la falta de una sólida ética del poder, los pensadores actuales sienten temor ante la vertiente del hombre que funda la racionalidad, la capacidad creadora y la responsabilidad: el *espíritu*. Pero, al renunciar a la vida en el espíritu —con sus graves exigencias, sus peligros y sus inmensas posibilidades—, el hombre bloquea el desarrollo de su ser personal, que, según la ciencia contemporánea, se constituye, desarrolla y perfecciona por vía de encuentro.

La auténtica experiencia del hombre se da cuando éste crea modos de unidad de integración, no de fusión. La antropología del sentido percibe cada día con mayor claridad que la figura auténtica del hombre únicamente puede ser clarificada a medida que se descubren las grandes posibilidades experienciales del mismo en todos los órdenes: científico, moral, estético, deportivo, político, religioso. El hombre perfila su figura de modo dinámico-relacional, en diálogo creador con las entidades más relevantes de su circunstancia. Este diálogo constituye una trama extraordinariamente vivaz de apelaciones y respuestas. La persona, en cuanto tal, sólo existe cuando responde positivamente a las apelaciones que se le hacen en orden a poner en juego sus posibilidades creadoras, y funda con el entorno modos eminentes de unidad.

Se alumbra aquí un modo «ambiental», relacional, dialógico, de realidad. Al alterar el concepto de realidad se altera asimismo el de conocer y de hombre. En virtud de su atención a las urgencias mismas de lo real, el pensamiento contemporáneo operó un cambio en el estilo de pensar: del pensar objetivista, modelado sobre el análisis de las cosas u objetos, al pensar relacional, constelacional, ambiental, lúdico, modelado más bien sobre el trato creador con

2. *O.c.*, pp. 448-449.

entidades que son «ámbitos» de realidad, no limitan como los meros objetos, presentan un carácter «envolvente» y ofrecen al hombre campos inexhaustibles de posibilidades de acción.

Debido a este giro metodológico, lo que suscita hoy el máximo interés de la antropología del sentido no es tanto descubrir la «arqueología» del hombre —los estratos más profundos y originarios de su complejo dinamismo personal— sino, por así decir, su «escatología»: cómo debe llegar a ser, qué figura debe alcanzar, cómo ha de realizarse, cuál es la lógica que articula su proceso de realización.

Respecto a este proceso, se dan dos actitudes polarmente opuestas, correlativas a la antropología del absurdo y a la antropología del sentido. La antropología del absurdo tiende a buscar la unidad con lo real y el pleno desarrollo humano fomentando diversas experiencias de *vértigo*. La antropología del sentido entiende, por su parte, que tal meta sólo se logra mediante experiencias de *éxtasis*.

Nada más importante para la tarea educativa que precisar la articulación interna de ambos tipos de experiencia. ¿Cuál es la relación del hombre con el entorno? ¿Qué modos de unidad puede fundar con las realidades que lo integran?

Experiencias de vértigo y experiencias de éxtasis

El vitalismo parece dar por supuesto que lo *distinto* del hombre siempre le es *distante*. Ahora bien. Lo distinto, externo y extraño puede dominar al hombre o ser dominado por él, puede empastarse con él —como dos trozos de cera— o alejarse, puede chocar o mantenerse indiferente a distancia. No puede, sin embargo, enterverarse con él. El enterveramiento es propiedad exclusiva de las realidades capaces de instaurar un campo de juego común y fundar entre sí relaciones de inmediatez lúdica.

Cuando posee un gran atractivo, lo externo al hombre puede ejercer sobre éste un efecto fascinante, seductor. La fascinación arrastra, empasta, succiona. Esta función succionante es la propia del fenómeno del *vértigo*. Si desde una torre muy alta miramos al suelo, el vacío parece imantarnos y sentimos vértigo. El dejarnos llevar pasivamente de la poderosa realidad que nos fascina produce en nuestro interior una peculiar exaltación. Dejarse arrastrar enardece en principio. Es el gozo espontáneo que suscita el viajar y sentirse llevado sin esfuerzo venciendo el espacio y dejando atrás, como sometidos y humillados, multitud de objetos inermes que contemplan impotentes nuestra fácil marcha deslizante. Pero este exaltante enardecimiento primero se trueca bien pronto en devastadora decepción, porque lo fascinante nos saca de nosotros

mismos, parece conducirnos a experiencias de sorprendente riqueza, pero súbitamente nos empasta con él, no nos deja libertad para mantener cierta distancia en la unión, la distancia que es necesaria para fundar un campo de juego. En este campo de interacción lúdica, creadora de toda suerte de ámbitos, florece la libertad del hombre y con ella se desarrolla y madura la personalidad. Al sentirse fuera de sí, ahormado en la realidad seductora y a merced de la misma, el hombre cobra conciencia de estar *alienado*, enajenado, alejado del campo de realización personal, asfixiado en el aspecto lúdico. Por intensa y conmovedora que sea en el aspecto psicológico, la experiencia de fascinación deja al hombre inmediatamente en vacío, lo vacío de todo cuanto necesita el ser humano para ejercitar sus virtualidades creadoras y configurar su realidad personal. Al asomarse al vacío de sí mismo, el hombre siente esa forma de vértigo existencial que llamamos *angustia*. La angustia es, en una de sus vertientes, la medida colmada del sentimiento de tristeza, fenómeno que sigue como la sombra al cuerpo a todo acontecimiento degenerativo que bloquea el dinamismo personal.

Si no es posible superar el plano infracreador al que arrastra el vértigo y ascender a un nivel de auténtica creatividad, la angustia desemboca en *desesperación*, «enfermedad de muerte» que no mata —según Kierkegaard—, sino que prolonga la situación de asfixia ³.

El *éxtasis*, por su parte, es un acontecimiento que se produce cuando una realidad atrae poderosamente al hombre sensible a los valores, afanoso no tanto de dominar las realidades del entorno cuanto de crear con ellas ámbitos de interacción lúdica. Merced a esta actitud de apertura co-creadora, la atracción ejercida por tal realidad no arrastra al hombre, no lo seduce y fascina; apela, más bien, a su libertad en cuanto le ofrece campos de posibilidades de juego. Cuando el hombre acepta esta apelación y se inmerge de modo receptivo-activo en la trama de posibilidades lúdicas que le ofrece la realidad extasiante, se «entusiasma», siente en su ser el vigor que la produce convertir tales posibilidades en el impulso mismo de su obrar. Al obedecer a esta «voz interior», el hombre no sale de sí, no se aliena o enajena; se eleva a lo mejor de sí mismo. Esta plenificación personal produce en el ánimo del hombre un sentimiento de gozo. La medida colmada del gozo es el *entusiasmo*, la sensación de *plenitud desbordante* que se experimenta cuando uno se inmerge creadoramente en una realidad que ofrece grandes posibilidades de realización personal. El éxtasis es un modo especialmente logrado de entreveramiento de ámbi-

3. Cf. *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama (Labor), Madrid 1969.

tos que fundan un campo de libre juego y dan lugar a un acontecimiento *festivo* lleno de luz y de vitalidad. El éxtasis engendra fiesta, y toda fiesta es de por sí luminosa.

El vértigo no plantea exigencias al hombre, pues responde a una actitud facilona de entreguismo. Lo invita simplemente a dejarse arrastrar; lo exalta y enardece, le da una primera impresión de poder, parece prometerle una conmovedora plenitud, pero al fin lo pone fuera de juego y lo adentra en un estado de *desesperación* —sentimiento polarmente opuesto al *entusiasmo*—.

El éxtasis, en cambio, plantea al hombre muy altas exigencias, lo introduce en una noche de largas y pacientes purificaciones que parecen vaciarlo de sí, anonadarlo. Al perder el apoyo de cuanto suele considerar en su vida cotidiana como fundamental e indispensable, el hombre siente angustia —sensación difusa de desmoronamiento existencial—. Pero este sentimiento angustioso de inestabilidad se trueca finalmente en una impresión exultante de seguridad eminente cuando el hombre, tras superar los modos fusionales de unidad, crea con las realidades valiosas que lo apelan formas elevadas de *unidad de integración*, nexos lúdicos sobremanera fecundos ⁴.

El vértigo saca al hombre de sí para alienarlo, sometiéndolo a poderosas fuerzas gravitatorias que lo impulsan a la unidad de fusión y, consiguientemente, al vacío de la soledad. Lo que une en verdad al hombre con el entorno no son las experiencias fusionantes que se dan en los diferentes tipos de vértigo —erotismo, violencia, ambición, etc.—, sino las experiencias que crean modos de unidad de integración, que constituyen el fruto de las diversas formas de éxtasis.

El éxtasis libera al hombre de los géneros inferiores de interrelación para adentrarlo en modos muy exigentes y valiosos de unidad, elevándolo así a cotas eminentes de realización personal.

El vértigo es *alienante*, exige la dispersión del espíritu y provoca actitudes de indiferencia respecto a lo altamente valioso. El éxtasis, por su parte, pide *recogimiento* para despertar *sobrecogimiento* ante lo profundo. En la medida en que crea *vínculos entre* el hombre y las realidades relevantes, el éxtasis configura la identidad personal del ser humano. Las experiencias de éxtasis constituyen los jalones del proceso de desarrollo del hombre. Las experiencias de vértigo son momentos degenerativos que bloquean el despliegue de la personalidad.

El éxtasis provoca en el ámbito del hombre una sana inquietud porque lo «envuelve» y dinamiza, le ofrece campos de posibilidades que impulsan su acción. El vértigo no hace sino agitar al hombre, por cuanto lo arrastra y succio-

4. Sobre las dos actitudes que puede adoptar el hombre frente a una situación de angustia, véase mi obra *El triángulo hermenéutico*, Madrid 1977², pp. 435-446, 477-483.

na. La *in-quietud* propia del éxtasis no engendra desasosiego pues el hombre extático tiene lúcida conciencia de estar en todo momento nutrido por la realidad que busca esforzadamente. La apasionada entrega del vértigo, en cambio, va vinculada con la honda desazón de sentirse fuera de juego, fuera del juego de la vida auténticamente personal.

El éxtasis es un acontecimiento dialógico, sereno, reverente. El vértigo es un acontecimiento monológico, reductivo y —de consiguiente— violento.

El éxtasis ampara al hombre, al abrirlo a formas auténticas, tan arriesgadas como fecundas, de encuentro. El vértigo, tras la exaltación eufórica del primer instante, deja al hombre en situación de extremo desmantelamiento espiritual.

El éxtasis, por fundar modos elevados de unidad a través del encuentro, pone al hombre en verdad, alumbrando luz y es fuente de la más honda belleza. El vértigo, al hacer inviable la creación de campos de juego, desplaza al hombre de su verdadero lugar, lo sume en tinieblas y lo enfrenta con la fealdad que engendra el desorden.

El éxtasis aviva en el hombre la melancolía, sentimiento profundo de añoranza por realidades valiosas, todavía no del todo alcanzadas, tan sólo entrevistas. El hombre extático vive en esperanza. El vértigo despierta pasión, por cuanto embriaga con el halago efímero del momento presente. El hombre del vértigo es un obseso de ganancias inmediatas. Vive a la espera del instante gozoso, y exclama como Lamartine: «O temps, suspend ton vol».

El vértigo engendra decepción debido al desnivel que media entre la magnitud de las expectativas que despierta en quien se rinde a su hechizo y la condición catastrófica del resultado a que aboca. El éxtasis suscita gozo desbordante por lo que implica de plenitud.

El vértigo fomenta actitudes de *resentimiento* frente a las realidades que, debido a su interna riqueza, no provocan fáciles actitudes de entrega fascinada, antes apelan a la libertad creadora. El éxtasis, por el contrario, suscita *agradecimiento*, pues el hombre que responde creadoramente a la apelación de las realidades que producen entusiasmo tiende a interpretar las mismas como un *don*.

El éxtasis fomenta la actitud de generosidad y respeto. El hombre extático se abre a los demás para ofrecerles, en un campo de juego común, sus posibilidades creadoras. Esta ofrenda significa, en el fondo, un obsequio al poder creador de los otros, que uno reconoce y acoge. El respeto a los valores de las realidades que nos rodean constituye la actitud de «reverencia» de la que Goethe —en sus *Años de peregrinaje de Wilhelm Meister*— afirmaba que nadie trae consigo al nacer pero es necesaria para ser plenamente hombre. El hombre reverente no practica forma alguna de coacción reduccionista sobre

los seres, no los envilece, les deja ser lo que son y les ayuda a convertirse en aquello que deben llegar a ser. Esta voluntad de perfeccionamiento enriquece, a una y en el mismo grado, el ser propio y el ajeno, por la decisiva y simple razón de que en el campo de juego creador los límites que dividen lo «ajeno» y lo «propio» quedan felizmente superados. Este proceso ascendente —polarmente opuesto a la gravitación del vértigo hacia el relax infracreador— desborda por elevación la actitud minimizante, decadente, que da lugar a los fenómenos degenerativos que envilecen al ser humano.

El vértigo, en cambio, es fuente a la par de *sadismo* y *masoquismo* porque arrastra al hombre que lo sufre como si fuera un mero objeto, y lo impulsa a no ver en los demás seres sino su condición de objetos manipulables. El hombre que es presa del vértigo tiende por igual a dominar y a dejarse dominar, a absorber en sí las realidades del entorno, negándoles toda independencia, y a perderse él en ellas, anulando de raíz su capacidad personal de iniciativa. El vértigo convierte al hombre en un ser dominador e indolente a la vez. De ahí que el vértigo del *totalitarismo* y el del *gregarismo* sean, en rigor, dos vertientes de un mismo fenómeno. Sentirse a resguardo e incluso en posición de dominio porque se está al día y «todos piensan igual que uno» constituye la ingenuidad radical del hombre gregario, que interpreta como energía personal la fuerza de arrastre que ejerce sobre él el vértigo del gregarismo.

Cuando la experiencia del vértigo se realiza de modo lúdico, provoca en el espíritu del hombre un violento contraste entre la conciencia de lo que está llamado a ser y la observación del estado degenerativo en que ha caído. Este desajuste se traduce en un estado de profundo desgarramiento interior que, por lo que implica de anulación existencial, puede con razón denominarse *trágico*. La experiencia de éxtasis se realiza siempre en estado de lucidez porque ella misma, como forma de juego eminente, es fuente de luz. Esta luminosidad permite al ser extático seguir con toda precisión el proceso de su perfeccionamiento personal, que lo adentra en un estado de *felicidad*.

Oposición dilemática de las experiencias de vértigo y éxtasis

Sería sobremanera instructivo analizar en pormenor las diversas experiencias posibles de vértigo y éxtasis, y confrontar, por ejemplo, el vértigo erótico y el éxtasis amoroso, el vértigo competitivo y el éxtasis deportivo, el vértigo de la embriaguez rítmica electrizante y el éxtasis de la inmersión en una obra musical valiosa, el vértigo de la entrega a oscuros poderes ocultos y el éxtasis de la unión personal con la divinidad ⁵.

5. Para realizar esta confrontación, ofrezco diversas claves metodológicas en las obras si-

Esta confrontación dejaría en claro la diferencia cualitativa que media entre los fenómenos de vértigo y los éxtasis por cuanto aquéllos responden a una quiebra de la capacidad creadora y éstos significan el florecimiento de la misma. Vértigo y éxtasis constituyen un dilema, que obliga al hombre a tomar opción neta en cada caso. La filosofía se halla poblada de falsos dilemas que desgarran la vida del espíritu, y deben ser entendidos como «contrastes». El dilema entre la actitud de vértigo y la de éxtasis suele no obstante, ser desdibujado para orlar las experiencias de vértigo con el prestigio que adquiere en ciertas épocas el término éxtasis.

La abrupta oposición entre éxtasis y vértigo parece venir desmentida por el hecho de que en ciertos fenómenos humanos —por ejemplo, el amor conyugal— hay una vertiente que implica a primera vista un movimiento de vértigo y otra que constituye un acontecimiento extático. Indudablemente, el ser personal humano, con su espléndida ambigüedad y riqueza de vertientes, ofrece la posibilidad y presenta la exigencia de integrar experiencias pertenecientes a diversos planos. Es el conocido problema de la posible coordinación de los dos primeros «estadios en el camino de la vida» de S. Kierkegaard: el estadio estético y el ético. En la obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*⁶ mostré con cierta amplitud —siguiendo al Kierkegaard de *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*— que en el amor conyugal cabe integrar actitudes pertenecientes a los tres estadios —estético, ético y religioso— cuando se adopta una sana postura de aceptación activa de las distintas virtualidades humanas. Lo que convierte al instinto en una fuerza promotora de vértigo es la decisión de tomarlo como una potencia autónoma, autárquica, di-soluta, desarraigada, desgajada del dinamismo integral de la persona. La fuerza instintiva que arrebató al hombre y lo lanza por el plano inclinado del frenesí sexual cobra un valor peculiar al ser asumido por la persona e integrada en el proceso de creación de un campo de juego amoroso, ámbito de convivencia que perfecciona a quienes lo fundan. Lo que en principio presentaba un *significado* de vértigo ostenta ahora un *sentido* de éxtasis. Esta transformación obedece a un giro radical en la actitud básica del hombre; de la actitud de *entrega fascinada* se pasa a actitud de *creación libre*.

guientes: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Narcea, Madrid 1982; *Estética de la creatividad*, pp. 284-288; *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1980², pp. 68-138. En estas páginas analizo diversas formas de experiencia humana —experiencia de obligación moral, de inserción histórica, de actividad artística, de expresión, de afirmación, de apertura al prójimo— que pueden dar lugar a acontecimientos de éxtasis. En la *Estética de la creatividad* utilicé el término *éxtasis* en su sentido etimológico de «salida de sí». Actualmente prefiero usarlo en el sentido riguroso de «elevación a un plano superior de realización de sí mismo mediante la entreveración activa con una realidad valiosa».

6. Cf. *O.c.*, pp. 62-84; 109-124; 135-138.

La formación ética exige prestar atención a estos matices decisivos. Si se confunde la mera exaltación con el entusiasmo, la inmediatez fusional con la unidad de integración —*inmediatez a distancia*— que se logra en el campo de juego—, se corre riesgo de considerar el éxtasis y el vértigo como dos formas análogas de salida de sí. Pero, a una visión rigurosa, la exaltación orgiástica producida por los diferentes géneros de embriaguez es polarmente opuesta al entusiasmo sereno de la transfiguración extática. Hacer pasar ante los ojos de los jóvenes las experiencias de vértigo como experiencias de éxtasis, para que identifiquen la conmoción psicológica con la fecundidad personal, es la mayor trampa que se puede tender a la juventud. Este colosal fraude, este gran timo filosófico puede dejar a la juventud descolocada para siempre en el ambiguo juego de la vida, en el cual resulta fácil, si no se está sobreaviso, considerar como idénticos —o, al menos, de la misma especie— dos fenómenos polarmente opuestos ⁷.

Hasta qué punto se confunden hoy los fenómenos de vértigo y de éxtasis puede verse en la utilización que hizo el cineasta Stanley Kubrick de la *Novena Sinfonía* de Beethoven para ilustrar las escenas de extrema violencia que forman el núcleo de la película *La naranja mecánica*. La Novena Sinfonía es un canto a la solidaridad humana, alta cota que debe conquistar el hombre a través de una lucha difícil, a veces desigual pero siempre esperanzada. En virtud de esta esperanza, la energía que despliega la obra beethoveniana en sus dos primeros tiempos no raya en violencia, como tampoco su vivacidad desemboca en el frenesí. Lo vivaz y lo enérgico se hallan aquí domeñados, en definitiva, por la intuición del clima de serenidad augusta que halla expresión inigualable en el tema del *adagio*, eje que polariza las dos grandes partes de la obra.

Por no haber entregado a actitudes de frenesí y violencia, la lucha de los dos primeros tiempos florece al final en desbordante alegría, que es el fruto natural del éxtasis. La intensidad de vida humana que irradia esta sinfonía —código excepcional, a una con la *Misa Solemnis*, la última sonata pianística y los últimos cuartetos, para descifrar el enigma del Beethoven de la madurez— se halla en los antípodas del fenómeno del vértigo.

7. Como ejemplo de esta facilidad léanse los siguientes párrafos de Ortega en su célebre estudio sobre el amor: «El deleite del 'estado de gracia' dondequiera que se presenta, estriba, pues, en que una está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es literalmente lo que significa 'éx-stasis': estar fuera de sí y del mundo». «El afán de salir 'fuera de sí' ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas 'valgan' lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía. Se trata de descansar del peso que es vivir sobre sí, trasladándonos a otro que nos sostenga y conduzca. Por eso no es tampoco un azar el uso coincidente en mística y amor de la imagen del raptó o arrebató». «Diríase que el sueño normal, como el éxtasis, son autohipnosis» (*Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1961⁵, pp. 591-2).

Como hombre y como artista, Beethoven se mantuvo sin cesar en diálogo respetuoso con la realidad y luchó por abrirse paso ante las dificultades que le planteó el destino, pero no rompió nunca su vínculo nuclear con el Creador. Su testamento de Heiligenstadt lo prueba elocuentemente. La fe —como forma de encuentro personal— constituyó para este hombre acosado por el infortunio una fuente de consuelo en los momentos más sombríos de la existencia.

Esta inmovible actitud dialógica lo llevó a reaccionar ante su poderoso genio artístico —del que era plenamente consciente— con actitud de agradecimiento y no de altanería. En todo momento consideró su arte como un *don*, y lo interpretó con suma reverencia como el medio expresivo privilegiado en el cual debía revelar a los hombres el universo de belleza y elevación inigualables en el que le había sido dado vivir.

Esta participación en un mundo superior es la fuente de inspiración de la que fluyó la música beethoveniana. Sea enérgica o tierna, dolorida o gozosa, vivaz o reposada, la música de Beethoven no podrá nunca, sin grave torsión, ilustrar la entrega fascinada del hombre a modos infracreadores de existencia.

Vértigo, éxtasis e instalación del hombre en lo real

La confusión de vértigo y éxtasis encierra suma gravedad por cuanto compromete la instalación del hombre en lo real. El hombre se instala en lo real, se vincula creadoramente con las realidades del entorno al crear con ellas formas diversas de «urdimbre» o campos de encuentro. El encuentro es un modo de exigente y esforzado juego creador que debe realizarse durante toda la vida de forma cada vez más perfecta en orden a fundar modos más calificados de unidad. La *unidad de inmediatez eminente o presencia* se logra a través de un acontecimiento de éxtasis. Es sorprendente la calidad que pueden alcanzar los modos de unión que el hombre logra respecto a diversas vertientes de la realidad a través de la entrega extática. Estos modos de unidad son los que instalan rigurosamente al hombre en lo real, lo estructuran y —conscientemente— le confieren firmeza y dinamismo. Este arraigo estructurador es fuente de un radical gozo y optimismo ante la vida, actitud de apertura radicalmente opuesta al resentimiento.

El vértigo, por el contrario, no instala en lo real. Aleja de él, porque anula la posibilidad de crear campos de presencia y deja con ello al hombre en vacío, con las raíces existenciales al aire, desambitalizado, desestructurado, entregado a una «tristeza asfixiante» (G. Marcel).

Cuando un joven se hace cargo por propia experiencia de la relación profunda que media entre creatividad, inmersión en realidades valiosas, entusiasmo y éxtasis, por una parte, y, por otra, entre los fenómenos opuestos de relax

extremo, indiferencia, entrega a modos de inmediatez fusionales, vértigo, tristeza y desesperación, gana un poder muy elevado de discernimiento. Qué iluminación tan intensa se produce en el espíritu del joven cuando advierte que la fulguración del vértigo es, en rigor, una llamarada fugaz que no responde a una eclosión de poder creador sino a una forma de entrega pasiva a instancias irrelevantes! A esa luz, la justificación racional de las diversas experiencias de vértigo —ambición, poder, ira, velocidad, lujuria, etc.— se desmorona. Este vacío de racionalidad puede ser en principio fuente de angustia espiritual, pero la desazón que la misma implica se trueca rápidamente en seguridad y gozo cuando el joven advierte la existencia de una forma de racionalidad eminente en los acontecimientos de éxtasis.

Esta racionalidad se extiende a todo acontecimiento creador, es decir, a toda actividad humana —sobresaliente o anodina— que dé lugar a la fundación de un ámbito nuevo, un campo de posibilidades de acción dotada de sentido.

Hacia un nuevo humanismo

Este doble tema interconexo —la instalación del hombre en lo real; experiencias de vértigo y éxtasis⁸— presenta una gravedad singular en el momento actual, por hallarnos en una situación de encrucijada que nos insta a poner las bases de una nueva era.

La llamada *Edad Moderna* tocó a su fin en la hecatombe física y moral de 1918. Desde entonces, el hombre occidental busca a tientas nuevos ideales de vida, razones sólidas por las que vivir y morir. No existen, sin embargo, indicios de que haya logrado llenar en verdad el hueco abierto por la quiebra del mito del eterno progreso. Cuando el hombre encuentre su rumbo, se iniciará una nueva era. Gestarla es nuestra gran tarea actual. Urge dejar de lado la frivolidad de suscitador vendavales ideológicos para atacar enemigos supuestos, hace tiempo desaparecidos, por ejemplo la actitud «burguesa». *Lo decisivo es precisar hacia qué género de humanismo debemos encaminarnos.*

Actualmente, la lucha ideológica no se centra en torno a los dilemas «o fe o ciencia», «o religión o laicismo». Está polarizada en un dilema mucho más radical: «o construir al hombre o destruirlo». De ello se infiere que uno de los cometidos más graves de quienes se dedican a la noble y arriesgada tarea de filosofar es analizar de cerca la *lógica de la creatividad*, en todos sus grados y vertientes. Hay que revalorizar la capacidad creadora del hombre en la vida

8. Ambas cuestiones se hallan explanadas en mi obra *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Círculo, Buenos Aires 1981.

cotidiana y fomentar las experiencias de encuentro. Cuando el hombre no toma las realidades del entorno como meros objetos sino como ámbitos o campos de posibilidades lúdicas, el mundo se convierte en un inmenso campo de juego y la vida toda ella se transforma en un campo de fiesta. Todo se transfigura al cambiar el hombre de mentalidad: de la mentalidad objetivista a la lúdica, del afán de poseer y manipular objetos al anhelo esforzado y generoso de crear ámbitos.

Esta conversión nos devuelve el entusiasmo por vivir, el afán de acoger activamente las posibilidades que nos ofrece el entorno y hacer juego. Si se conoce con cierta aproximación lo que es el juego, no resulta extraña la sorprendente afirmación de Schiller de que «sólo juega el que es plenamente hombre y sólo es plenamente hombre el que juega».

Educar es enseñar a jugar, estar a la escucha de los valores, tener el arrojo de correr el riesgo de la creatividad. Educar significa ayudar a los jóvenes a poner la vida a la carta de la creatividad y evitar cuanto bloquea el dinamismo creador. Los jóvenes, generalmente, desean llevar una vida personal, sincera, auténtica, entregada a la realización de valores renovados, pero a menudo —por falta de orientación— no hacen sino caer en los mismos errores de la sociedad cuyos modos de vida impugnan.

La cultura occidental adoptó sistemáticamente actitudes de duda y escepticismo bajo pretexto de desenmascarar falsos ídolos. Sin duda ha llegado la hora de no glorificar las posiciones reduccionistas y entregarnos de modo realista al entusiasmo que produce la realidad cuando se aciertan a ver los campos de posibilidades que abre a quienes se acogen a ella con actitud de disponibilidad, de diálogo agradecido y creador. Hemos de creer en la capacidad creadora de un ser, como el hombre, capaz de superar las mayores dificultades cuando persigue metas llenas de sentido. El joven, de ordinario, no teme tanto el sacrificio cuanto el sinsentido de una vida sacrificada en vano.

Se habla profusamente de los problemas que plantea la juventud debido a su actual conciencia de grupo, a su voluntad de protagonismo, a la rebelión estudiantil. Pero apenas se subraya que con harta frecuencia los jóvenes no hacen sino sacar expeditivamente las consecuencias de las premisas puestas por los mayores. Hay que evitar los errores cometidos y, sobre todo, estudiar el modo de promocionar en los jóvenes su capacidad creadora en todos los órdenes. Para ello, es condición indispensable *instalarse debidamente en lo real mediante la realización de toda suerte de experiencias de éxtasis*.

Tal instalación exige voluntad de compromiso y profunda seriedad. La frivolidad llevada a grados muy elevados puede adquirir una potencia destructora capaz de conmover los pilares de la vida social. Los que defendemos los grandes valores de la existencia tenemos la batalla perdida de antemano si

aceptamos planteamientos falsos o unilaterales. Las medias verdades se pliegan con facilidad a toda suerte de abusos estratégicos y son por ello con frecuencia más peligrosas que los errores integrales.

Por eso los responsables de la educación del pueblo deben ser hombres críticos que no se guían por slogans, antes se esfuerzan por clarificar lo que son las cosas y fenómenos y lograr, así, claves certeras de interpretación. La cualidad distintiva del auténtico maestro es el *ethos de verdad*, el afán insoportable de educarse para la libertad creadora viviendo en la verdad, de la verdad y para la verdad, con independencia de espíritu —que a veces resulta heroica— pero sin romper el vínculo nutricional con la realidad.

En la situación de encrucijada que vivimos, la figura del docente se agiganta, y a su nobleza de siempre agrega un singular dramatismo. Se cuenta que Friedrich Schleiermacher, a pesar de sus crisis de fe, no abandonó el seminario protestante, por la sugestión que le producía el término «pastor». A la gran dignidad de ser guía de las gentes responde actualmente una inmensa responsabilidad. No hay razón alguna válida que permita al maestro adoptar actitudes frívolas. Con frecuencia, los intelectuales difunden tenazmente ciertas ideas contundentes por afán de prestigio, por esnobismo, por el placer que reporta el vértigo del cambio, y no someten a la debida reflexión las consecuencias que a corto o largo plazo pueden acarrear sus brillantes doctrinas. De ordinario, el intelectual exige libertad absoluta para provocar toda suerte de ventoleras intelectuales, y muestra una irritante indolencia a la hora de hacer frente a las tormentas desatadas por el descontrol ideológico.

Nada hay más perturbador para la vida de los pueblos que una clase intelectual entregada al vértigo de la lucha ideológica y al de la búsqueda de prestigio a ultranza. Pues esta forma de vértigo no permite hacer justicia a la verdad de lo real, y la realidad acaba siempre vengándose. La venganza de la realidad consiste en que la vida del hombre desarraigado se desajusta, pierde capacidad de juego y se depaupera.

La gran tarea del maestro —figura creativa por excelencia— es mantener viva en el pueblo, pese a todo, su ilusión creadora. A mi ver, los dos grandes valores que van a vertebrar el nuevo humanismo que debemos contribuir a gestar son la *unidad* y la *creatividad*. Las virtualidades que albergan los modos elevados de unidad son insospechados. Pero esas formas eminentes de unidad no se logran eliminando las distancias. Ya Heidegger preguntó dramáticamente en el umbral de su conferencia titulada *Das Ding*: ¿qué pasa con el hombre actual que ha eliminado las distancias y no ha engendrado auténtica cercanía? Los modos auténticos de unidad debe el hombre crearlos esforzadamente mediante una severa ascesis. El encuentro es un acontecimiento interhumano que plantea muy serias exigencias. El incumplimiento de éstas anula

de raíz toda posibilidad de realizar un auténtico encuentro. Pueden dos personas vivir juntas todo una vida y no encontrarse ni una sola vez. La unidad —como indicó ya Kierkegaard— sólo se da como fruto de una creación constante y fiel. La fidelidad es la gran aliada de la creatividad.

Si consagramos nuestros mejores esfuerzos a crear, en todos los niveles de la existencia, formas eminentes de unidad —entre los hombres y pueblos, entre el hombre y el lenguaje, el paisaje, la tradición, el arte, etc.—, contribuiremos no poco a elaborar un humanismo nuevo, no centrado tanto en la manipulación de objetos cuanto en la creación de ámbitos.

En un momento de grave crisis, cuando se hallaba sobre la cubierta de un barco fondeado en el puerto de Génova, el gran Newman exclamó: «¡Nunca he pecado contra la luz!». Buen lema, en la coyuntura sombría que atravesamos, para quienes hacemos profesión de *amigos de la verdad*.

Alfonso LÓPEZ QUINTÁS
Universidad Complutense. Madrid