





CORIBANTES Y CABIROS
ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFÍA Y LO SAGRADO



CORIBANTES Y CABIROS
ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFÍA Y LO SAGRADO

Nelson Guzmán



Coribantes y Cabiros. Ensayos sobre la filosofía y lo sagrado

Primera edición, 2020

@ Texere Editores, SA de CV

@ Gerardo Fernández Martínez

@ Almudena Gómez Ortiz

@ Leonardo Santoyo Alonso

@ Víctor Corona Loera

@ José Enciso Contreras

ISBN 978-607-8710-41-6

Dirección editorial

JUDITH NAVARRO SALAZAR

Coordinación editorial

ANITEY ÁVILA CUÉLLAR

Revisión de estilo

CITLALY AGUILAR SÁNCHEZ

Diseño de forros

DALIA DE LA TORRE JIMÉNEZ

Maquetación

NANETTE MALDONADO RAMOS

Imagen de forros

ADOBE STOCK

Nuestra misión es disseminar la cultura y el conocimiento; si estás interesado en utilizar este libro con fines didácticos o en reproducirlo parcial o totalmente, por favor comunícate con nosotros:

Domicilio postal: Genaro Codina 748, Centro Histórico, 98000, Zacatecas, Zacatecas

Sitio web: texere.com.mx

Correo electrónico: contacto@texere.com.mx

Teléfono: 492 899 6535

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

Presentación	9
Éxtasis, ascetismo y desenfreno	19
La voz de la conciencia	33
El éxtasis y el páramo	47
La problemática enemistad de Dios y el diablo	61
Prometeo liberado	71
Schreber, cosmología y egocentrismo	83
La venus de Willendorf	99
Referencias	109



PRESENTACIÓN

Somos dos abismos —un pozo mirando
fijamente al cielo.

Haya o no dioses, de ellos somos siervos.

Fernando PESSOA

Habiendo nacido en una época cuyo tono es dictado por el compás de la secularización, una época en la que los sentimientos religiosos solamente subsisten extenuados e impregnados por el aroma de lo anticuado y cuya legitimidad muchos consideran abolida, resulta difícil hacer de lo sagrado un objeto de indagación que pueda mover los intereses comunes. Al respecto, debo aclarar que, en principio, nunca me he sentido atraído por lo que motiva y emociona a la generalidad de mis contemporáneos. Mucho menos comprometerme con alguna causa o indagación solo por su actualidad o por aquello que llaman pertinencia. El oportunismo intelectual, artístico o académico me resulta poco menos que desagradable. Ahí donde muchos parecen encontrar moldes que les permiten apropiarse de una suerte de identidad que refleja los intereses corrientes, me he sentido siempre incómodo. Por ello he procurado prestar atención únicamente a aquellos problemas que personalmente me conmueven y que considero fundamentales, entre los cuales destaca, por su posibilidad de reunir y articular un amplio espectro de las interrogantes que me han interesado, la que se corresponde con la inquietud por lo sagrado.

Se trata de una inquietud que podría resultar extraña si se toma en consideración que, alejado desde la casa paterna de los principios de la devoción, nunca me vi orillado a profesar alguna confesión, ni a sentirme privado de algo importante por su ausencia. Tal vez por eso quizás germinó en mí la huella

indeleble de la duda, en el grado suficiente para observar aun en la confianza irrestricta que muchos depositan en las doctrinas seculares, el mismo dejo dogmático que portan las más rancias e inflexibles devociones.

Creo que la peor parte de los sentimientos religiosos, la que se compone por la mezcla de fanatismo e intolerancia, se conserva en las ideologías seculares, que solo han trasladado el objeto de su devoción de dios al hombre. Como nada hay en este mundo que sea seguro en términos absolutos, no nos queda sino inferir que las convicciones son más un asunto de las emociones que del intelecto. Siempre he creído ver, en la seguridad del tono que lo mismo se puede expresar en las palabras del catequista, del epistemólogo o del militante político, una convicción motivada más por sus íntimas necesidades egoístas, que por su honesta búsqueda de la verdad. Sucede entonces que quienes más se empecinan en alcanzar una verdad e imponerla a los demás, parecen menos comprometidos con su búsqueda, que en refugiar sus propios deseos bajo el amparo del dogma. Cuanto más pronto sostienen el punto inflexible de sus certezas, menos preocupados los encuentro por la consecución de la verdad.

Liberado de los dogmas religiosos y ateos, he tratado de observar a la existencia como una anomalía, condición que permite preguntarme por la razón que dibuja en el hombre el anhelo de plenitud. Parto así de una noción del hombre como naturaleza caída, de un desasosiego originario, desasosiego que encuentro en la base de los sentimientos religiosos. No es casual que autores como Schopenhauer, Nietzsche, Cioran o Bataille hayan sido quienes en los últimos siglos partieron de esa inquietud, sin ceder a las prerrogativas del dogma. Consecuentemente, todos ellos se han situado en las proximidades de una religiosidad sin dios ni credo y se han acercado a ella, en la medida en que lo sagrado es justo el signo de todo aquello

que se emplaza en la frontera de lo humano. Lo sagrado es el punto donde el hombre se ausenta y escapa de sí mismo, la esfera de convivencia con lo no humano que habita en él y que no se agota ni siquiera en lo animal, sino en lo verdaderamente universal. Lo sagrado es lo opuesto al yo, incluso al *yo* que subyace en el *nosotros*. Es lo radicalmente *otro* dentro de *sí mismo*.

Al concebir lo sagrado como el modo en que el hombre se relaciona con sus propios límites, nos es dable interrogarnos por la manera en que esta relación se desenvuelve en el plano de la historia. La atención prestada a las formas en que se expresa lo sagrado puede ser fundamental para comprender el camino del hombre haciendo paulatinamente de sí mismo un absoluto, para entender cómo la negación de sus propios límites le ha conducido a esa suerte de narcisismo despótico, de *totalitarismo de especie* que bien podría describir a los hombres contemporáneos. La atención al problema de lo sagrado puede sentar las bases de una filosofía de la historia que elija como guía de interpretación su progresiva decadencia, que no fue desconocida para tres de los pensadores mencionados: Nietzsche la observó en el tránsito del pensamiento trágico al pensamiento moral, Cioran en la nostalgia del paganismo y su condena de la historia, mientras que Bataille hizo de la decadencia del pensamiento sacrificial uno de los núcleos fundamentales de toda su interpretación del hombre y de la historia.

Habitados a comprender lo sagrado desde las nociones de religiosidad que nos son familiares, se hace necesario observar que lo sagrado no está relacionado con la lógica de la salvación. Esta irrumpe en un momento determinado de la historia, en el que tiene lugar el socavamiento del elemento trágico del ámbito de lo sagrado. Lo sagrado no puede ser tenido como una utopía, porque esta describe, como ninguna otra cosa, el anhelo humano, que se sitúa justo en las antípodas de lo sagrado. Ponerlo dentro de cualquier proyecto emancipatorio, es

dar cuenta de una imposibilidad para pensar fuera de los horizontes del humanismo, horizontes que la comprensión de lo sagrado rompe. No basta decir que lo sagrado es terrible, como el ángel que aniquila con su abrazo en la primera elegía de Duino, es necesario comprender que de él no se puede esperar ninguna salvación, sino que constituye la experiencia de la ruptura de las membranas que contienen nuestro refugio personal. Por lo tanto, que no se confunda: lo sagrado no es la religión.

Este libro se propone ofrecer un conjunto de ensayos que versan sobre lo sagrado desde la perspectiva esbozada. De lo sagrado como el punto de eversión del yo, en el que el individuo se aventura en lo abierto, desdoblado su intimidad en una suerte de extinción de los límites que separan al yo del mundo. En este sentido, lo sagrado está íntimamente relacionado con el fenómeno psicológico del éxtasis. Este libro parte de la anulación progresiva en las sociedades humanas de las posibilidades de este tipo de experiencia, o al menos de su desarticulación con el aparato simbólico de comprensión del mundo, que permitía, por ejemplo, el mito. La muerte de lo sagrado es correlativa a la individuación del hombre en la historia.

En el primer ensayo se contrastan las concepciones sobre el éxtasis en la obra de Schopenhauer y en la obra de juventud de Nietzsche. Ambos autores son los grandes críticos de la tradición occidental, así como los fundadores de la crítica al sujeto moderno. Sus obras se plantean superar el denominado *principium individuationis*, pero a través de medios distintos y acaso antagónicos: mientras Schopenhauer contempló en el ascetismo y la renuncia al deseo la vía para la superación de la subjetividad, Nietzsche encontró en el fervor dionisiaco el elemento de su disolución; los dos enfatizando el carácter fenoménico e ilusorio del yo. En ellos estará fundado lo que en este libro se considera el rasgo peculiar de lo sagrado en toda civilización: la

puesta en duda e inversión de los fundamentos del mundo regular, racional y utilitario de la representación y de lo social. La obra de estos autores ofrece los elementos para la comprensión de lo sagrado en lo que podría ser su núcleo fundamental: el significado de la experiencia del éxtasis.

Ya hemos dicho que lo sagrado ofrece una lectura histórica, relacionada con el incremento de los sentimientos individuales. La conciencia de sí tiene ella misma un desarrollo histórico. Para Hegel, toda la marcha de la historia, el andar de todos los elementos que concurren en la cultura espiritual de cada época (el arte, la religión, la filosofía, el derecho, la educación, etcétera) transcurre de acuerdo con el grado de autoconciencia que se manifiesta en cada uno de ellos. La historia es el proceso mediante el cual el sujeto va encontrándose, pero también creándose a sí mismo. El segundo ensayo explora la aparición de la experiencia del yo y de la conciencia como interioridad, partiendo del postulado de que el *yo* aparece fenoménicamente como un *otro* al inicio de la historia. Este planteamiento nos sirve de apoyo para una comprensión de algunos rasgos característicos de los dioses en las religiones politeístas, en tanto exteriorizaciones de la experiencia de la propia subjetividad. Dicho planteamiento se respalda en la teoría de Julian Jaynes relativo a la *mente bicameral* que, a grandes rasgos, señala cómo aquello que podemos llamar *flujo o voz de la conciencia* habría sido experimentado en los albores de la historia, como un dato sensible, proveniente del exterior, esto es, como voces de seres ajenos a la propia conciencia, que hablaban y se comunicaban con los hombres. La conciencia habría surgido a partir de la interiorización paulatina de esa experiencia. Con base en esa teoría, el ensayo investiga en dos hitos de la historia del pensamiento occidental: el *daimon* socrático y el *hombre interior* de Agustín de Hipona. En ellos sería detectable el

paso de esa «*conciencia exterior*» a la experiencia de la conciencia como voz interna, como voz de un yo. Sócrates habría escuchado la voz del daimon como una voz ajena, pero personal, voz que Agustín de Hipona consideraría ya, en sus *Soliloquios*, como propiamente interior. En ambos casos, la aparición de esta *voz de la conciencia* está íntimamente asociada con las transformaciones del significado de lo divino que supusieron sus obras: con el paso del politeísmo al mono-teísmo, de la conciencia trágica a la conciencia moral, de la divinización del mundo a la divinización del yo.

El tránsito dentro de la esfera de lo sagrado, de lo exterior a lo interior, de la naturaleza al propio hombre, podemos observarlo directamente en la historia de las religiones, justamente en la aparición de las *religiones de salvación*, cuyo exponente más destacado en la historia occidental fue el cristianismo. La aparición de las primeras religiones salvíficas es fácilmente localizable en los cultos místéricos de la antigua Grecia del periodo arcaico; es en los cultos órficos y eleusinos donde vemos aparecer por vez primera la salvación personal del alma constituyéndose como el objetivo central de la religión. Pero la búsqueda por hacer preservar la propia individualidad tras la muerte, no solo fue un cambio en los objetivos de las religiones, sino que supone una nueva forma de comprensión del hombre mismo, una nueva visión antropológica que se funda sobre la oposición del alma y del cuerpo, oposición que se mantendrá, con diferentes términos, aún en el pensamiento secular moderno. Así, la aparición de religiones de salvación del alma supone una revolución en lo que se refiere a la conciencia de sí mismo que concluirá con la aparición del mono-teísmo. El ensayo titulado *El éxtasis y el páramo*, busca indagar la procedencia de los cultos de salvación del alma a partir de los cultos agrarios del politeísmo, pues estos últimos ofrecían el material imaginario

apropiado para reconvertirse en teogonías de resurrección, ya que generalmente sus mitos, asociados con los ciclos anuales de resurgimiento de la vegetación, relataban siempre las vicisitudes de dioses muertos y renacidos. El ensayo se propone mostrar la genealogía de los cultos de salvación del alma —y por extensión del monoteísmo cristiano— a partir de los mitos y cultos agrarios de los pueblos helenizados, ya que es en el periodo helenístico cuando se dio el contacto de aquella nueva búsqueda de salvación del alma, búsqueda nacida en Grecia, con las diversas mitologías de Egipto, Anatolia y Oriente Próximo. Al igual que el trabajo anterior, pero enfocado más en los cultos y símbolos de dichas religiones, el ensayo trata de mostrar el paso de las religiones paganas a las religiones monoteístas y el surgimiento de una nueva concepción del yo, que introduce, por otra parte, la oposición de bien y mal, inexistente en el paganismo.

La problemática enemistad de Dios y del Diablo pone en cuestión el antagonismo entre los principios del bien y del mal, surgidos en el seno de las religiones monoteístas. Apoyado en algunos críticos de dicho antagonismo —Blake, Nietzsche, Schwob—, el ensayo ofrece una reflexión sobre los caminos de reconciliación o superación de esta oposición, que muestran cómo, en el fondo de ella, subyace una suerte de identidad, que abre sendas interrogantes hacia la moral dualista, comprendiendo y asimilando el trasfondo ambiguo de la conducta humana, signada por la complementariedad del bien y del mal. Por ello, aunque el dualismo moral declara su anhelo por erradicar el mal, solo logra encubrirlo. La obra de estos autores denuncia la maldad inherente a la noción misma de bien, así como la hipocresía esencial que le subyace.

Prometeo liberado es un ensayo concerniente al significado antropológico de la figura del titán de origen griego, figura que viene a ilustrar el mito de la caída del hombre en la conciencia.

El mito de Prometeo es el mito del nacimiento del hombre en cuanto tal, mitema que vemos aparecer en las más diversas mitologías, a través del cual se explica su condición de ente anómalo. Tomando en consideración las diversas versiones que encontramos en sus fuentes más antiguas (Hesíodo, Esquilo y Platón), se puede observar cómo las distintas concepciones del dios, son correlativas al enaltecimiento paulatino de la figura humana, cuyo origen pasa de la insubordinación de Zeus a la colaboración del mismo en la creación de los rasgos que definen al humano, mostrando una visión menos enfocada en el castigo que trajo consigo el advenimiento de la conciencia y dotando al hombre de una mayor justificación. Este ensayo se sustenta en la concepción por la cual lo sagrado va transformándose por una gradual humanización de lo divino. A partir del dios que, aunque con interés benefactor, ha traído por imprudencia las desgracias al humano, vemos surgir al héroe insumiso de Esquilo o al ayudante de Zeus de Platón, versiones ambas que tienden a valorar a Prometeo con base en una concepción humanista, que será confirmada por el cristianismo y la modernidad. Prometeo es, así, el signo de la historia, pero también, desde una lectura crítica, de la caída progresiva del hombre en ella.

Todas las religiones buscan conferir un sentido al mundo, este se construye desde la perspectiva que tiende a poner al hombre como eje del sentido mismo. El mundo parece ser creado *para* el hombre o a semejanza de él. El ensayo *Schreber, cosmología y egocentrismo* hace una reflexión a partir de la obra del célebre paciente psiquiátrico de principios del siglo xx, Daniel Paul Schreber, titulada *Memorias de un enfermo de nervios*, obra que llama la atención por la coherencia y sistematicidad con que su autor explica el mundo, dentro del marco de una teología que orbita siempre en torno a sus propios padecimientos. Haciendo una comparación con algunas figuras místicas, su obra tiene un destino diverso al de ciertos visionarios

cuyas concepciones, aun siendo en algunos aspectos semejantes, no fueron relegadas al diván, al confinamiento psiquiátrico o al caso clínico. Sin embargo, si nos servimos del apéndice del libro primero de la *Ética* de Spinoza, donde el filósofo holandés denunciaba el carácter delirante de todas las religiones que sustentan un sentido teleológico a Dios y al mundo, podremos afirmar que todas las religiones deliran de manera parecida a como lo hace Schreber: dando sentido a la totalidad en referencia a la propia persona. La diferencia es que, mientras Schreber funda una cosmovisión que excluye hasta la existencia de los demás humanos, la religión es una creación cosmológica egocéntrica, pero compartida, una suerte de locura común.

Finalmente, *La venus de Willendorf* establece la asociación del útero y la caverna, el lugar de nacimiento primitivo que en el ensayo se asocia con el *sentimiento oceánico* descrito por Freud para caracterizar los sentimientos religiosos, asociados con la inexistencia que precede a nuestro nacimiento. Es también un homenaje a la mujer y al sentido primitivo de la Diosa madre, el *útero del mundo*, que en las sociedades primitivas tenía mucho más fuerza que el concedido por las religiones monoteístas, cuya teología se centra en la figura del padre. Lo sagrado, mucho más presente en la vida de los hombres primitivos, daba mayor crédito a la figura que da nacimiento a los hombres y al mundo, el principio de lo femenino. El ensayo gira en torno a una experiencia tenida hace algunos años en el valle de Cuatro Ciénegas frente (o más bien debajo) a una pintura rupestre. Que el ensayo adquiera la forma de una crónica se justifica por el hecho de que lo sagrado no es nada si desprendemos de él *la experiencia*.





ÉXTASIS, ASCETISMO Y DESENFRENO

Y, aun después de que ese amor se retira, quedo tan contenta y con disposiciones tan angélicas, que llego a amar a reptiles y a sapos, y también a los demonios.

Ángela de FOLIGNO

Encubierta bajo las apariencias del deseo, la voluntad que anida en el ser humano es proclive siempre a su propia disolución. Aquello que el individuo manifiesta en sus anhelos no expresa sino la paradoja anclada en la búsqueda por suprimir la desgarradura que le es inherente y de la que, sin embargo, emergió como un fruto que añorara reintegrarse al árbol del que ha caído.

En la medida en que se afianza su individualidad, el ser humano constituye una escisión y una insuficiencia originaria. Cuanto más apego se tiene por el *sí mismo*, más aislado se está del resto de cosas y más se enfatiza la soledad a que condena nuestra identidad forjada por las veleidades de la apariencia.

Yo soy en la medida en que las demás cosas *no son* en mí. Si todo aquello que define a un ser es aquello que ha suprimido para darse forma, si somos por oposición a lo *otro* —al *no-yo*—, entonces la subjetividad representa una herida que se manifiesta justo en su permanente anhelo por restituir la unidad con el mundo del que se ha desprendido, por recuperar el vínculo roto de nuestra comunicación con las cosas.

Salvo el individuo, el resto de las criaturas permanecen en la intimidad del mundo, subsisten como *el agua en el seno de las aguas*.¹ Por ello, ningún otro ser está, como él, dispuesto a

¹ Cfr. G. Bataille: *Théorie de la religion, Œuvres complètes*, t. VII, p. 95.



cambiarlo todo. Su sed de futuro, su apetito por transformar su entorno, no son sino el síntoma de una naturaleza signada por la insatisfacción.

Si la plenitud carece de semblante, no podríamos encontrarla mientras subsista la individualidad a la que nos aferramos. Lo que nos defrauda siempre es la puesta en escena de nuestras inclinaciones y de nuestros deseos, que nos prometen una plenitud que imaginamos obtener a cambio de nuestro presente. Por eso es que nunca llega, por eso el hombre realizado de continuo está atravesado por la agonía del deseo.

La banalidad de nuestras aspiraciones cimienta su impostura en el momento en que nos dejamos seducir por el brillo de nuestros apetitos, cuya satisfacción ingenuamente creemos que colmará el vacío que nos da nacimiento, la herida perimetral que dibuja nuestro contorno.

Debido a ello, la imposibilidad de plenitud ha dado nacimiento a la religión y al arte, que no constituye sino el medio por el que lo imposible eclosiona ante el ser humano:

Todos nosotros somos convalecientes de nacimiento de nuestra propia individuación. Se es *hombre* porque no nos curamos de ella: permanecemos irremediabilmente en nosotros mismos (...) El yo es una obra de arte que se nutre del sufrimiento que la religión tiene como misión calmar.²

LO SAGRADO

La comprensión del fenómeno religioso debe rebasar la esfera que cierra el concepto de lo divino. Más allá de la figura del dios o del numen, de la explicación del origen del mundo o de la

² E. M. Cioran: *Breviario de los vencidos*, pp. 30–31.

instauración de un orden moral, la religión responde a la necesidad humana de diluir el mundo bajo el que se sostiene la condición escindida del *yo*.

El fenómeno religioso nos remite así al dominio de la *experiencia religiosa*, cuyas vías de alcance han proliferado en las distintas religiones, cada una según el marco simbólico de su teología o de su mitología particular. En la mayoría de las religiones, la unión con Dios era tenida como el grado supremo de la experiencia. Tal unión transita, sin embargo, por diferentes caminos, algunos de ellos antagónicos: la danza de los mevlevíes en el sufismo, la superación de la hipóstasis del intelecto en el neoplatonismo, la *hesiquía* de los anacoretas del cristianismo copto, el *enthousiasmos* de las ménades dionisiacas.

Al margen del vehículo que conduce a él, el *éxtasis* no constituye sino la extinción de la frontera que separa al *yo* de lo totalmente *otro*, un vínculo de unión que, de manera simultánea, implica su extinción. Si el *yo* subsiste por la conciencia y por el sentimiento que oponen el individuo al mundo, su fusión con las cosas involucra la necesaria pérdida de sí mismo.

Toda forma de misticismo presupone, por ello, la destrucción del *principio de individuación*, lo que delimita el paso que el individuo debe franquear para su satisfacción plena. La paradoja de la plenitud se expresa así en la necesidad que exhibe el individuo por verse a sí mismo desaparecer para abrirse paso hacia el éxtasis.

Pero el éxtasis es un fenómeno que no solo aparece en los linderos de la religión. Su naturaleza está asociada también al fenómeno estético. Schopenhauer y Nietzsche son los filósofos con los que comienza la reflexión moderna sobre el éxtasis, el primero, influido por las tradiciones orientales, pensó el éxtasis a partir de la renuncia y del ascetismo, el éxtasis de la extinción que promueven las religiones; el segundo, a partir de la desmesura y el desenfreno que derrumban los límites que definen nuestra insuficiencia subjetiva.

Es sobre este punto que la estética contenida en *El origen de la tragedia*, de Nietzsche, introduce una pauta para comprender los vínculos entre religión y arte, superando la perspectiva que hace de lo sagrado un fenómeno religioso para darle cabida a su comprensión como fenómeno estético, aunque cierta pauta haya estado ya señalada para que pudiera transitar por ese camino.

SCHOPENHAUER Y EL ÉXTASIS DEL RENUNCIANTE

Podemos encontrar la influencia que sobre Nietzsche dejaron los dos últimos libros de *El mundo como voluntad y representación*, donde Schopenhauer expone sus ideas concernientes a la estética y a la experiencia religiosa.

Tanto sus ideas relativas al arte y la experiencia estética como las que se vinculan a la moral y a la religión suponen el sistema expuesto en los libros I y II, en los cuales desarrolla su teoría de la representación (del conocimiento) y su ontología de la *voluntad*. Recapitulemos brevemente.

Bajo la dualidad entre *fenómeno* y *nómeno*, que establecía la *Crítica de la razón pura* de Kant, Schopenhauer desarrolla una teoría de la representación, según la cual el mundo de la experiencia humana y del conocimiento se encuentra sometido al principio de razón que define a partir de la categoría kantiana de causalidad y de las intuiciones de tiempo y espacio. Todo lo que podemos llamar *conocimiento* se desenvuelve en un tiempo y un espacio, lo conocemos en la medida en que lo ponemos como una causa o efecto. Pero estos componentes —tiempo, espacio y causalidad— son agregados con los que la conciencia confecciona nuestra experiencia, pero en sí mismos no existen, son la forma de *nuestra* experiencia.

Por ello, al igual que con el *fenómeno* en Kant, la representación sometida al principio de razón para Schopenhauer no es

el mundo de la *cosa en sí* o *noúmeno*, sino solo una realidad condicionada por el sujeto y diseñada por la forma que le impone nuestra conciencia. Por esta razón, para Kant carece de sentido indagar lo que sea el mundo, independientemente de cómo lo representamos; es imposible discurrir sobre él. Preguntarse qué son las cosas, independientemente de nuestra razón, solo es posible si se transgrede el límite de la razón.

A diferencia de él, Schopenhauer se propone incursionar en el mundo nouménico valiéndose de la noción de *voluntad*, cuya comprensión suponía factible a través de la intuición del propio cuerpo. En efecto, la vida de mi cuerpo la siento sin necesidad de representarla. Es el único ser que conozco directamente, sin intermediación de la representación.

Schopenhauer describía el mundo de la experiencia y del conocimiento como un mundo al que le es inherente el carácter de apariencia y, por lo tanto, es equivalente a una mera ilusión. La representación lleva la impronta artificial del esquema de la conciencia, por lo cual su forma, en cierto sentido, implica una *distorsión* de la realidad, distorsión que en última instancia tiene como fundamento el yo, esto es, el *principio de individuación* al que Kant denominaba *sujeto trascendental*.

Para comprender qué es el mundo *en sí mismo*, se vuelve necesario comportarse negativamente con respecto del principio que funda la representación, es decir, del principio de razón y, como corolario, del de individuación.

Si abstraemos ambos principios, razón y sujeto, nos resta únicamente la *voluntad*, esa especie de *fuerza* presente en sus diversos grados de manifestación: las fuerzas físico-químicas, el instinto de los organismos vivientes o las acciones humanas. Todos ellos expresan una fuerza incesante que carece de sentido. El sentido, la causalidad o la finalidad son conceptos añadidos por la conciencia, invenciones que delimitan su

horizonte. La voluntad y el mundo en sí mismo son irracionales. Siendo la voluntad una, la separación de los distintos órdenes en que se manifiesta solo existe para el concepto y, por ende, en el ámbito de la representación, que no constituye sino la ilusión humana. Por lo tanto, de manera parecida a la sustancia de Spinoza, la *voluntad* de Schopenhauer es *una*. Solo hay un ser. La diferencia entre los diversos seres es, en realidad, un producto de nuestra conciencia, pues estos se encuentran atravesados por un flujo perpetuo que los transforma y convierte unos en otros, dependen del conjunto para existir: el rostro del hijo es la extensión del padre, pero lleva inherente multitud de seres, que solo por abstracción diferenciamos.

Esta unidad del ser, aunque semejante a la de Spinoza, se distingue de ella, en que la voluntad es una especie de fuerza o corriente que, si bien lleva inherente una afirmación de su existencia, contiene también el principio de su propia destrucción. En Spinoza, el impulso es siempre afirmativo, se manifiesta en lo que denominaba el *connato*: la potencia que cada cosa tiene de perseverar en su ser.³ Si en Spinoza la sustancia es absolutamente afirmativa, en Schopenhauer la voluntad está escindida en sí misma. Esto lo demuestra la tensión que ostentan los diversos grados de manifestación de la voluntad, cuyos fenómenos luchan entre sí en un afán violento. La identidad y la diferencia de las cosas individuales únicamente existen *para la representación*. Lo que parece el combate y la lucha de los seres, no es una lucha entre seres diversos, sino la autofagia del único ser. Siendo *una*, la voluntad muestra la violencia que le es inherente cuando sus propios fenómenos combaten entre sí.

Por ello, el mundo en sí mismo se manifiesta en su carácter pletórico, de afirmación de su existencia, pero también

³ Cfr. B. Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 133.

y simultáneamente, en la incontenible pugna de la voluntad consigo misma, como una Hidra de Lerna que devorara sus propias cabezas:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos la disputa, la lucha y la alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad con respecto de sí misma.⁴

Habiendo precisado someramente los conceptos de *representación* y de *voluntad*, pasemos a indagar el lugar que ocupan el arte y el ascetismo en su obra. En el marco de esta ontología, Schopenhauer emplaza la experiencia estética en el ámbito de la representación. Y, puesto que lo esencial en la representación está mediado por la relación entre sujeto y objeto, considera que en la emoción estética (concebida como acto eminentemente contemplativo) subsiste necesariamente esa separación.

Pero el arte no es una representación en el sentido ordinario, no es como el conocimiento que tenemos de las cosas: lo que lo vuelve particularmente relevante radica en el hecho de que se sitúa como un modo de representación que prescinde del principio de razón, esto es, del *concepto* que un objeto tiene con referencia al espacio, al tiempo y a la causalidad. En la contemplación estética subsisten un sujeto y un objeto de la contemplación, un espectador y un objeto bello o sublime, un yo y un tú. Pero esta contemplación ve derrumbarse lo que constriñe la percepción ordinaria en el ámbito de las causas, la situación y la sucesión de los fenómenos: sus relaciones y sus vínculos con las cosas y el devenir de los acontecimientos regulares. Un objeto en el que se ven desvanecer los elementos del principio de razón, se transfigura volviéndose único, irrepetible y excluido del entramado de causas y efectos del

⁴ A. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*, p. 201.

mundo ordinario. Por ello cualquier objeto es susceptible de crear una emoción estética, siempre y cuando rompa los vínculos causales que añadimos a la imagen que tenemos de él, que se separe del entramado de los conocimientos.

En nuestra realidad cotidiana, los objetos son comprendidos bajo las connotaciones del principio de razón. Si lo que observamos en el árbol es la planta perenne del tallo lechoso, cuya madera puede ser empleada por el carpintero, subsisten en nuestra observación las notas que una experiencia guiada por el principio de razón ha sobrepuesto al objeto. No vemos el objeto en sí mismo, sino sus funciones habituales, sus causas y las connotaciones cognitivas que le asignamos. Por el contrario, el objeto de la contemplación estética se ofrece en su alteridad con respecto de las representaciones a que el principio de razón nos ha habituado.

Lo mismo sucede con la finalidad que le asignamos al objeto, ya que al despojarse del principio de razón, el objeto contemplado pierde la relación del interés individual (de su utilidad práctica) que regularmente suscita en el sujeto. La relación entre ambos prescinde del uso que el objeto puede prestarle al sujeto y entre ambos subsiste solo la relación fundamental de la representación: un objeto contemplado por un sujeto.

El arte constituye entonces el *conocimiento desinteresado*, la experiencia contemplativa que linda solo con la flor de la apariencia de las cosas y que por ello se aproxima más a su ser íntimo que el tejido de conceptos que las definen, las sitúan en el tiempo y les asignan funciones. Revistiéndose de su soberanía y de su independencia, el objeto del arte adquiere así un esplendor que le confiere la dignidad del arquetipo. Separándose del tiempo, la apariencia de las cosas señala su eternidad.

Schopenhauer insiste en ello en el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* cuando aborda la afirmación y

la negación de la voluntad. Pero aunque el arte manifiesta el conocimiento desinteresado, la verdad que se adhiere a la apariencia contemplativa conlleva en esta un resquicio de la individualidad. Puesto que se sitúa aún en el dominio de la representación, puesto que en ella se mantiene un objeto para un sujeto, mantiene la relación fundamental que hace del mundo de la representación una ilusión: *el principio de individuación*.

Superar el *principio de individuación* implica no solo negar el principio de razón, sino incluso la posición de sujeto ante un objeto: alcanzar el punto de fusión donde la representación misma se desvanece y le confiere un aspecto inefable:

Si se insistiera en conseguir de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía solo puede expresar negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría más recurso que remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad, y que se ha designado con los nombres de *éxtasis*, *ensimismamiento*, *iluminación*, *unión con Dios*, etcétera: un estado que, sin embargo, no se puede llamar propiamente *conocimiento*, puesto que no tiene ya la forma de sujeto y de objeto, además de ser accesible únicamente a la experiencia propia e incommunicable.⁵

La negación del principio de individuación es simultáneamente un estado de supresión del carácter ilusorio del mundo (ya que niega el fundamento de la representación), y la afirmación última de la libertad humana (que se arranca del juego de lo real al suprimir la voluntad que anida en él mismo).

Esta consideración se reviste de un sesgo que la aproxima a la filosofía práctica. Schopenhauer analiza aquí cómo es que el *principio de individuación* se vincula a la acción humana:

⁵ *Ibid.*, p. 473.

siendo el elemento que tiñe de *egoísmo* el modo de actuar del individuo (y que sería la manifestación más acabada de la violencia inherente a los seres del mundo natural), el *principio de individuación* constituye el mayor grado de manifestación de la voluntad. Su afirmación implica, así, la asunción del deseo y del optimismo por la existencia (que llevan inherentemente el signo del egoísmo) y la que establece, por lo tanto, la medida del dolor al que se encuentran expuestos los propios individuos. Cuanto más se es un individuo, más se está desgarrado y expuesto al sufrimiento.

Pero al traspasar el principio de individuación desaparece el sujeto como tal y de esta manera borra las huellas de la herida que la voluntad se inflige a sí misma.

Debido a esto es que Schopenhauer encontraba en la renuncia ascética el medio por el cual el individuo, al despojarse de su individualidad, se despojaba también del sufrimiento del mundo, renuncia que encontraba él en las tendencias del misticismo asiático (que en ese entonces, apenas eran descubiertas por Occidente), puesto que en ellas la extinción del deseo proclama el desvanecimiento de la individualidad, de la voluntad y del dolor que le es inherente a la existencia.

NIETZSCHE Y LA ANIQUILACIÓN MEDIANTE EL DELIRIO

Resulta evidente que en la obra temprana de Nietzsche resuenan los ecos de la interpretación que Schopenhauer ofrece tanto del arte como del éxtasis, a los que también tendrá muy en cuenta. Basta con recordar la dualidad comprendida en su teoría estética desarrollada en *El origen de la tragedia*, donde distinguía el arte dionisiaco del apolíneo, para vislumbrar el paralelismo entre ambas concepciones.

Según Nietzsche, todo arte se caracteriza por su inclinación hacia uno de los dos instintos artísticos fundamentales. Tomando como punto de partida su perfecto equilibrio en la tragedia ática, Nietzsche se permite desarrollar su teoría en función de ambas irrupciones de la sensibilidad artística.

En su descripción del arte apolíneo, Nietzsche afirma que este encarna la figura, la representación apacible y la fulguración de la apariencia: es el arte contemplativo que expresa la medida y la armonía características del letargo onírico y la dulzura del ensueño. Como contrapartida, el arte dionisiaco, acuñado en los gestos rituales que emergieron violentamente en la Grecia arcaica procedentes de Tracia, se manifiesta como el delirio embriagador y el frenesí danzante que celebra felizmente el carácter efímero de la vida.

Ahora bien, más allá del aspecto y de la entonación con las que Nietzsche los describe, la diferencia fundamental entre ambos es la que concierne a la relación que tienen con el *principio de individuación*. Así, al igual que la obra de arte contemplativa en Schopenhauer (la representación liberada del principio de razón), el arte apolíneo mantiene incólume el principio de individuación:

De Apolo habría que decir que en él han alcanzado su expresión más sublime la confianza inconcusa en ese *principium* y el tranquilo estar allí de quien se halla cogido en él, e incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*.⁶

Pero es precisamente su oposición a este principio lo que signa la particularidad del frenesí dionisiaco ante la contemplación apolínea:

⁶ F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia, en Obras completas*, v. I, p. 340.

El arte dionisiaco, por el contrario, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes, sobre todo, son los que elevan al ingenuo ser humano natural hasta el auto-olvido de la embriaguez, el impulso de la primavera y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. El *principium individuationis* [principio de individuación] queda roto en ambos estados, lo subjetivo desaparece totalmente ante la emergente violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural.⁷

La distinción que Schopenhauer establecía entre el arte y el ascetismo corre paralela a la que Nietzsche establece entre el arte apolíneo y el dionisiaco: por un lado, la representación idealizada, transparente y armónica de las fantasías oníricas, que si bien suprimen, como en el sueño, la temporalidad y la razón, siguen conservando los términos de la representación, un alguien que contempla y un algo que es contemplado; por el otro lado, el vehículo de la plenitud que se despoja de la individualidad a través del éxtasis, haciendo desaparecer las fronteras que separan al yo del tú.

Hay una diferencia, sin embargo, entre ambas concepciones: al localizar exclusivamente el arte con la esfera de la representación, Schopenhauer no logra vincularlo con la plenitud extática, a la que en su opinión solo puede arribarse mediante la renuncia ascética, mientras que Nietzsche hace del éxtasis la actitud estética más encumbrada.

Ante el carácter exclusivo de la renuncia como vía de superación de la individualidad, Nietzsche encuentra en la figura de Dionisos y del culto exaltado que los tracios le tributaban, una vía distinta para la anulación del yo diversa de la del ascetismo y la renuncia a los deseos. Lo que me borra en tanto

⁷ F. Nietzsche: *La visión dionisiaca del mundo* en *Ibid.*, p. 462.

individuo no es la anulación de mis instintos, sino el abandono *sin reservas* al mecanismo de mis impulsos.

Lo anterior permite situar la experiencia extática en un orden del todo opuesto al de Schopenhauer. Si bien en ambos la aniquilación del *principio de individuación* es lo que confiere al éxtasis sus vínculos con la plenitud, una se sostiene en la negación de la voluntad y del deseo, mientras que la otra se sostiene en su afirmación extrema.

Así, Nietzsche consigue desligar el éxtasis del vínculo con la moral, que aún tiene cierta importancia en el sistema de Schopenhauer. Pues si bien es cierto que para este, la renuncia ascética trascendía el mero ámbito de la conducta social, encuentra no obstante en la virtud, la filantropía y la renuncia al egoísmo, los medios que trazan y anteceden el camino hacia la renuncia. Todo el universo de las vías extáticas del frenesí, aquellas que, deliberadamente son una transgresión de todo lo sancionado por la moral, está excluido de su sistema. En él no hay lugar para las ménades, los coribantes ni los iniciados en los misterios de los cabiros.

Debido a ello, la perspectiva que sitúa al desenfreno en el ámbito de la experiencia estética y del abandono de sí, abrió las puertas a la interpretación de componentes de la cultura generalmente encubiertos en la tradición filosófica occidental. De allí el punto de partida hacia interpretaciones de lo sagrado, que lo mismo incorporan el erotismo que la crueldad, el sacrificio y el juego, como las que serían más tarde propuestas por Georges Bataille o Antonin Artaud.

El único riesgo que se ha corrido desde la introducción de la plenitud de la transgresión extática es el de considerar unilateralmente (como procede Schopenhauer con la renuncia ascética) que esta sea la vía exclusiva de la supresión del principio de individuación, puesto que podemos afirmar, con Jorge Luis Borges, que «el éxtasis no repite sus símbolos». O

mejor aún, como él mismo le hace decir al heresiarca Hákim de Merv:

La tierra que habitamos es un error, una incompetente parodia. Los espejos y la paternidad son abominables porque la multiplican y afirman. El asco es la virtud fundamental. Dos disciplinas (cuya elección dejaba libremente el profeta) pueden conducirnos a ella: la abstinencia y el desenfreno, el ejercicio de la carne o su castidad.⁸

De ello podríamos inferir que las vías del éxtasis están en el exceso que suprime los endebles límites que constituyen nuestra individualidad, sean estas sosegadas o exaltadas. Es lo que también Baudelaire quiso señalar en su poema *Embriagaos*:

Il faut être toujours ivre. Tout est là. C'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vos enivrer sans trêve.

*Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise, Mais enivrez-vous.*⁹

Así, entonces, más que una contradicción, la concepción del éxtasis en Nietzsche y en Schopenhauer, son a lo sumo perspectivas diversas que muestran que al final del círculo, los extremos se tocan. La virtud también puede ser una forma de exceso y la locura, de sabiduría.

⁸ J. L. Borges: «El tintorero enmascarado Hákim de Merv» en *Historia universal de la infamia, Obras completas* 1, p. 327.

⁹ C. Baudelaire: «Enivrez-vous» en *Le spleen de Paris*, p. 168.

LA VOZ DE LA CONCIENCIA

*Mit allen Augen sieht die Kreatur
das offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestell
als fallen, rings um ihren freien Ausgang*

J. M. RILKE

I

El verdadero carácter ilusorio de lo real aparece solo al hombre. Proviene de la difracción que resulta de nuestra forma de mirar, cuando sobreponemos a la imagen abierta que mira el animal, un cristal donde quien ve también es visto. A diferencia de nosotros, el animal nunca está en falta: siempre al filo de su cólera, de su temor o su apetito, en él se deslizan los instintos como una fuente que se derrama sobre el mundo sin esperar, como Narciso frente al estanque, el retorno de su imagen.

Jamás vuelto imagen ante sí mismo, el animal solo ve. El hombre, en cambio, mira al mundo e imprime sobre lo que ve su propia huella, asignando en él palabras e ideas que fingen la apariencia de cohesión. A la respuesta inmediata con que el instinto actúa, impone una cosmogonía en la que cree dar a cada cosa su lugar.

El universo simbólico nace del espejismo del sentido en el mundo. El universo es en sí mismo aforístico, incongruente e inestable. Si nos atuviéramos a él, no demandaría de nosotros algo más que devorar el alimento y huir del depredador. Pero, en virtud de la necesidad de dar constancia y consistencia al mundo, hemos acabado por proveerle de urdimbre y de finalidad. Entonces el hombre ha requerido del sentido. Pretendiendo dar significado a la existencia general del universo, no hace

sino ostentar la búsqueda por otorgarse significado a sí mismo y cuanto más se empecina en ello, más discordante con lo real es el entretejido que parece proveerlo, pues nada por sí mismo parece apuntar a un sentido, ni de la propia existencia, ni de la del mundo entero.

A diferencia de lo que generalmente se piensa, el signo es ya síntoma de desarraigo, de búsqueda y de anhelo que acampan en el territorio de la ausencia. Nombramos para que acudan las cosas que no están. Por ello, en el plañido que repite con insistencia el nombre de alguien que ha muerto se delata con vehemencia el primer motivo del lenguaje: suplir con el nombre algún vacío.

En el origen del lenguaje está la magia, esa expresión del deseo que opera en el tiempo venidero y la distancia. Las palabras nombran para evocar, para suplir con el símbolo la ausencia material de las cosas que deseamos; son, en diverso grado, fetiches de la realidad que enuncian, están ahí para encubrir su ausencia, como la moneda hace con el bien por el que se cambia.

Si bien se equivocan quienes creen que toda mitología es ilusoria, también yerran los que afirman la verdad del mito, pues el hombre nunca se ha encontrado en posesión de la verdad. Todo símbolo nos separa de lo real, del carácter inefable que recorre toda presencia. Si cada acto, cada gesto, cada momento es en sí mismo irrepetible y único, toda mitología encubre la presencia con el tejido de las palabras y del sentido de la cosmovisión que ofrece.

Cierto, la ventaja de quienes poblaban su Universo con mitos, que concebían al mundo y todo lo que habita en él como viviente, es que poco les preocupaba el asunto que concierne a la verdad. Arrojan directamente sobre el universo las redes de sus símbolos y, en el más ligero atisbo de semejanza entre dos cosas, por azarosa que fuera, las unían o les atribuían identidad, de tal modo que dioses, hombres y objetos comunicaban permanentemente

el ámbito de su intimidad. Si el cielo ruge en la tormenta es signo de su espíritu iracundo, como el de un padre severo, la cornamenta del venado es la forma sedimentada del fuego y la serpiente es símbolo de renovación y de vida ancestral.

El primitivo, como el niño o el poeta, articula el mundo ahí donde confluyen lo abierto y el pulso vital de su mirada, el horizonte del paisaje y la necesidad de conservar la propia vida. Solo hasta que el hombre se preocupa y reflexiona sobre la verdad es que se imponen la regla y la lógica, ortopedia del símbolo que traza la arquitectura del espacio del alma, ese dominio de puertas cerradas, en cuyos interiores resuenan, como el órgano en la catedral, las notas interiores de la conciencia.

En el mito, lo abierto aún se insinúa, permanece como epidermis del símbolo expuesta al sol, sobre la copa de los árboles meciéndose por los territorios de la apariencia. Su arbitrariedad es espontánea y permanece en el borde externo de la percepción. No frente al mundo, sino a su lado, está el lenguaje, conservando ahí la lógica de lo evanescente, de la primera impresión que contempla en el movimiento de todas las cosas un juego inacabado de voluntades y caprichos.

La voluntad de los dioses antiguos estaba guiada por su temperamento, de ahí el carácter impredecible del mundo. En un diálogo platónico, se alcanza a vislumbrar la incipiente diferencia entre el mundo del mito y el de la razón. En él dialogan Sócrates y Eutifrón, el primero pregunta si lo piadoso consiste en seguir la voluntad de los dioses, a lo que el segundo responde que sí. Inmediatamente Sócrates le cuestiona cómo sería ello posible si, según Homero, los dioses combaten entre sí, luchan y se agreden, de tal forma que, seguir su voluntad, sería un acto tan incongruente como la discordia entre los mismos dioses.¹⁰

¹⁰ Platón: «Eutifrón» (7b–8b) en *Diálogos*, v. I, pp. 227–228.

La necesidad de unificar la voluntad de los dioses, acabó por despoblar todos los olimpos de la tierra. La búsqueda de unidad, que anticipa el monoteísmo, no tiene otro origen que la voluntad de ordenar el mundo bajo la síntesis del pensamiento y la gramática, por reducir todo a la unidad lógica y coherente que confiere al angustiante y abigarrado andamiaje del mito, el tranquilo dominio de la propia conciencia. Y es entonces que Dios devino *verbo* y, con ello, *gramática*.

II

La historia no es sino la marcha en espiral concéntrica de la conciencia cerniéndose sobre sí misma, asechándose. Al margen del mundo, el civilizado es aquel que se enrosca sobre su propio aislamiento, caracol que deja en su camino huellas de metafísica.

Se puede leer perfectamente el andar de la conciencia por la historia descrita por Hegel sin estar de acuerdo con él. En este sentido, que el hombre sea cada vez más consciente de sí mismo puede considerarse un hecho, un dato de la historia universal. Pero que ello sea, en última instancia, la *realización del universo*, el camino por el que lo real se da para sí su razón, no deja de ser sino fruto de un malentendido, de un estadio precario e incipiente de la razón misma, un estadio de *idolatría* que le tributó el saber alemán, dejando ver toda la barbarie derivada de la ilustración y del racionalismo. Cioran dice al respecto:

Según Hegel, el hombre no será del todo libre «si no se rodea de un mundo enteramente creado por él». Pero eso es precisamente lo que ha hecho, y nunca ha estado tan encadenado ni tan esclavizado como ahora.¹¹

¹¹ E. M. Cioran: *Del inconveniente de haber nacido*.

Que el hombre sea consciente de sí mismo no significa que llegue a una verdad que se corresponda con el mundo. Significa que se ha erigido un mundo plagado de artificio, un mundo en cuya imagen el hombre pone su propio reflejo. La autoconciencia es como el gusano de la fruta que se alimenta del espacio que habita. Conciencia de la conciencia que no deja de repetir sus vanos esfuerzos por alcanzar la unidad que él mismo rompe.

Lejos de ser objetivo, es el conocimiento científico, edificado bajo el orden racional, el que da al mundo una forma humana, subjetiva. El universo humano es un mundo que se pliega sobre sí mismo, que elabora un entorno. Cuanto más se *media*, cuanto más adquiere una medida humana todo lo que nos envuelve, más distanciamiento se guarda con el mundo, con lo abierto.

Si, como afirmaba Levy–Bruhl, la mentalidad primitiva se encontraba en un estado incipiente de conciencia, anterior a la lógica, al cálculo y al yo, eso de ninguna forma debe dar al civilizado motivo para jactarse de ello. Quienes critican su obra, al considerar que sitúa por debajo del hombre moderno la mentalidad del primitivo, es porque, sin darse cuenta, afirman ellos mismos los valores del mundo moderno y suponen que la lógica es más valiosa que la poesía o el mito. A final de cuentas, ¿qué más da si no se emplea el principio de no–contradicción para comprender el mundo?, el que los primitivos no hagan uso de él, lejos de ocasionar demérito, nos da ocasión para envidiarles. La no–contradicción es un invento y no proviene del descubrimiento de alguna verdad. Es un acuerdo para ordenar el mundo bajo los límites en que queramos operar. Ciertamente, la lógica y la matemática proporcionan una ventaja práctica que da a los que aparentan pensar un argumento para justificar todo el despliegue de la ciencia y de la técnica: *It Works*, dicen, con su aire de suficiencia intelectual. Pues bien, nada de ello sirve, sino es como prótesis, debilitamiento,

pensamiento de enfermo en la farmacia. Al carajo la máquina, la información satelital y el ordenador en el que escribo.

Nada más terrible que la pesadilla de la Historia, que siempre inventa nuevas formas de ir hacia lo peor. ¿Habría menos dolor y sufrimiento en las épocas remotas? De ninguna manera. Pero entonces el horror, lo mismo que el mundo, estaba situado hacia afuera. No la angustia, sino el pánico. Como advertía Schopenhauer, la posibilidad del dolor siempre está presente y en la misma medida en cada humano; solo la contingencia lo actualiza y le da consistencia. Siempre se oscilará entre la necesidad y el tedio. El instinto de devorarse a sí mismo surge cuando todo está resuelto. El temor está siempre latente, pues aun cuando carezcamos de toda amenaza, se mantiene un prurito semejante al que padecen las extremidades cuando han sido amputadas, pero cuya sensibilidad se conserva a pesar de que el miembro ya esté ausente. Del mismo modo, la angustia proviene de un temor que el instinto ha sembrado en nosotros, pero que, careciendo de objeto al cual dirigirse, se posa bajo una superficie inexistente al igual que la comezón del miembro fantasma y entonces se percibe como horror al vacío. La angustia es instinto de conservación sin objeto, es *miedo acorralado*.

Por ello la conciencia es ante todo pérdida y ruptura consigo misma y con el mundo que se tiene frente a sí. Voluntad debilitada en los afanes de la introspección en lugar de proyección inminente del deseo. En todo caso, si nuestros instintos no son sino crueldad y voluptuosidad, la conciencia solo es un instinto corrompido de autofagia, crueldad y voluptuosidad que se devoran a sí mismas.

Y así, cerrados en nuestro mundo interior, liberados de lo abierto, no hacemos sino caer en la sima de nuestro propio vacío.

III

Según algunas teorías, en la antigüedad los hombres carecían efectivamente de lo que llamamos conciencia. Apoyándose en una interpretación literal de Homero, J. Jaynes ha destacado el hecho de que, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, los personajes homéricos jamás deliberan las acciones que emprenden. Cada resolución que incentiva la puesta en marcha de un acto es siempre sugerida por la voz de un dios que la propicia. En efecto, Telémaco emprende la búsqueda de su padre por consejo de Atenea bajo la forma de Mentos, rey de los tafios; Héctor es aconsejado por Heleno, quien a su vez escuchó la resolución de Zeus, Atenas y Apolo para proponer zanjar la guerra retando a duelo a Menelao; Príamo recupera el cadáver de Héctor por intermediación y orden de Hermes, dios que continuamente, en tanto que mensajero de los dioses y conductor de las almas, todos los hombres escuchan.¹²

Sin entrar a discutir la base neurológica de su teoría, es verosímil la afirmación de Jaynes con respecto a las voces numinosas que los hombres antiguos escuchaban para acometer cualquier empresa. En efecto, nada de lo que los héroes homéricos emprendían parece obedecer a los dictados de su propia conciencia. En los actos de los humanos, principalmente en las resoluciones importantes, se expresan las voces de algún dios. Lo que ahora llamamos «voz de la conciencia» era algo que el hombre percibía sensiblemente, como si se tratara de una alucinación auditiva, era tenido como voces que le llegaban de fuera.

Yo he tenido la oportunidad de observar entre los indios *wixaritari* hábitos mentales que confirman lo anterior. Habiendo

¹² Cfr. J. Jaynes: «The Mind of Iliad» en *The Origin of Consciousness in the Break-Down of Bicameral Mind*.

preguntado a un mara'kame de nombre Benito Carrillo, cómo es que los curanderos adquieren sus facultades (curar enfermos, dirigir las ceremonias, practicar hechizos), me respondía que todo lo aprendían de las voces de sus dioses que se comunicaban con ellos. Sin existir un proceso de adiestramiento como el que se da entre maestro y alumno, el *mara'kame* adquiere su saber al escuchar a *Tatewarí* o *Tayaupá*, al fuego o al Sol, quienes incluso le hacen saber el momento en que está preparado para cumplir las dignidades del *mara'kame*.

Esto, lejos de ser una bonita metáfora, nos describe un hábito mental, que en nuestro modo de ver las cosas podría tenerse como capacidad de sugestión. Pienso, no obstante, que en ello se acusa más bien un matiz distinto de subjetividad, una suerte de indiferenciación de lo interno y de lo externo. Las voces que escucha quizás estén en él, pero no lo sabe. Sin embargo, esta ignorancia, que pudiéramos adjudicar, es aparente, pues ¿qué define al yo de lo otro? Nada más tenue que la frontera que los separa. Probablemente es en ese límite que describe nuestra identidad donde se encuentra el artificio y la ilusión. Lo que para nosotros los «civilizados» aparece como dominio de nuestra conciencia, para el primitivo es patrimonio del mundo. Sin aferrarse al ego, sin haberlo hecho crecer en dimensiones desmedidas, la vida interior es exterior y, por lo tanto, abierta.

No es casual que Don Benito, siempre hablará de sí mismo en tercera persona. Nunca le escuché proferir la palabra *yo* y, si se refería a sí mismo, lo hacía como «*el mara'kame*». Cuando deseaba algo decía: «*el mara'kame quiere esto o aquello, al mara'kame le gusta esta música o este lugar*». No sería exagerado de cierta forma asumir, como Rimbaud, que «*Yo es un otro*».

IV

Aquí puede ser útil traer a la memoria el *daimon* socrático, esa voz que, según refieren Platón y Jenofonte, hablaba a Sócrates para disuadir y detener sus acciones o dar medida a sus discursos. Generalmente se ve en ese elemento de la personalidad socrática un componente mágico e irracional, que parece contraponerse a los demás rasgos de quien es tenido como el fundador de la conducta racional. En la *Apología* de Platón, Sócrates describe así su experiencia:

Yo experimento, a veces, junto a mí algo ciertamente divino o demoníaco [...] Comenzó a estar conmigo desde mi niñez y me ha acompañado siempre desde entonces; toma forma de voz, que, siempre que la oigo, me disuade de algo que iba a hacer, pero nunca me obliga a actuar. Esto ha sido lo que me ha impedido tomar parte en la política.¹³

Considerar que la racionalidad se opone a la facultad de escuchar una voz, sería cierto para quienes, más de dos mil años después, poseemos otros hábitos mentales. Por miopía histórica creemos erróneamente que nuestra psicología es la misma que la de todos los humanos, que las leyes de nuestro pensamiento valen para todos, pero no es así. Sócrates experimentó por vez primera una suerte de «voz de la conciencia». No es extraño que la interpretara como una voz extraña y que se sintiera maravillado por escuchar esa voz que le conminaba a desistir de sus acciones. Ciertamente es que para la época eso sería anómalo, pues no se trataba de la voz de un dios como la de aquellos que susurraban al oído de los personajes homéricos. La acusación que sobre él hizo recaer Meleto y que le llevó

¹³ Platón: «Apología» (31c–d) en *Diálogos*, v. I, pp. 170–171.

a la muerte, consistió en la negación de los dioses antiguos y la implantación de dioses nuevos. El *daimon* era —según lo testimonia el mismo Sócrates en su defensa— ese nuevo dios que acusaban sus detractores: Sócrates cambiaba la voz de los dioses por la voz de la conciencia, el nuevo dios que, a semejanza de los anteriores, sentía como una voz extraña, voz que se distinguía de la de aquellos porque era un dios individual, un *daimon* anónimo que solo le hablaba a él. De alguna manera era Sócrates hablando a Sócrates.

Muy significativo resulta el motivo por el que le habla: solo le disuade, nunca le impulsa a actuar. Se trata de la medida y la diligencia que se oponen al impulso irracional de la voluntad. Aquí valdría recordar la tesis de David Hume acerca de la presencia de la razón en las acciones humanas. Según el filósofo escocés, aquella jamás proporciona el impulso de las acciones y solo se limita a señalar los medios por los cuales las pasiones nos impulsan a un determinado objeto. La razón, dice, es y solo puede ser la esclava de las pasiones.¹⁴ Delimita y guía, pero no anima.

William Blake, al inicio de *El Matrimonio del Cielo y del Infierno*, afirma que el bien y la razón solo son límites, que se oponen al mal, la pasión y la energía, en su conflicto se juegan las acciones humanas. La razón y la medida niegan o disuaden a la pasión y la energía: las primeras articulan el bien; las segundas, el mal.¹⁵ En consonancia con esta visión, el aspecto disuasivo del *daimon* socrático, señala su carácter racional, de medida. No se expresa como pasión, a la que por cierto, Sócrates siempre quiso dominar, siendo ello el rasgo más prominente de su personalidad y de su obra.

Las voces homéricas se distinguen en ello de la socrática. Los dioses impulsan a la acción, son pasionales e irracionales

¹⁴ D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, p. 561.

¹⁵ Cfr. El pasaje denominado «La voz del Demonio» en *El Matrimonio del Cielo y del Infierno, Libros proféticos I*, p. 91.

como sus disputas. Sus palabras, susurradas en el oído del héroe, no son del todo distantes, aunque fueran sentidas como voces ajenas. La conciencia en Sócrates implica un tránsito de la voz de los dioses que mueve a la acción y nace de un impulso vital, pasional, a la voz individual que ante todo contiene y así, la voz de la conciencia en Sócrates, su *daimon* personal, no es otra cosa que *razón abierta*, preparándose desde luego para su propia reclusión, en el dominio introspectivo de la conciencia.

V

Del mismo modo que Parménides habría descubierto la lógica y la habría mistificado bajo la forma de una experiencia extática, Sócrates percibía la voz íntima de la conciencia con una espesura que hoy nos parece sobrenatural. Lo más comprensible y natural es que la aparición de un nuevo fenómeno psicológico en la historia de la humanidad, como cuando aparecieron la lógica o la voz de la conciencia, es que sea interpretado desde la mentalidad que le precede.

Así, Sócrates intuye y percibe la voz de la propia conciencia a partir de los hábitos que le antecedieron, esto es, como una voz ajena, aunque se perfile a dejar de serlo por la interiorización que ella implicaba, por su personalización y su carácter disuasorio.

El yo que da a la voz de la conciencia la suficiencia de sí mismo aparece más claramente dibujado en la obra de Agustín de Hipona. Para nadie es una novedad descubrirlo cuando se lee su insistencia en el *hombre interior*. Tampoco lo es que continuamente, oponiendo el alma al cuerpo y el hombre interior al exterior, manifiesta una predilección por lo intangible y espiritual, en detrimento de lo sensible y corporal.

No solo el examen reflexivo e introspectivo que contienen las *Confesiones*, enfatizan su inclinación hacia el ámbito íntimo

de la conciencia. Es sobre todo en los *Soliloquios*, ese diálogo entre el propio Agustín y la Razón, donde ostenta su relación con la voz de la conciencia.

Al inicio del diálogo, Agustín hace una mención manifiesta a una voz que le habla, pero cuya procedencia, a diferencia del *daimon* platónico, no logra reconocer ni saber si se trata de una voz propia o ajena:

Andando yo largo tiempo ocupado en muchos y diversos problemas, y tratando con empeño durante muchos días de conocerme a mí mismo, lo que debo hacer y qué he de evitar, de improviso vínome una voz, no sé si de mí mismo o de otro, desde fuera o dentro (porque esto mismo es lo que principalmente debo esclarecer), djóme, pues, aquella voz.¹⁶

Al igual que Sócrates, Agustín escucha una voz; al igual que él, su filosofía sigue el imperativo de conocerse a sí mismo y de mantener una conducta moral. Pero a diferencia de aquel, afirma desconocer la procedencia de esa voz, pues no discernir si quien la emite es alguien distinto o si es él mismo, mientras que Sócrates afirmaba con claridad a un ser que, a pesar de que siempre lo acompaña, es otro.

Por otra parte, el motivo manifiesto del diálogo es descubrir quién es el que le habla y el que le permite discernir el bien del mal ¿Se trata de sí mismo o de otro? El que esto sea el problema que se plantea, indica la novedad de la experiencia, la interrogación es formulada porque está naciendo una nueva forma de experimentar el contenido de la conciencia, una experiencia que se tiñe ahora de la reflexión. Si ante Sócrates, lo que llamamos «voz de la conciencia» era sentida como una voz externa, como un *daimon* que, aunque es personal, está fuera

¹⁶ A. de Hipona: *Soliloquios*, p. 13.

de Sócrates, Agustín se encuentra maravillado al sospechar que quizás esa voz, que tiene un carácter divino, provenga de sí mismo.

A lo largo del diálogo su retórica es acompañada repetidamente por la necesidad de volver sobre sí, de reflexionar sobre su propia conciencia y desdeñar esas exterioridades que son el cuerpo y el mundo. Los temas que en él aborda son múltiples, pero rondan un solo punto: la necesidad de reconocer a Dios con la mirada del alma, una mirada, como la que Rilke atribuye al hombre, torcida hacia adentro, renuente a lo abierto e invirtiendo su dirección hacia atrás.

Por otra parte, los problemas planteados en el diálogo son los que transitan la mayoría de los metafísicos: la naturaleza de la verdad, la prioridad del saber sobre la vida, el anhelo de inmortalidad, la trascendencia de Dios. Todos ellos desarrollados bajo la forma que da nombre al diálogo: el soliloquio. Forma que por principio anticipa la respuesta a su desconcierto y su interés por comprender el origen de la voz que escucha: la de él mismo.

Desdeñando lo exterior, Dios ya no habita el mundo. Lo que nos reintegra con el todo es el sí mismo, la interioridad de la conciencia, morada en donde Agustín emplaza a la divinidad. El afán por hacer de sí mismo un dios, inmortal e inmaterial, le ha llevado a renunciar a la comunicación profunda con las cosas. La conclusión será, como anticipa el nombre del diálogo, que la voz de la razón con quien dialoga, es la propia conciencia. Ahí radica la respuesta a la interrogante inicial concerniente a la naturaleza de esa voz con que dialoga:

Se llaman Soliloquios, y con este nombre quiero designarlas, porque hablamos a solas. Nombre tal vez nuevo y duro, pero muy propio para significar lo que estamos haciendo. Pues siendo el mejor método de investigación de la verdad el de

las preguntas y las respuestas, apenas se halla uno que no se ruborice al ser vencido en una discusión, y casi siempre sucede que conclusiones ya llevadas casi al término, por el apasionado griterío de la terquedad se arrojan, aun con lesión de la fraternidad humana, ora disimulada, ora descubierta; y por eso, con plena calma y tranquilidad, plúgome a mí investigar la verdad con la ayuda de Dios, preguntándome y respondiéndome a mí mismo.¹⁷

Más allá de las razones prácticas que parecen aducir en favor del soliloquio, lo cierto es que con él se ha fundado una nueva forma de representar los pensamientos. Anteriormente todo diálogo, aun los diálogos internos, se entablaban con otro, ahora ha surgido el diálogo consigo mismo: el soliloquio. Figura cuyo nombre reconoce Agustín de Hipona como áspero y sin precedentes. Pues con él, el hombre renunció al mundo abierto y el pensamiento se condujo, en adelante, tan solo hacia sí mismo, oponiendo a la mirada de lo abierto que el poeta echa de menos y que arranca al niño de esa forma de habitar el mundo como el agua de una fuente que se desborda.

Y desde entonces quizás, las voces de la conciencia solo se remiten a la prisión en la que cada uno se encierra. Salvo los místicos y los locos, las voces abiertas se guardan ahora en la prisión de la conciencia, en el eco de sí mismo. Solo ellos se atreverían a reconocer la exterioridad de las voces íntimas que, si bien les hablan desde fuera, no dejan de estar contaminadas por el nefasto demonio del *sí mismo*.

Frente al abierto, el universo eclipsado por el infierno de la individuación.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 102–103.

EL ÉXTASIS Y EL PÁRAMO

Over the tumbled graves, about the
[chapel
There is the empty chapel, only the
[wind's home.

T. S. ELIOT

I

El tiempo es quizá la única cosa cuyo vacío le proporciona una mayor carga a quien lo habita. Así como el más perfecto silencio hace nacer silbidos aturdidores en los oídos expuestos, el tiempo, sin contenido, despierta en él una perpetua agonía exaltada. Pero este solo nos es dado si alguna circunstancia nos extrae completamente de las vicisitudes del exterior, cuando queda solo el flujo de nuestro pensamiento en la estrecha prisión del yo. Contrario a lo que pensaban algunos antiguos, a menudo he imaginado que el peor de los infiernos consistiría en despojarnos del cuerpo: en flotar, insensibles, sobre las oscuras aguas de nuestro propio pensamiento.

En un cuento titulado *La escritura del dios*, Borges narra la cautividad de un sacerdote maya. La oscuridad absoluta que le imponía la prisión constituye una descripción perfecta del infierno de lo inerte. Un paliativo aminoraba, sin embargo, la ansiedad del atribulado prisionero: a cierta hora del día, indescifrable para él por obvias razones, una puerta se abría para dejar pasar los alimentos que prolongaban su vida y su agonía. Ello le permitía entrever, al lado de la suya, una jaula en la que otro cautivo daba inagotables vueltas con su paso afelpado de felino, mostrando su piel teñida de jaguar. Al no tener otro pábulo a su distracción y, bajo la premisa de que en

todo ser se encuentran las huellas del universo entero, el sacerdote decide emprender la interpretación cabal del enigma de esa piel. Hacia el final, humillado y despojado de la vida, logra su propósito y de este modo comprende lo que solo un dios puede. Antes de la iluminación, que Borges describe como una rueda infinita de fuego, anota una frase que me propongo comentar: *El éxtasis no repite sus símbolos*.

Nada me ha parecido nunca más digno de atención que el éxtasis. Además de ser la cima de las posibilidades de la experiencia humana, a la que no todos habremos arribado, el éxtasis nos permite cuestionar la banalidad del hombre y de su mundo, puesto que su experiencia lleva al poseso fuera de las estrechas paredes del entendimiento y de la mirada enajenada que le es consustancial a la especie humana, que ve en el mundo un espejismo donde se refleja ese rostro que nunca podemos ver y que nos acompaña: el rostro de nosotros mismos.

La frase de Borges toca un punto importante porque nos advierte que eso que llamamos *éxtasis* no está determinado por ninguna forma específica, sino que, como Proteo, se reviste de múltiples presencias: luz ubicua, vacío pleno, un venado formado por una llama inmóvil, espirales de luz ascendente, una gota de sangre, una rosa o una tormenta o, incluso, carecer de figura aparente y expresarse solo como una voluntad desmedida. Quizá no hay nada a que podamos nombrar *éxtasis*, ya que cuando lo nombramos solo adquirimos conciencia de su proximidad por la ausencia que extiende ante nosotros.

Podríamos considerar que el éxtasis es simplemente despojamiento de sí mismo, anulación del yo. Pero esto no dice gran cosa. Como la teología negativa de Dionisio Areopagita, que se proponía conocer a Dios por medio de lo que sabemos que él no es, decir el *éxtasis es ausencia*, únicamente define aquello que no sabemos por negación de lo ostensible. Del éxtasis deberíamos

decir que ni siquiera es factible comunicar las formas particulares que reviste o la experiencia que contiene.

Pero a la consideración del indefinido semblante que la experiencia extática posee, agregaría la concerniente a las ilimitadas vías para su consumación, puesto que, si el éxtasis no repite sus símbolos, tampoco repite sus caminos.

Las religiones siempre han procurado definir algunos de esos caminos. Ellos no son definitivos y carecen de garantía: *Muchos son los portadores del tirso, pero pocos los iniciados*, dijo Sócrates el día de su muerte.¹⁸ Del mismo modo, no todos los que van a Wirikuta hablan en colores con *Tamatsi Kauyumari*.

A pesar de que el éxtasis es la anulación del tiempo, una consideración histórica nos es factible: la que corresponde a la manera en que las distintas religiones han procurado trazar las sendas de su posibilidad. Unas la han visto en la oblación ritual, en la incisión que deja fluir la sangre como una puerta de la liberación; otras en la danza orgiástica y en la desmesura; aquellas en el recogimiento piadoso y en la abstinencia; algunas más, en el movimiento de los cuerpos y en la efusividad erótica.

Quizá el acontecimiento de mayor envergadura de la historia, en lo relativo al modo en que las religiones trazaron las vías del éxtasis, ocurrió como una lenta erosión del sentimiento de la vida y dio paso, por la incursión en la moral y en la exaltación del individuo, al abandono de los ritos de la fertilidad que celebraban la vida y que dejaban libre la vía de la solidaridad que esta mantiene con la muerte, abandono manifiesto en el destino de la figura de Dionisos en el alma helena y mediterránea.

¹⁸ Platón: «Fedón» (69d) en *Diálogos*, v. III, p. 50.

II

Nietzsche comprendió muy bien ese tránsito, al que consideró una decadencia del sentimiento vital del espíritu de los griegos y al que denunció como el más grave error de la historia. Es por ello que a la figura de Dionisos opuso la de otro dios, también llegado del oriente, y que encarnaba una suerte de ruptura con su espíritu vivificante: Jesús de Nazaret. Esto lo demuestra su obsesión por entablar un combate entre ambos dioses y que podemos rastrear desde la primera de sus obras hasta las líneas que concluyen la última, que así lo expresan abiertamente: *¿Se me ha comprendido? –Dioniso contra el crucificado...*¹⁹

Sabemos que el cristianismo surgió y se desarrolló en medio de la atmósfera cosmopolita del Helenismo y del Imperio; que su iconografía y sus símbolos se nutrieron de aquellos ritos que posteriormente condenó, como los de Cibeles y de Atis;²⁰ que fue considerado afín al orfismo, cuya divinidad principal era Dionisos;²¹ que en Siria se conserva una referencia al Iahvé Zebaoth (Yahvé Sabazio),²² que emparentaba al dios del Antiguo Testamento con el dios de la vid; y que absorbió algunos elementos de diversos cultos y doctrinas que combatió, como el mitraísmo, el gnosticismo, el culto al ptolemaico Serapis o el neoplatonismo.

En su *Protréptico*, Clemente de Alejandría manifiesta un síntoma de proximidad entre los cultos místéricos y el cristianismo al invitar al lector a *«navegar junto al canto que trama la muerte (...) El Logos de Dios será tu piloto y el Espíritu Santo te*

¹⁹ F. Nietzsche: *Ecce homo*, p. 145.

²⁰ Cfr. F. Cummont: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pp. 66–68.

²¹ Cfr. M. Herrero: «Orfismo y cristianismo» en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.): *Orfeo y la tradición órfica*, pp. 1527–1544.

²² F. Cummont: *op. cit.*, p. 60.

*hará arribar a los puertos del cielo. Entonces contemplarás a mi Dios y serás iniciado en aquellos santos misterios».*²³

Pero no basta con que Clemente se refiera al cristianismo como un culto místico. Sabía que este llegaba para desplazar y para abolir a los demás cultos. Su desdén especial hacia el culto báquico muestra que un parangón con él no le resultaba suficiente, que el nuevo culto venía a desplazar y a despreciar a los dioses paternos: *Ven, loco, no te apoyes en el tirso, no te corones con yedra. Arroja ese turbante, arroja tu piel de cervatillo, sé sensato. Voy a mostrarte al Logos y a sus misterios para hablar conforme a tu imagen.*²⁴

La extinción de los misterios bajo el cristianismo no solo se explica por su adaptación a las necesidades políticas del Imperio: su importancia estriba en la transformación de la conciencia humana implicada por la inversión de lo sagrado y por la incorporación de una conciencia distinta del *sí mismo*.

Lo sagrado es, en las sociedades sacrificiales, una llama abrasadora por la que fulguran las emociones humanas con un resplandor que contagia al mundo, que hace vibrar sus bosques, viñedos y fieras. A su vez, el hombre se deja contagiar por la violencia palpitante del carnaval orgiástico de la naturaleza, donde la oposición entre vida y muerte se expresa solo como la revolución de un único movimiento: la de *Zoé*, esa vida que recorre a los individuos como un flujo eléctrico, animándolos y dejándolos derrumbarse, inertes. Esa voluntad ciega que atraviesa solo momentáneamente a los seres que respiran, pero que los rebasa, vida ilimitada que carece de punto fijo, móvil e inestable, solo llega a concentrarse, a lo sumo, en el corazón de quien se entrega a la danza y al rito.

En las sociedades sacrificiales lo sagrado era la puesta en marcha del flujo de la vida que atraviesa al poseso que se ha

²³ C. de Alejandría: *Protréptico* (118; 4), p. 192.

²⁴ *Ibid.* (119; 1), p. 193.

convertido en Baco. No había una búsqueda de perpetuar la *Bíos*, esa vida que el individuo posee y que, aun agotándose, se resiste a encarar a la muerte. Para la vida continua, que no repara en los seres que contagia con su movimiento, la muerte no es nada: ella solo aparece al individuo que se arredra y que cede a su destino efímero.

A diferencia de los ritos antiguos, los cultos de salvación del alma manifiestan una preocupación constante por la vida individual que se proponen perpetuar. Para Clemente, lo sagrado consiste no en la sobreabundancia de la vida: lo sagrado es lo divino, lo que, perdiendo el carácter un tanto amorfo e impreciso de las divinidades antiguas, se sitúa en el dominio privilegiado de un sujeto absoluto, Dios. Y, con Dios, también el hombre.

Por ello no es extraña la insistencia con que el cristianismo subraya la semejanza entre Dios y el hombre. La ridícula criatura que somos fue desde entonces la portadora de la huella divina: el *Logos*. Pero tal proximidad, que el cristianismo sitúa entre el ámbito de lo divino y de lo humano, no es ya la que confería a los dioses griegos su actitud pasional y su carácter volátil. No se trata de Zeus seduciendo a Leda, Sémele, Europa o Ío; no es Hermes cometiendo robos, ni Ares yaciendo en lecho adúltero con Afrodita; tampoco Hera, encegueciendo a Tiresias por un arrebató caprichoso. Al contrario, el dios del evangelio carece de todo vestigio de pasión. Respondiendo a las exigencias racionales de la teología, sus apologistas afirman que nada puede actuar sobre él porque entonces se vería disminuida su posición de causa primera.

Su *pasión* solo tendrá lugar con el fin de redimir al hombre clavándose en la cruz para tender el puente que unirá la finitud de aquel con la suya propia. Se trata de una semejanza que sitúa a Dios y al hombre al lado del mundo, o mejor, en contra del mundo mismo. Lo que distinguía al hombre de Dios en la cultura griega era su irremediable condición de mortal, que no

solo consistía en el mero carácter efímero de su existencia: la inmortalidad estaba acompañada por un grado de perfección, felicidad y belleza exclusivo de los dioses e inalcanzable para el humano en su brillo, energía o poder. La perfección divina no consistía en rasgos que les separaran de las vicisitudes de la vida. Como al hombre, ciertas tribulaciones les alcanzaban: podían ser heridos en el campo de batalla, compartir el lecho con humanos y procrear hijos mutuos que llegaban a revestirse con el brillo divino como Aquiles, Heracles, Cástor o Pólux.

Pese a su perfección, los dioses griegos poseen un cuerpo que, aunque no precisa regenerarse como el del humano (consumiéndose como un fuego alimentado para mantener su llama), nos indica que lo divino y lo corpóreo no era tenido como una contradicción.²⁵

Paradójicamente, a pesar de que los dioses griegos se asemejan al humano por sus rasgos vitales, nunca les confieren una naturaleza común. El hombre no posee una parte divina, no es *hijo de Dios*. Solo se identifica con él o con ellos cuando, en el frenesí orgiástico, en medio del sonido de tambores batientes, empuñando el tirso mientras antorchas llameantes iluminan su danza en las cimas de las montañas, la presencia del dios arrebatada al partícipe de tales ritos de su condición humana y, siendo presa de la *locura divina*, de la *manía* que les despoja de sí mismos, el dios finalmente le posee y mira a través de los ojos convulsos del iniciado.

Aquí es donde lo sagrado experimenta una inversión de sentido: si el vínculo que en los ritos báquicos unía al iniciado con la divinidad, era la anulación que hacía de sí mismo, el cristianismo le enaltece al hacer del alma, despojada del cuerpo, una parte divina, donde se une la finitud humana con Dios.

²⁵ Cfr. J. P. Vernant: «Mortales e inmortales: el cuerpo divino» en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, pp. 13–41.

No hay ya un cuerpo divinizado: el cuerpo es, a lo sumo, la mediación que verá implicada la mortificación de la carne como el medio para despojarse de ella. El cuerpo de Cristo es el medio para desentenderse del cuerpo y, con él, de la finitud que descompone al cadáver y que lo disuelve en la marea del tiempo. Así, la divinidad se exilia del mundo, al que tácitamente empobrece. Si, como lo asevera Hegel, el Dios del cristianismo es el dios de la razón o, más bien, es la razón misma expresada como símbolo, entonces, en tanto que alteridad absoluta que procuraba despojar al hombre de la representación que anida en el yo, lo sagrado ha desaparecido. Hegel no veía en esta noción sino la expresión animal del espíritu, la inmediatez no condicionada por la palabra, y por ello concebía al cristianismo como la manifestación más acabada de la religión. Y, en efecto, tenía la razón: *tener la razón* significa aislarse del mundo, afirmar que solo es real lo que concierne a la esfera humana.

Esta inversión del éxtasis por el *Logos* no es baladí: lleva inherente un modo de comprender el mundo y, más aún, de habitarlo. Es el comienzo de la espiral concéntrica que ha volcado al hombre hacia sí mismo, para fundar una realidad a la medida del hombre. Ciertamente es que en todas las edades, el hombre concibe el mundo a la medida del hombre, pero casi siempre lo ignora. El mundo es un articulado de símbolos con los que se comunica, el humano habitaba la sociedad del mundo, al que el cristianismo excluyó de la ecúmene y convirtió en materia inerte. La autonomía que el cristianismo hace sentir al dios-hombre le hizo proclive a mirar el mundo siempre a través de sí mismo.

III

El desplazamiento de lo sagrado a lo divino trajo consigo una forma nueva de percepción del yo, una transformación de la conciencia del mundo y de la autoconciencia, solidaria y paralela a la desaparición del mito en manos de la filosofía y de la teología. Dicho cambio no fue repentino y podemos comprenderlo si consideramos la atmósfera religiosa en medio de la cual surgió el cristianismo, gestada en los seis siglos previos al advenimiento del evangelio con el surgimiento del culto órfico que dio un giro al significado de los ritos consagrados a Dionisos.

Recordemos que la introducción en la Hélade de este culto proveniente de Tracia experimentó desde sus inicios la resistencia de algunos sectores de la sociedad griega, constatable, por ejemplo, en la figura del rey Penteo, de *Las Bacantes*, de Eurípides. El argumento central de la tragedia radica en la oposición que el rey tebano dirige a los ritos celebrados en honor al dios extranjero, al que incluso encarcela de manera imprudente y sacrílega. El terrible dios juega con el rey, dejándose apresar, para después vencerlo induciéndole una embriaguez que lo lleva al paroxismo del ridículo, finalmente le da muerte en manos de las ménades tebanas (entre quienes se encontraba su propia madre) que, presas de entusiasmo y del furor báquico, lo desmiembran como si se tratara de una cacería ritual.²⁶

La locura de las ménades es, según Erwin Rohde, un indicio de cómo el nuevo culto contrastaba con la serenidad y con la parsimonia de la religión olímpica que encontramos en Homero, quien apenas alude al «delirante Dionisos», y al que no le confiere una importancia relevante.²⁷ El aspecto feral del

²⁶ Eurípides: «Bacantes» (1043–1152) en *Tragedias*, v. III, pp. 392–396.

²⁷ E. Rohde: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, p. 216.

culto a Dionisos supuso así una alteración del espíritu griego, que fue presa de una efervescencia religiosa como la que sacudió a Europa durante la Baja Edad Media, cuando prosperaron numerosas sectas y herejías que pregonaban el fin de los tiempos.

La solución ante tal crisis habría sido la «domesticación» del culto mediante la transformación de su sentido, y habría tenido lugar, entre otras formas, mediante la introducción de los misterios órficos.²⁸

El objetivo fundamental de estos misterios sería doble. Por una parte, nos presenta una teogonía que se proponía explicar el nacimiento de los dioses y del hombre. En este sentido, el orfismo guarda algunas afinidades con la *Teogonía* de Hesíodo: hay en ambas la introducción de un relato lineal que presta especial atención a la genealogía de los dioses, cuyo significado alegórico da muestras de cierta racionalización del mito. Pero, a diferencia de la *Teogonía* de Hesíodo, la órfica parece tener como principal objetivo ilustrar la naturaleza dual de la existencia humana para destacar la necesidad de purificarla de los elementos malignos y titánicos contenidos en ella. Relacionado con dicha teogonía, el culto órfico introducía unos ritos con la intención de conferir al iniciado los medios de purificación que le garantizarían una vida después de la muerte, liberándolo en ellos de su componente «*impuro*», proveniente de su filiación con la estirpe de los titanes.

Por otra parte, el orfismo es quizá la primera manifestación religiosa que rompe con la forma en que las sociedades antiguas transmitían sus preceptos sagrados. Sobre todo, rompe con el sentido de la *tradición*. Hablamos de una sociedad cerrada, a la que se incorporan a título personal quienes se adentren en sus misterios. Antes del orfismo, la religión está adherida a

²⁸ *Ibid.*, pp. 255–266.

la identidad de una nación, y no se opta individualmente por participar de ella: se vincula a la tradición en la medida en que se vincula con la sociedad en que se gesta. Un babilonio no decide creer en el *Enûma Elish*: la religión se le presenta, sin más, como parte integrante de la vida colectiva. A diferencia de este modo de adherencia a un culto, el orfismo es la primera *confesión* religiosa. En el ensayo titulado *El individuo y la ciudad*, Jean-Pierre Vernant da cuenta de cómo el advenimiento de la *polis* griega había erosionado los vínculos comunitarios de la sociedad, lo que dio vida a una creciente *individualidad*, entre cuyas expresiones se encuentra justo el carácter sectario de los nacientes misterios de Orfeo y de Eleusis.²⁹

Tal individualismo se ve intensificado si reparamos en la razón que da lugar a estos ritos: la búsqueda de una salvación personal del alma. Pretender traspasar el umbral de la muerte constituye el síntoma de una nueva exploración del sentido religioso. Arriba se dijo que en la sociedad sacrificial el éxtasis es una vía de ascensión de la vida como conjunto que lleva inherente, la extinción del yo, una afirmación de la vida como conjunto que rebasa al individuo (lo que Karl Kerényi denomina *Zoé*). Procurar la salvación individual del alma es un acto que impone una noción de vida que se refiere a la existencia individual (denominada, también por Kerényi, *Bíos*).³⁰ El orfismo es así un giro del énfasis en la *Zoé* hacia la *Bíos*, de la vida como totalidad, a la vida individual.

La teología órfica contiene, a su vez, dos elementos que apuntan a construir el marco simbólico en que se circunscribe esta búsqueda personal de salvación. La esbozaré para explicarme.

Después de una serie de dioses que imperan sobre el mundo, previamente a que recibiera su forma actual bajo la *hegemonía*

²⁹ Cfr. J. P. Vernant: *op. cit.*, pp. 203–223.

³⁰ Cfr. K. Kerényi: *Dionisios*, pp. 13–16.

de Zeus, este concibe (con su hija Perséfone) a Dionisos, quien estaría destinado a ser el último dios que gobernara entre los hombres, pero los Titanes sienten celos del dios–niño y conspiran contra él: le distraen con un espejo y con otros juguetes para después descuartizarlo y devorarlo. Atenea logra salvar su corazón y entregárselo a Zeus, quien vuelve a darle vida: *Dionisos redivivus*, Dionisos ha revivido. Enfurecido con los Titanes, el padre dios los fulmina con el rayo y de sus restos humeantes surge la raza de los mortales.³¹

Este relato nos presenta, además de una teogonía, una antropogonía cuyo fin consiste en destacar el carácter titánico de la especie humana, señalando ante todo su naturaleza dual, ya que, habiendo sido creado con los restos de los dioses infames, el hombre posee una parte impura, al tiempo que subsiste en la materia que lo originó una parte divina proveniente del dios–niño muerto, ya que los Titanes lo habían devorado. Lo que justificaba a los ritos órficos era precisamente el hecho de purificar al hombre de su lado impuro para alcanzar la salvación del alma.

Con el orfismo entramos en el ámbito del dualismo que tanto repercutió en Platón, quien conocía los misterios, a los que alude continuamente. El dualismo de la naturaleza humana que postula el orfismo prefigura la metafísica del bien y del mal. Frente al culto extático y frenético que levantaba las prohibiciones ordinarias con el fin de producir una sobreabundancia vital, surge la religión como medida, como medio sometido a la moral.

IV

Algo común a los misterios es que estos se dirigen siempre a dioses que mueren y que renacen. En la misma situación

³¹ Cfr. W. K. C. Guthrie: *Orfeo y la religión griega*, pp. 119–144.

se encuentran Perséfone, Atis, Osiris y Adonis, todos dioses mutilados y vueltos a nacer. Por ello, no es casual que, al ser los cultos místéricos escisiones con respecto de las religiones tradicionales, de las que tomaron sus marcos simbólicos, retocándolos, siempre hayan escogido los elementos provenientes de los ritos de la fertilidad agraria, puesto que estos nos presentaban a dioses que encarnaban el nacimiento y la muerte de los ciclos naturales de las estaciones.

Así, ante el nacimiento y la muerte del verdor de los campos, del brote triunfal de la espiga, de la lluvia fecunda o de la crecida del río, los misterios habían incorporado una búsqueda que daría origen a la interioridad del hombre: la salvación del alma humana, resistiéndose a morir como individuo. La resurrección del individuo después de la muerte sustituyó a la resurrección de la vida en los ciclos estacionales que se celebraban con ritos que tendían al éxtasis y a la disolución del individuo (en ellos, para que la vida continuara, los individuos debían perecer y fundirse entre sí).

Las consecuencias de tal desplazamiento se expresan en la soledad que se apropió de la vida humana, en su irrenunciable aislamiento. T. S. Eliot escribió *The Waste Land* inspirado por la monumental y magnífica obra *The Golden Bough*, de James George Frazer. *The Waste Land* es un poema que, a la manera de un treno o de un lamento fúnebre, desespera de la infertilidad de la vida del hombre moderno. El poema atraviesa el infierno de Dante, el epitafio de un marinero fenicio y la visión de un Tiresias que preconiza la muerte de la seducción. No es casual que Eliot haya echado mano de Frazer: lo que este describía eran aquellos ritos de la vida que están ausentes en la tierra baldía que habitamos.



LA PROBLEMÁTICA ENEMISTAD DE DIOS Y EL DIABLO

Es natural que, toda vez que el hombre moderno llevara hasta sus últimas consecuencias la exaltación de la razón, proclamando el implacable rigor del método geométrico y elogiado la severidad inherente al espíritu de cálculo, ciertos espíritus hayan reaccionado de manera más o menos violenta, contra las prerrogativas del estéril, pétreo e intransigente fervor de la razón.

Ya en el siglo XVI, siglo que vio nacer al racionalismo moderno y en su último cuarto vio difundirse con celeridad los *Principia Mathematica* de Newton, Pascal advertía las dos orientaciones antagónicas del hombre, en cuyos extremos podemos afirmar que él mismo oscilaba: el espíritu de geometría frente al espíritu de fineza. Condiciones ambas que se oponían en su persona y que de cierta forma escinden al descubridor de la mecánica de fluidos con el hombre angustiado ante la infinitud y el tedio inherente a la frágil existencia del hombre.

Pero quizás una de las figuras que combatió con mayor vigor la idealización de la razón y la moral fue William Blake. Su poesía, teñida de gnosticismo y fundamentada en una mitología personal, se inclinó constantemente hacia la necesidad de violentar los principios de la razón y la moral, obteniendo como resultado de ese combate épico, una poética de la imaginación y del infierno, que oponía a la mecánica analítica, la espontaneidad creadora y a la moral puritana, el goce estético. Frente a los ángeles de la silogística y la ley, los demonios de la fantasía y del placer.

La razón y la moral están estrechamente ligadas, son la expresión de la debilidad del deseo, del fervor de los límites que manifiestan los que aman sus propias cadenas y que, lejos de asentarse sobre una inocencia prístina, tienen como origen una lascivia corrompida, una lujuria *que desea pero no obra*. Anticipando a Nietzsche casi en un siglo, Blake afirmó el rencor inherente a la razón y a la moral: el ángel es un jactancioso de los razonamientos, se vanagloria de su coherencia y de su sistema, pero ante el poeta no resulta ser más que un mono, portador de un rostro pleno de gestos arrogantes que solo saben maldecir y condenar, para así abusar de los más débiles.

De manera semejante a como después Nietzsche hará, Blake se propuso ir más allá del bien y el mal, o mejor dicho procuró su reconciliación, diluyendo la oposición que los detentores de la moral han procurado sostener y enfatizando su radical alteridad. Blake, más que trascender su antagonismo, quiso estrechar la mano de los ángeles y de los demonios. El título mismo de su obra lo manifiesta con un acento épico y visionario, que nos trae a la memoria tanto a John Milton como a Emanuel Swedenborg: *The Marriage of Heaven and Hell*, libro en cuyas páginas asistimos a una reconciliación agónica, semejante a una titanomaquia de magnitudes universales, acaso también cosmológicas.

Sin embargo, Blake no asume una postura neutral frente a la reconciliación del bien y del mal, puesto que la amistad entre ambos implicaría una abdicación del primero ¿Acaso el beso impío del cielo y del infierno no es por sí mismo un gesto infernal? Probablemente la reconciliación del bien y del mal no sea sino el modo en que se expresa el triunfo del principio demoniaco.

Así parece apuntarlo el hecho de que el bien es siempre unilateral, celoso e intolerante. Es o pretende ser, como el Dios de las religiones monoteístas (con quienes tiene una extraña

simbiosis), único. A diferencia del mal, que se sustenta en el carácter múltiple, efímero y discordante de la realidad, el bien siempre reclama la unidad, la identidad incommovible consigo mismo. El mal puede mezclarse con todas las cosas, ama la contradicción y la multiplicidad; por eso puede incluso apeteecer el concubinato con el bien. Al tener como arquetipo ancestral el caos informe, admite la mezcla general, se constituye como el cuerpo sin órganos de Artaud, mezcla inspirada por *las más ásperas de las musas*, expresión con la que Platón se refería a la doctrina de Heráclito.³²

El carácter tolerante del mal se entiende mejor por el hecho de que, mientras los vicios se alimentan solidariamente unos a otros, las virtudes rivalizan entre sí, se rechazan y conspiran mutuamente. Por eso las virtudes se nos muestran como viejas solteras, ególatras y amargadas. En cambio, los vicios figuran como jóvenes lozanas y juguetonas. Y así vemos cómo, mientras la abstinencia rivaliza ferozmente con la mansedumbre y ambas gruñen mostrando sus dientes a la humildad, los lances del deseo voluptuoso sonrían e invitan a la tristeza, la ira o la locura. Los vicios se invitan mutuamente al festín que se ceba en aquel que habitan, consumiéndolo y encumbrando en su ánimo el goce y la agonía.

El mal es incluso tolerante hacia el bien, sobre el que se precipita y al que acompaña cada que puede, pues ama la unión de lo diverso que ello entraña.

Por eso, la reconciliación de Blake supone el triunfo del demonio, en cuyas filas se mantiene incólume el poeta. En el pasaje titulado *Una visión memorable*, Blake refiere la aparición de un ángel que, reprendiéndolo, le habría conducido hasta el infierno que le aguardaba. Al arribar, se encuentran con una caverna abismal, ctónica, plena de reptiles y arañas de color

³² Platón: «Sofista» (242e) en *Diálogos*, v. v, p. 404.

negro y blanco que habitan el antro subterráneo, mientras son rodeados por imágenes de fuego, de sangre y de tormenta. Particularmente notable es el lugar al que Blake está condenado según el ángel: es el lugar que se extiende entre las arañas blancas y negras, tonalidades antagónicas como lo son los principios del bien y del mal que precisamente el poeta quiere reconciliar.³³

Despertando súbitamente de la visión, Blake se describe sentado en un banco al claro de luna, mientras escucha una canción que literalmente reza: «*el hombre que nunca varía su opinión es como agua estancada y engendra reptiles del espíritu*». Así, el aspecto infernal de la visión solo es producto de la perspectiva metafísica que el ángel imprime al cuadro, pues el infierno por él descrito es para el poeta un estado de goce estético. Lo que para Blake es una suerte de beatitud asentada en la evanescencia de las cosas, para el ángel es una visión infernal.

Posteriormente, Blake conduce al ángel a su propio infierno, que no es otro sino una alegoría de la moral: monos copulando y arrancando partes de sus semejantes más débiles, al tiempo que los consuelan para después volverlos a mutilar.

Ambos comprenden finalmente el carácter reversible del infierno, lo que para uno es sensibilidad y poesía, para el otro es un abismo subterráneo; lo que para el ángel es elevada instrucción moral, para el poeta no asciende sino a un grotesco estupro. Esta reversibilidad aparece ya desde el comienzo del poema. En la primera «*Visión memorable*», Blake se describía a sí mismo caminando por el infierno y «*encantado con los goces de Genio, que a los Ángeles parecen tormento y locura*». Es decir, lo que el moralista toma como infierno no es otra cosa que el goce sensual y estético, opuesto a la voluntad de sistema y al orden rígido de las verdades inmutables.

³³ W. Blake: *El matrimonio del cielo y del infierno, Libros proféticos* 1, pp. 107–111.

El carácter celestial o infernal es producto de la perspectiva. Blake hace eco nuevamente del visionario y hombre de ciencias sueco Emmanuel Swedenborg, quien había afirmado a mediados del siglo XVIII en su obra *Sobre el cielo y sus maravillas y sobre el infierno*,³⁴ que el infierno no es en realidad un lugar de castigo. Dios, en su infinita bondad, no puede querer sufrimiento ni oprobio para los hombres. Ciertamente, hay dos lugares opuestos llamados cielo e infierno y a uno u otro están destinados cada uno de los hombres. Pero en todo caso, ambos son el lugar al que mejor se acomodan los deseos y la personalidad de quien por sus inclinaciones llega a ellos. Así, quien marcha al infierno es porque ahí se encuentra en su elemento, conviviendo con las almas que le son afines, lo mismo que sucede con aquellos cuyo destino es el cielo. Por ello, si un condenado (si se puede hablar aquí en sentido estricto de condena) era llevado al cielo, percibía ahí un olor repugnante, deseando volverse al infierno cuanto antes.

Blake leyó y, según algunos, fue educado en la doctrina de Swedenborg y comparte con este la idea de la relatividad de la bienaventuranza y el tormento. Lo particular en el poeta inglés es el punto donde radica la oposición de los aliados del cielo y los del infierno: la lógica frente a la estética, el principio de contradicción frente a la fluctuación de las apariencias.

Al respecto, retornemos al paseo por el infierno al que ha sido arrebatado Blake: después de contemplar el horror del antro subterráneo, despierta en el claro de luna frente a un arpista que canta; el tema del canto habla de lo importante que es variar la opinión para purificarse, del mismo modo que lo hace el agua que corre. La actitud de la contemplación estética está signada por la no permanencia en un único punto de

³⁴ Cfr. E. Swedenborg: *Sobre el cielo y sus maravillas y sobre el infierno*, pp. 510–513.

vista, por la renuencia al principio de contradicción, piedra de toque de la metafísica y la lógica. El sistema es el agua estancada que, al no dejarse llevar por la corriente de las apariencias, busca la quietud y la identidad. Frente a la rigidez del teólogo, el poeta es impulsado por la ingravidez de lo sensible, por la fluctuación del ánimo, el capricho y el cúmulo de azares.

La poesía pacta con el mal y el mal es la negación simultánea de la lógica y la moral. Abjuración del silogismo y de la prédica que rechaza el principio de no-contradicción, axioma de la esclerosis del ángel y fundamento de *Los Analíticos* aristotélicos, que precisamente el ángel leía.³⁵

Como la poesía está del lado del mal, Blake se distancia de Swedenborg, a quien critica por *haber conversado solo con los ángeles y no con los demonios* y por ello mismo se aproxima a Milton, quien, a pesar de sí mismo, asumía el carácter infernal de la poesía:

La razón por la que Milton escribió con grilletos acerca de los Ángeles y de Dios, y en libertad cuando lo hizo sobre Demonios y sobre el Infierno, es que era un verdadero Poeta y estaba del lado del Demonio sin saberlo.³⁶

Otro ejemplo del pacto entre la poesía y la apariencia, del rechazo inherente del poeta a las virtudes del axioma y del teorema, nos llega cien años después, cuando el escritor francés Marcel Schwob se lamentaba por la muerte temprana de su amante Jeanne, quien había ejercido el oficio de la prostitución, tan caro a otros autores de su siglo como Baudelaire, Lautremont, Dostoyevski o Thomas de Quincey. Schwob, en medio de la depresión ocasionada por su pérdida, decidió

³⁵ *Ibid.*, pp. 113–115.

³⁶ *Ibid.*, p. 95.

escribir *El libro de Monelle*, dedicado al arquetipo femenino de la puta.

Recordemos que la musa predilecta del siglo XIX fue la prostituta. Monelle, hipóstasis de tal figura, se nos presenta de manera alegórica como una diosa que, en pasajes totalmente cargados de simbolismo, predica al iniciado sus misterios como si se tratara de ritos báquicos antiguos. En sus palabras discurren temas como los dioses, la creación poética, la destrucción, la muerte o el instante.

El goce sensual aparece siempre ligado al goce estético. De cierta forma, siempre hay un componente erótico en el arte y la poesía. Ligados erotismo y arte a la creación, encarnan ambos la fugacidad y la apariencia. Por lo mismo también están ligados con el mal y con el deseo.

Schwob, en las palabras de Monelle expresa una sabiduría que se resiste a fijar en la inmovilidad y el apego —opuestos al flujo ininterrumpido de los momentos— a cualquier valor, pues la contradicción no se da en el cambio, sino en la permanencia.

Que todo dios desaparezca en cuanto haya sido creado [...]
 Piensa el momento, todo pensamiento que dura es contradicción
 Ama el momento, todo amor que dura es odio.
 Se justo con el momento, toda justicia que dura es injusticia [...]
 Ya ves: todo momento es una cuna y un ataúd.³⁷

Este pasaje nos revela, a través de las antítesis concernientes al amor, el pensamiento y la justicia, la paradoja inherente a la existencia. Evitar la contradicción nos hace incurrir en ella, la vida está conformada por momentos huidizos, *porque todas las cosas son fugitivas; pero Monelle es la más fugitiva*.³⁸

³⁷ M. Schwob: *El libro de Monelle*, pp. 31–32.

³⁸ *Ibid.*, p. 28.

Quienes se aferran a un sistema, rechazan en él la contradicción, mismo que se desea apartar por el temor al cambio, por el horror al presente y su semblante efímero.

Por eso el amor Universal que predicán las religiones mono-teístas no puede resultarnos sino contradictorio, como lo es la personalidad de ese Dios pretendidamente bueno, omnipotente y omnisciente, que condesciende a crear un mundo cuya inexistencia sería preferible al tributo de iniquidad que rinde a su artífice. El cristianismo nace del odio hacia todo lo que no sea él mismo.

Si pudiéramos concebir un *Amor Universal*, tendríamos que ubicarlo en las proximidades de la tolerancia y la polivalencia del mal. Pues solo quien se asume a sí mismo como bueno puede alcanzar esa cumbre de arrogancia propia del dogmático.

Hacia ello mismo apunta el breve, pero contundente *Diálogo* que hacia 1919 escribió Carlos Díaz Dufoo hijo, en el que Cristo y el Diablo debaten en torno a la antigua querrela que los opone. En ella, el Diablo muestra un refinado sentimiento de amabilidad y piedad para con los hombres, además de dirigirse con ánimo reconciliatorio hacia su antagonista, a quien recuerda el infructuoso objeto de su milenaria disputa, que siembra en los hombres un dolor innecesario acunado en los antagonismos de la metafísica.

El diablo. Hubo un tiempo dichoso en que no había principios opuestos. El mundo y el hombre se confundían. El espíritu y la materia eran la misma cosa; ni siquiera se habían inventado esas odiosas palabras. Tú y yo no habíamos nacido aún. Fue el apogeo de la humanidad. Nadie dudaba entonces de la unidad primitiva y la vida era divina y los dioses se mezclaban con los hombres. Han transcurrido después miles de años y la humanidad ha gustado hasta saciarse los desencantos del dualismo, de la artificiosa y simétrica doctrina.³⁹

³⁹ C. Díaz Dufoo Jr.: «Diálogo» en *México Moderno*, v. I, n. 4, pp. 201–203.

La simetría y el equilibrio son los signos formales de la inteligencia; los hemisferios cerebrales, sus signos materiales. La unidad primitiva antecede a la escisión, que es resultado de la historia y de la que devienen la lógica, la moral y la metafísica. Jesucristo rechaza la reconciliación que el Diablo le propone, el bien debe mantener su escisión con el mal. La reconciliación del bien y del mal es lo que une a la inocencia con la doctrina infernal de Blake. La reconciliación del bien y del mal no puede, por tanto, estar sino del lado del mal.

Aunque también cabe sospechar la teoría opuesta, la de que el bien solo finge su oposición al mal. Pues recordemos que incluso este, cada que puede se enmascara de bien, como sucede con todas las doctrinas que siembran muerte, devastación y esclavitud, ya sea en nombre de un dios, una patria o un simple concepto. Quizás el bien sea más astuto y en el fondo, solo expresa una vertiente del mal que finge oponérsele, pero al que rinde un piadoso tributo. Eso explica la paradoja enmarcada por el hecho de que, con frecuencia, quienes predicán con resonancia el bien, sean repugnantes y que mientras tienen a Dios y a sus doctrinas como modelo, están, probablemente sin sospecharlo ellos mismos, contribuyendo al triunfo de la unión que, en la molición de una alcoba blasfema, celebra las bodas de Dios y del Diablo.



PROMETEO LIBERADO

Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar.

HESÍODO

No se necesita ostentar la etiqueta de nihilista para afirmar con nuestros propios actos que la existencia nos resulta inadmisibile. Sublevados al presente y amotinados frente a los instantes, preferimos siempre lo que no es. Oscilamos, sin importar la edad, entre la senilidad o la candidez del espíritu, entre la afición de lo extinto o la ilusión de lo que no tendrá cumplimiento cabal. Y el resultado de nuestra inclinación hacia los tiempos vacíos es la nostalgia o la decepción. La felicidad miente de este modo: existe, pero nunca aquí ni ahora.

El hombre antiguo era quizás más lúcido que el moderno frente a esa anomalía que representa la condición humana. Carente de la fatuidad con la que el hombre de los siglos recientes besa y acaricia su condena y sin la confusión que la masa de sus producciones levanta ante sus ojos, su mente estaba más despejada para comprender con claridad lo esencial. Así lo revelan el trasfondo de sus mitos, particularmente aquellos que tocan los avatares de la especie humana, como el que narra los crímenes y desgracias del insumiso Prometeo.

EN EL PRINCIPIO FUE LA CATÁSTROFE

Para la mentalidad griega, como para casi todas las culturas, el orden del mundo no obedece a ningún principio neutral u homogéneo, sino que el universo se rige bajo la legislación

ostentada por alguna generación particular de dioses. El mundo no siempre ha seguido las mismas disposiciones y sus componentes más elementales como el espacio, el tiempo, la materia que lo conforma, o las fuerzas que lo animan, tampoco han sido los actuales desde siempre.

Teniendo un origen por completo heterogéneo, el mundo adquiere su consistencia de acuerdo con la divinidad que ostenta la hegemonía. En casi todas las mitologías, al comienzo de los tiempos debió acontecer una batalla entre ejércitos divinos, cuyo resultado es el predominio de quienes ejercen su potestad actual. Así, este mundo ha sido precedido por otros del todo heterogéneos. El *Enuma Elish* relata la batalla de los terribles Apsu, Tiamat y Kingú, con sus descendientes dirigidos por Marduk.⁴⁰ Los mexicas consideraban que al mundo actual le precedían cuatro soles: uno por cada elemento y el actual, era el sol de movimiento. Cada mundo precedido por un sol distinto había sucumbido por grandes cataclismos que extinguieron a la raza que los habitó.⁴¹ Según el *Völuspá* de la *Edda mayor*,⁴² los *æsir* escandinavos entablaron la guerra con los *vanir*, cuando el árbol Yggdrásil era apenas una semilla. Al igual que quienes urdieron estas mitologías, los griegos también creyeron en elementales y sombríos mundos primigenios, que sucumbieron tras el clamor de combates divinos.

Lejos de la creación deliberada del mundo al que remiten las religiones monoteístas, el mundo precede a los dioses mismos, quienes se limitaron a transfigurar su fisonomía e instaurar un nuevo orden, dentro del cual tuvo lugar la aparición del hombre. Este orden es el resultado de un cataclismo universal que puso fin a los mundos precedentes, mundos que solo podemos

⁴⁰ Cfr. *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación.*

⁴¹ Cfr. «Leyenda de los soles» en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, pp. 175–181.

⁴² Cfr. «La visión de la adivina» en *Edda Mayor*, pp. 23–36.

pensar como radicalmente divergentes al nuestro. Un universo inhóspito, terrible y abismal. Más que inhabitable, inconcebible: un sol de agua, un océano sin fondo poblado por dioses que funden sus aguas, un mundo donde el cielo se mantiene unido a la tierra sin mediar espacio entre ellos, o en el que el cielo y el infierno se confunden.

Siendo así, el orden actual no es una evolución continua del que le debió preceder. No es el desarrollo natural inscrito en los orígenes, sino ante todo es el producto de una ruptura. El resultado de las leyes dictadas por el capricho de nuevos dioses que son, como los anteriores, también irascibles y prepotentes. El mundo nace de la ira de un dios triunfante.

En Hesíodo se observa que el mundo que habitamos se ha acuñado por la instauración de un orden familiar frente a un orden extraño. Los dioses anteriores fueron terribles, pero no lo son menos aquellos que les sucedieron. La monstruosidad de Urano, reteniendo a su progenie en el vientre de Gea, no atenúa la de su hijo Cronos que lo emasculó y lo depuso, solo para imponer su propia tiranía devorando a sus hijos con el fin de evitar una nueva usurpación que, no obstante, su hijo Zeus logrará, confinándolo en el Tártaro e imponiendo su tiranía.⁴³

Aunque no está del todo exento de conflictos y luchas, el monoteísmo diluye el antagonismo entre los dioses, hasta el grado en que los artilugios teológicos terminan por declarar la inexistencia del mal. En las religiones antiguas, el bien y el mal no son principios absolutos. A un griego poco le interesaba rendirle culto a un dios por estimarlo justo o bueno. La voluntad del dios eminente era la justicia misma y los dioses depuestos no recibían culto.⁴⁴

⁴³ Hesíodo: *Teogonía* (155–206), pp. 18–19.

⁴⁴ K. Kerényi: *Imágenes primigenias de la religión griega. Prometeo (IV)*, p. 32.

LA EXISTENCIA HUMANA

Dentro de este universo en disputa tiene lugar la aparición del hombre. Entre los numerosos rasgos comunes de la mitología griega y la babilonia, en ambas, los humanos fueron creados a partir de antiguos dioses, atroces, temibles y caídos. Cuando Marduk vence a Tiamat y a Kingú, crea con los despojos de la primera el cielo y la tierra; luego, al proclamar su victoria sobre los antiguos dioses y hacerse con las tablillas del destino, funda Babilonia y encomienda a Ea modelar al hombre con los restos del segundo. Ea, ante el beneplácito de los Annunaki, extrae la sangre mortífera del monstruo y la mezcla con arcilla para dar nacimiento a la nueva criatura.⁴⁵

El hombre, creado con los restos de dioses vencidos, no guarda para con ellos deferencia; por el contrario, celebra el triunfo de los nuevos dioses, así como su propia creación, alimentada por la muerte de dioses terribles. Pero algo de estos, de naturaleza abominable, se conserva en el corazón humano.

También en la cosmogonía órfica, que siglos después se difundió en Grecia, unos dioses monstruosos, los titanes, fueron fulminados por Zeus tras haber devorado impiamente a Dionisos, su hijo y sucesor. Solo el corazón del dios naciente pudo ser rescatado por Atenea e incubado en el muslo de su Padre para volver como Dionisos revivido.⁴⁶ Como los babilonios, también los órficos creían que el hombre había sido modelado con la sangre de los titanes. Su naturaleza era, por tanto, ambigua: estaba compuesta por los impuros restos de dioses terribles que, no obstante, al haber engullido a Dionisos, conservaban en su interior parte de él. De este modo,

⁴⁵ Cfr. *Enuma Elish* (tablilla vi, 5–34), pp. 77–78.

⁴⁶ Cfr. W. K. C. Guthrie: *Orfeo y la religión griega*, pp. 160–163. Véase también A. Bernabé: «Cosmogonias órficas» en *Orfeo y la tradición órfica*, v. 1, pp. 291–324.

ambas mitologías declaraban la naturaleza terrible del humano, su composición natural contaminada por los dioses del caos que le preexistieron.

Pero la ascendencia maldita de los hombres se extendía más allá de la antropogonía órfica, pues también la encontramos en el mito —sin duda más difundido— de los vínculos del hombre con el titán Prometeo.

PROMETEO, EL HOMBRE Y LA HISTORIA

Tanto en el contenido de su relato como en el valor y significado de Prometeo, las versiones no son homogéneas. Pese a sus diferencias, en todas siempre está implicado el conflicto y la rivalidad entre los dioses que dio origen a la raza humana. El mito está referido en Hesíodo, Esquilo, Platón y Luciano de Samosata, en el último, con un fuerte estilo satírico cuyo contenido teológico es más limitado. En todas, el mito de Prometeo siempre está asociado con la creación del hombre, o al menos con la adquisición de las facultades que definen su condición actual. Su concepción como dios creador del hombre parece ser tardía y solo la encontramos en el relato de Luciano, que hace de esa creación un motivo de su castigo;⁴⁷ Pausanias, en el mismo siglo en que Luciano escribía su Prometeo, afirmaba que en la ciudad de Panopeo se conservaban piedras del color de la arcilla con olor a piel humana, consideradas por los locales como restos del barro original con que Prometeo esculpió a la raza humana.⁴⁸ Los testimonios más tempranos de Hesíodo, Esquilo y Platón no se pronuncian al respecto, pues quizás la idea de un dios creador del mundo no

⁴⁷ L. de Samosata: «Prometeo» en *Obras*, v. 1, pp. 229–242.

⁴⁸ Pausanias: *Descripción de Grecia* (x, IV, 4), pp. 664–666.

tenga cabida en la mitología griega⁴⁹ y, por lo tanto, la idea de Prometeo como creador del hombre habrá aparecido tras el declive del mito.

En Hesíodo la historia parte de un acontecimiento decisivo que implica ya la existencia de los hombres: su separación de los dioses en Mecona. Lo cual supone que los hombres y los dioses eran coetáneos, provenientes de un mismo linaje y llevaban probablemente una vida en común que, debido a circunstancias misteriosas y razones desconocidas, debieron terminar. Lo cierto es que, tras la separación de dioses y hombres, Prometeo mata a un buey para repartirlo entre ambos, procediendo astutamente contra los dioses en beneficio de los hombres, tendiéndole una trampa a Zeus consistente en recubrir los huesos con la grasa de la víctima y ofreciéndole el engañoso botín, para que los hombres se guardaran las vísceras y las carnes, la parte más preciada, lo que enfurece al padre de los dioses. A partir de los sucesos de Mecona, ambas divinidades entran en un vaivén de hostilidades recíprocas. A continuación, Zeus esconde el fuego para que los hombres no tengan acceso a él. Las hostilidades continúan con el hurto del fuego por parte de Prometeo y terminan con el castigo de los hombres, a través de la creación de la mujer y del encadenamiento del Titán sobre la cima del monte Cáucaso en el extremo oriental del mundo, donde estará dispuesto el escenario y motivo central de la posterior tragedia de Esquilo.

Hesíodo ofrece en la *Teogonía* y en los *Trabajos y días* dos versiones coherentes, acaso salpicadas con algunas diferencias, apreciables sobre todo en el énfasis dado al origen del conflicto o a las consecuencias nefandas que las acciones de Prometeo tuvieron para el hombre.⁵⁰ Ambas distan del tono heroico que

⁴⁹ K. Kerényi: *op. cit.*, p. 41.

⁵⁰ Cfr. J. P. Vernant: «El mito prometeico en Hesíodo» en *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, pp. 154–169.

irá adquiriendo posteriormente la figura del titán, cuyo castigo, tanto como el del hombre, ofrece una lección: no es factible transgredir los designios de Zeus. Si Prometeo ha sido un dios benévolo con los hombres, lo que les ha traído es justamente lo contrario: el sufrimiento, el trabajo y el hambre. La historia de Prometeo, narrada por Hesíodo, congruente con su visión decadente de las edades del mundo, es menos entusiasta que las versiones posteriores, donde encontramos una perspectiva más «*humanista*», propensa a enaltecer al dios castigado, agradecer sus dones y justificar o atenuar sus transgresiones. Si para Hesíodo el robo del fuego se da por la concatenación de venganzas debida a la rivalidad entre los dioses,⁵¹ evita manifestar alguna inclinación hacia Prometeo. Solo a partir de Esquilo podemos encontrar una justificación de sus acciones: Zeus, con inquebrantable voluntad y caprichosa justicia, estaba a punto de destruir la estirpe humana, inepta por sus solos medios naturales para sobrevivir. En la tragedia de Esquilo tenemos la versión más exaltada y dramática, enfocada en los padecimientos del Titán, así como en su conducta heroica y en su sacrificio ejemplar para los hombres, capaz de sostener su espíritu airado e indócil frente al capricho prepotente de Zeus, carácter que deliberadamente contrasta con el de otros personajes de la tragedia como Océano y Hermes, de temperamento más bien dócil y servil. Y es precisamente, tras el diálogo con Océano, que lo exhortaba a moderar su actitud para con Zeus, que el dios-héroe hace un recuento de los dones concedidos a los hombres junto al fuego: la inteligencia y el dominio de sus afectos, la arquitectura, la adivinación, las matemáticas, la escritura, la domesticación de animales, la

⁵¹ No está de más recordar que Prometeo no pertenece a la estirpe de los olímpicos, sino que se le asocia con los titanes, a quienes infructuosamente pretendió persuadir de pactar con Zeus. Prometeo es un titán cuya lealtad es endeble. Cfr. Esquilo: «*Prometeo encadenado*» (200–225) en *Tragedias*, pp. 550–551.

navegación y los demás oficios; en una palabra, Esquilo atribuye a Prometeo todos los rasgos de la civilización y la cultura.⁵² Debido a su optimismo, no es casual que Esquilo, tendiente a la presentación de conflictos entre divinidades que se resuelven al final de sus trilogías (como sucede en la *Oresteia*), haya concluido la trilogía a la que pertenece *Prometeo* encadenado con el *Prometeo liberado*, cuyos fragmentos conservados son insignificantes, pero que muy probablemente contenía la muerte del águila que devoraba diariamente su hígado, en manos de Heracles. Frente al ominoso final de la tragedia conservada, la hoy desaparecida contenía precisamente la reconciliación entre los dioses.

Platón, en el *Protágoras*, reduce al mínimo el conflicto entre Zeus y Prometeo. La historia es puesta en voz del eminente sofista, que según algunos especialistas debió ser en efecto una doctrina suya⁵³ y que se relata en el diálogo para mostrar a Sócrates la necesidad de la *tékne sofística*, esto es, de la práctica de enseñar las virtudes políticas de la democracia entre los ciudadanos, cuya posibilidad ha sido puesta en duda. En su versión, Protágoras relata que, cuando Zeus daba orden al mundo, encomienda a los hermanos Prometeo y Epimeteo la tarea de distribuir entre los seres animados las diferentes habilidades y aptitudes para su supervivencia. Los hijos de Jápeto acuerdan que el segundo asignaría a los animales sus facultades, mientras el primero inspeccionaría el resultado. Al cabo de la minuciosa distribución, Prometeo observa que Epimeteo, que era corto de inteligencia,⁵⁴ había distribuido con minucia todas las virtudes corporales entre las bestias, equilibrando en ellas sus

⁵² Esquilo: *Prometeo encadenado* (445–506), pp. 559–560.

⁵³ Cfr. C. García Gual: *Prometeo: mito y tragedia*, pp. 54–55.

⁵⁴ Epimeteo, a diferencia de su hermano, era corto de entendimiento, formando una diada que opone la astucia y la estupidez (*Prometheus* «el que sabe antes», *Epimetheus* «el que sabe después»).

destrezas: a unos dotaba de fuerza pero sin velocidad, mientras que a otros, constituidos débilmente, les proveyó de una rápida fuga o de un subrepticio escondite, unos poseían afiladas garras, mientras otros emprendían el vuelo para no ser alcanzados, distribuyendo su capacidad generativa para que las especies guardaran equilibrio. Solo el hombre había quedado desprovisto de la posibilidad de sobrevivir: desnudo, lento, carente de fuerza o armas naturales para defenderse o alimentarse. Es por este desamparo que Prometeo decide robar el fuego a los dioses para regalárselo a los hombres.

Platón no se enfoca ni en el castigo de Prometeo ni en su enemistad con Zeus. En esta versión, ni siquiera tuvo la osadía de robarle algo de su propiedad, pues son Hefesto y Atenea los propietarios del fuego. Por el contrario, hace colaborar al padre de los dioses en las disposiciones concernientes a los hombres, quienes, tras recibir el fuego, mantenían una carencia pues no estaban provistos de sabiduría política ni de moral. Motivado por el mismo temor de Prometeo a que el hombre pereciera, Zeus decide enviar a través de Hermes el sentido moral y la justicia que, sin estar inscritas en la naturaleza humana, se transmiten por la educación a la que se dedican los sofistas.⁵⁵ Así, frente al Zeus de Hesíodo, marcadamente hostil tanto al hombre como a Prometeo, Platón hace del crónida un colaborador del último en la creación y perfeccionamiento del primero y quizás el patrono de los sofistas.

EL DESTINO DE PROMETEO

Las variantes del mito de Prometeo comprenden al hombre como un ser desfavorecido, un ser de origen impuro, maldito por

⁵⁵ Platón: «Protágoras» (320c–322d) en *Diálogos*, v. I, pp. 524–527.

su ascendencia titánica, enemigo de los dioses por naturaleza y condenado por el entendimiento que recibe bajo la forma del fuego, cuya luz le ilumina y cuyo calor fragua sus artes. Lo anterior explica por qué, a pesar de ser el dios filántropo por naturaleza, no fuera merecedor de un culto privilegiado sobre los demás dioses. Apenas en Atenas recibía un culto menor y era tenido como el patrón de los alfareros, casta de artesanos que no gozaban de un prestigio excepcional.

Hay no obstante un desplazamiento, que va de la insistencia en la naturaleza desdichada e impura del hombre, hacia el enaltecimiento de su creación. La versión más antigua no escatima en señalar la condición corrupta de su origen, en afirmar que su existencia misma proviene de un atentado contra la autoridad del dios que preside el mundo. Las versiones posteriores, mucho menos comprometidas con el mundo mítico al que emplean como medio de divulgación o escarnio, justifican su origen y reconcilian a los dioses para favorecerle.

El hombre antiguo sabía mejor que nosotros, cómo el conocimiento y el trabajo (la manera en que el hombre habita el mundo), están estrechamente vinculados con la condena que encarnaba Prometeo, que la historia es la condición misma de la desgarradura. Pero esta noción fue desvaneciéndose hacia el enaltecimiento del hombre. Siglos después, el cristianismo, más involucrado con la historia y jactancioso de la existencia humana, no desdeñaría del todo su figura. Su prestigio lo testimonia Tertuliano, quien llama al dios cristiano «el verdadero Prometeo».⁵⁶

El paso del dios condenado al héroe redimido extrañamente reproduce el mito mismo. Prometeo guarda una figura que permanece en la conciencia del hombre moderno, al grado de que ha terminado por ser modelo de poetas y revolucionarios.

⁵⁶ Tertuliano: El apologético (18, 4), p. 107.

De cierta manera es el vestigio de un mito antiguo, pero realizándose *de facto* en el hombre actual. Hesíodo mismo sabía que Prometeo sería liberado y que Zeus tarde o temprano sucumbiría. Esquilo compuso *Prometeo liberado*, tragedia que hoy se ha perdido, pero que la historia misma del hombre se ha encargado de realizar, pues quizás, con la exaltación de Prometeo, los titanes hayan tomado venganza y se haya retornado al orden que hemos impuesto nosotros, los herederos del caos.



SCHREBER, COSMOLOGÍA Y EGOCENTRISMO

I

Cada que alguien sentencia que la vida carece de un sentido o de una finalidad precisa, fuera del que arbitrariamente aceptamos conceder a nuestras metas particulares; cuando se indica la ausencia de un dictado último y trascendente, la mentalidad común reacciona defensivamente ante lo que considera una doctrina pesimista, cuyos efectos perniciosos atentan contra las convenciones vigentes. Cuando se cuestionan los fundamentos en los que se cree encontrar la justificación que nos redime del penoso fardo de la existencia, se actúa como si tal cuestionamiento supusiera realmente una pérdida. Es revelador que la inclinación de la especie humana a buscar una razón que les excuse del mero hecho de existir sea considerada una necesidad, que la vida precise de un sentido que la redima, denota un pesimismo subrepticio del que probablemente no se toma conciencia. No parece que la vida se baste a sí misma, sino que, ante la cadena de tribulaciones que necesariamente la acompaña, el hombre se ve en la necesidad de adjudicarle una masa de valores últimos, sin los cuales considerarían que mejor les valdría no haber nacido, como asumía la sabiduría trágica de los griegos. Pero más aún, revela cómo la mayoría de las cosmovisiones elaboradas para comprender la realidad, acusan una tendencia desmesurada donde se concibe el todo a partir de una de sus partes, que es, por cierto, la que realmente parece importarles: la de la precaria existencia de su propio ego.

La tendencia a erigir el sentido en torno al centro gravitatorio de la propia condición tiene una razón simple: las encumbradas

teorías filosóficas y científicas, los sistemas políticos y los dogmas religiosos, obedecen en última instancia a nuestros más llanos y simples instintos, aquellos en que nuestra supervivencia animal se sostiene. No se puede obviar que el egocentrismo es natural y proviene de las facultades inconscientes que poseemos o, mejor dicho, nos poseen. Todos nuestros actos son derivaciones de nuestra necesidad de comer y reproducirnos. Pero la especie humana, que aventaja a todas las demás, no en algún principio metafísico que le confiera un lugar privilegiado (su único privilegio es su capacidad para destruir su entorno), sino, a lo sumo, en la complejidad de la organización que su existencia demanda, ha desarrollado para su supervivencia la más falaz de sus invenciones: el sentido del mundo. Y así, a los individuos se les conmina a encontrar un nicho donde situar su fugaz existencia, razón por la cual erigimos toda una gama de sistemas doctrinarios que le dan cabida a nuestra simple necesidad de justificación.

Esta necesidad parece no faltarle a la especie. Todos hacemos girar las órbitas planetarias en torno a nuestra modesta figura. Basta contemplar el desequilibrio fundamental entre las consideraciones que cada cual hace con respecto de los bienes y los males que le ha tocado en suerte gozar o padecer, comparadas con la indolencia que se tiene por el sufrimiento ajeno. En este mismo instante seguramente alguien vive el duelo por la pérdida de un hijo o un padre tras una agonía prolongada, pueblos enteros viven las atrocidades de la guerra genocida, niñas y adolescentes son ultrajadas con violencia en calles solitarias y habitaciones anónimas, al tiempo que numerosos jóvenes sufren la tortura y son inhumados en sepulturas furtivas. Mientras miles de cuerpos sufren los estragos de la descomposición, ya sea en la tumba que en la víspera han dejado atrás los deudos o en la zanja clandestina cavada por la mano que empuña el asesino serial, uno sigue bebiendo con

parsimonia su café por la mañana. Pues bien, compárese la suma de sufrimiento que —para no elevar hasta la inconcebible altura de la escala planetaria— acontece ahora mismo en la breve ciudad que uno habita con la neuralgia que nos aqueja por la mañana, con la nostalgia que se remueve en el limo de nuestra memoria, con el duelo que se infunde en la arteria por la pérdida de un consanguíneo, o con el desafecto de una querida cualquiera. Inmediatamente veremos en ello una desproporción de magnitudes astronómicas, que hace percibir el sufrimiento ajeno a una distancia semejante a la de la esfera de las estrellas fijas orbitando en torno al planeta inmóvil que habitamos. Constelaciones estelares y planetas de dolor se ciernen en torno a la lumbalgia que nos aqueja, de tal modo que no exageramos si consideramos que la gravedad del propio destino pone en funcionamiento el sistema astronómico de cada ser individual.

II

Basta la lectura de *Memorias de un enfermo de nervios* de Daniel Paul Schreber para percatarse cómo un entendimiento bien educado y una inteligencia aguda son suficientes para tejer todo un sistema teológico y una cosmovisión cuyo único objetivo sea dar explicación de un único fenómeno: la propia locura. Nada menos cierto que su admirable coherencia arquitectónica, que bien podría compararse con la *Teodicea* de Leibniz o la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, si no es porque en el fondo se trata de un delirio individual que no alcanza la estadística de los desvaríos donde se satisfacen las necesidades comunes. Y, sin embargo, la pretensión de veracidad es tan firme, como la que depositaron en la *Fenomenología del Espíritu* o *El mundo como voluntad y representación*, Hegel y Schopenhauer respectivamente.

Sin embargo, desde que fueron publicadas, las *Memorias* de Schreber se leen como el testimonio de una enfermedad que se la rebaja a mero caso clínico. Habiéndola convertido en una obra canónica, el psicoanálisis desecha la veracidad que el autor procura en ella. Creo firmemente que, para hacer comprensible cualquier libro, para penetrar en su significado, se debe correr el riesgo de confiar en su veracidad, aunque sea momentáneamente. Si no se llora, o al menos no se contienen las lágrimas ante el terrible e inexplicable destino de Gorshkov en *Pobres gentes*, si no se *siente* la inmovilidad del tiempo al leer *Farabeuf* o no nos causan ansiedad los avatares de Swann, de pie ante la ventana de Odette, la literatura nada nos comunica. Hay que creer lo mismo en el Pleroma que en el mito de Er para comprender las doctrinas gnósticas o el destino del alma en Platón. Tanto si se trata de literatura como de filosofía, una buena lectura debe, al menos en un inicio, hacer la «*mejor lectura*»: creer o fingir que se cree en la autenticidad de los hechos que en ellas se narran o de los argumentos que aducen. Solo después de haberle dado vida, puede hacerse una lectura crítica, necesariamente secundaria, pues exige tomar distancia del libro vivo, diseccionándolo como un cuerpo inerte en la mesa del forense.

El ejercicio anterior nos permite superar una lectura clínica de Schreber como la que realizaron Freud o Jung, o con tintes de psicología política como la de Elias Canetti. Entonces, podemos leer las *Memorias* como lo que pretenden ser: un testimonio autobiográfico que ofrece desde sus inicios una interpretación del mundo.

La enfermedad de Schreber es comprendida por su autor desde una teología y una cosmología compleja pero sistemática: el hombre es cuerpo y alma, esta última está conformada por los «nervios» que subsisten tras la muerte del cuerpo. Por principio pareciera ser una descripción que se corresponde

fielmente con la tradición filosófica occidental referente a la separación del cuerpo y del alma y en la consiguiente inmortalidad de la última. Pero no es así. Cuando un hombre muere, sus nervios deben purificarse de la corrupción hasta alcanzar su disolución y formar parte de la naturaleza divina. Esta fusión puede recordarnos la Rosa Mística de Dante, si no fuera porque la figura misma de Dios es la que acusa una mayor diferencia con la ortodoxia. Dios es solo nervios que se manifiestan a través de los «*Rayos*» que habitan el cielo estelar y que a escala humana son perceptibles en la luz solar. Dios no ama a los seres individuales ni se inmiscuye en sus asuntos, a menos que él mismo contravenga al «estado acorde con el orden cósmico». Ello supone que Dios no es omnipotente y si llega a ser atraído hacia un humano vivo, entonces Dios mismo corre el peligro de desaparecer:

Dios no era ni es un ser de esa *absoluta perfección* que le asigna la mayor parte de las religiones. La fuerza de atracción, es decir, esa ley que también para mí es inexplicable en su naturaleza más íntima, en virtud de la cual los Rayos y los nervios se atraen recíprocamente, encierra en sí un germen de peligros para los reinos de Dios, cuya representación quizás sea lo que está en el fondo de la leyenda germánica del ocaso de los dioses.⁵⁷

Esta vulnerabilidad es la causa de que Dios se dispusiera contra el propio Schreber, situación que implicaba una reversión del orden cósmico y que había sido propiciada por la conjuración perpetrada por el doctor Fleschig, psiquiatra que lo había atendido entre 1884 y 1885. El complot se había fraguado gracias al dominio psiquiátrico que en tanto médico poseía de

⁵⁷ D. P. Schreber: *Memorias de un enfermo de nervios*, p. 80.

los nervios y por intermediación de cuyas artes había preparado el «almicidio» (término que designa el procedimiento por el que un alma se apropiaba de otra para obtener un beneficio o prolongar su existencia) urdido contra el atribulado Schreber. Dios, contrariando el orden universal, se oponía a Schreber por su propio instinto de conservación, y le enviaba almas corrosivas que este escuchaba como «voces» que no le daban reposo y que le hacían menguar su entendimiento feminizándolo, lo que para él suponía la mayor de las degradaciones. La astucia de Schreber para contrarrestar el influjo negativo que recibía de Dios, consistía en seducirlo para atraerlo como hembra y, en una suerte de unión erótica, reconciliarse con él.

Es obvio que la tentativa de creer en el sistema cosmológico de Schreber estaría destinada al fracaso, pues se trata de una cosmovisión que excluye a los demás hombres. Esta incredulidad naturalmente se agrava desde el momento en que su sistema afirma que, salvo él, los demás hombres carecían de existencia, pues se trataba de «*hombres hechos a la ligera*», una suerte de ilusiones o ídolos que carecen de verdadera realidad y solo eran fantasmagorías enviadas por Dios para confundirlo. Después de haber sido trasladado del hospital del doctor Pierson (la cocina del Diablo) al hospital Sonnenstein, Schreber llegó a pensar que era el único hombre real. Los seres imaginarios que habitaban el sanatorio eran tan irreales que llegó a observar cómo intercambiaban sus cabezas entre ellos.

No es difícil reparar en que un sistema de pensamiento que llega a negar la existencia de los otros no favorece el convencimiento de esos otros a quienes excluye. Digna de atención es la notoria similitud entre la extinción de los hombres reales del testimonio de Schreber, con el notable y terrible caso de Claudia Mijangos, la «*hiena de Querétaro*», acaecido en 1989. Claudia era una mujer de familia acomodada que se había casado después de haber ganado un certamen de belleza en Sinaloa, su estado

natal. Como resultado de su matrimonio había concebido tres hijos. Tras su divorcio había experimentado desequilibrios nerviosos que la llevaron finalmente a perpetrar el crimen por el que más tarde sería juzgada. Según refieren las crónicas, la noche en que este se consumó Claudia había tenido una crisis de ansiedad y había llamado por teléfono a una amiga que le recomendó calmarse prometiéndole visitarla por la mañana. Esa misma noche, Claudia escuchó una voz que le dijo: «*Mazatlán ha desaparecido y todo Querétaro es un espíritu*» tras lo cual bajó a la cocina para tomar tres cuchillos con los que dio muerte con cada uno a sus propios hijos para después intentar suicidarse.

La soledad absoluta del esquizofrénico, esa sensación de que la humanidad entera es un fantasma, nos impide con justa razón creer en sus sistemas de pensamiento, por más coherencia que exhiban. Schreber pudo, sin embargo, comunicarse a través de la escritura para persuadir a los demás acerca de la veracidad de su experiencia, aunque sin haber logrado éxito en su empresa. En la ciudad de Durango vive un escritor llamado José Luis Pesqueira, quien padece de esquizofrenia y en cuyo libro, *Los secretos*, expresa sus vicisitudes con Dios y posee un tono megalómano semejante al que encontramos en Schreber. Cuando se presentó su libro, interrumpió a los comentaristas que habían ofrecido una lectura psicoanalítica del mismo, condescendiendo por un lado a su interpretación y dando crédito a sus explicaciones con actitud cortés, pero enfatizando que el rasgo principal del libro era la veracidad de todo su contenido.

Cuando se lee a Schreber, evidentemente un personaje bien formado y con dotes intelectuales portentosas, salta a la vista la coherencia de su sistema. Pero nadie, en su sano juicio, estaría dispuesto a creer en él y por ello todas las lecturas se orientan a dar una explicación exterior de su sistema. Freud elaboró, a partir de su lectura, una explicación de la paranoia en función de las tendencias homosexuales reprimidas. Elias

Canetti se opone a esa reducción, pues afirma que *todo puede llegar a ser causa de paranoia*, y opta por vincular la psicología del paranoico con la de los hombres poderosos, ampliando el horizonte de su interpretación; en ambos casos, la interpretación que el mismo Schreber ofrece de su enfermedad es tomada como parte de la propia enfermedad de Schreber.

Lo que nos interesa señalar aquí, después de la somera e imprecisa descripción que hemos dado del sistema de Schreber, es que la génesis del mismo tiene como único objeto explicar las causas de su sufrimiento. Las teorías que lo interpretan, ofrecen sistemas alternativos. Hacen de su pensamiento lo que el modelo copernicano al tolemaico: desplazan los supuestos que lo sostienen, partiendo del principio de considerarlo como un demente que delira, interpretación que difícilmente podríamos cuestionar, salvo si nos esforzamos en ejercer los principios de la lectura comprensiva que he apuntado más arriba.

Esa lectura, que nos posiciona como en una butaca frente al escenario de su escritura, por la que momentáneamente podemos ceder a su verosimilitud y cuyo resultado es la admiración ante su proceder sistemático y congruente, nos permite separarnos de nuestras creencias generales para, posteriormente, poder mirar *también* con ojos críticos todo sistema de pensamiento. La comprensión de la teología y la cosmología de Schreber da notoriedad a un principio que no podemos considerar exento en cualquier otra doctrina: justificar la propia existencia de quien la postula. Ateniéndonos a la mera congruencia del sistema, el de Schreber es tan veraz como los sistemas de pensamiento que se estudian en la escuela y, como ellos, su interpretación del sentido de la vida parte de los mismos principios egocéntricos, pero teniendo la ventaja de formularlos explícitamente en sus *Memorias*:

Me he convertido para Dios en cierto sentido en el hombre por antonomasia, o en el único hombre en torno al cual todo gira, al cual tiene que referirse todo lo que sucede y el que también, desde su punto de vista, tiene que referir a sí mismo todas las cosas.⁵⁸

Si ponemos como axioma esta última afirmación, toda su teología se vuelve comprensible. Salvadas las diferencias entre un sistema que se dirige a exaltar la existencia de un solo hombre y las que justifican a un pueblo o a la humanidad, no hay diferencia alguna. Adjudicar un sentido trascendente al mundo a instancias de la historia universal solo tiene una ventaja estadística frente a quien subordina el mundo al diminuto campo de sus avatares individuales.

III

Para no remitirnos a la poco familiar y antigua miscelánea de las doctrinas helenísticas, como el orfismo o el gnosticismo, cuya distancia espiritual con respecto a nosotros les redime de cualquier análisis crítico concerniente a su verdad o falsedad, quisiera reparar en visionarios que nos son relativamente más próximos. Místicos como Swedenborg, que nació poco después de que Newton redactara sus *Philosophiae naturalis principia mathematica*, decía haber visitado y conocido de vista el Cielo y el Infierno, lo mismo que conversado con ángeles y demonios. Su concepción, referente al orden cósmico, en la que cada comunidad de ángeles es un hombre individual y Dios es la comunidad de ángeles, es ciertamente más próxima a la ortodoxia, pero también guarda similitudes con la teología

⁵⁸ *Ibid.*, p. 301.

de Schreber. Vemos en ambos casos el destino de la bienaventuranza en la fusión con Dios. Místicos como San Juan de la Cruz, Ángela de Foligno o Teresa de Ávila refieren, al igual que Schreber, una complicidad íntima con la divinidad que no está exenta de un cariz erótico.

Podríamos decir que el presidente de la corte de apelaciones de Dresde tuvo la desventura de haber vivido después de la Ilustración. Su cosmovisión entraña una peculiar mezcla de teología y ciencia moderna (su descripción de los fenómenos celestes acusa ciertas nociones astronómicas, su teoría de que el alma humana está conformada por nervios y la de Dios por «Rayos» deja entrever un indicio del desarrollo de la psiquiatría y neurología de su época, su aceptación de la teoría de la nebulosa de Kant–Laplace nos informa sobre sus conocimientos de cosmología). Pero la ciencia moderna se ha desarrollado a contracorriente de la religión. Por ello, no resulta extraño que, mientras Swedenborg creó su propia iglesia o San Juan y Santa Teresa fueron canonizados, Schreber, que era llamado por las voces «*El Visionario*», fuera recluido en el sanatorio. Resulta sorprendente la semejanza entre los croquis del Cielo y del Infierno que elabora el religioso sueco y los que elabora Schreber de los hospitales que lo alojan. William Blake probablemente creía en la mitología que predicaba, pero al habersele destinado un espacio en la poesía y el arte, se le exime de cualquier pretensión de verdad, de manera que no se le tacha de loco.

Si hiciéramos abstracciones de las verdades que nos son impuestas (y la clínica es una de ellas) no veo por qué no comparar a un paciente psiquiátrico con un místico. En las sociedades antiguas, la locura podía ser un ambiguo don divino. Lejos de rebajársele, era tenida como una posesión divina. La *Hamartía* del criminal, lo mismo que la *Musike* de los poetas o el *Menos* del guerrero eran la simple travesía de un dios recorriendo la frágil condición de un cuerpo mortal.

Por otra parte, que todo esté referido a la propia persona, testimonio del que podríamos conjeturar el fundamento de la paranoia, ha sido una doctrina ampliamente difundida en el pensamiento moderno: el riesgo de solipsismo a que conducen Descartes, o más recientemente Husserl, deriva de una concepción similar. Podemos encontrar en la *Wissenschaftslehre* de Fichte pronunciamientos que casi se identifican con la obra de Schreber de manera literal.

Toda teoría no es sino una formulación que pretende cierta coherencia con el conjunto de percepciones y circunstancias de la vida de un hombre. La sensibilidad misma ya es una interpretación. Spinoza afirmaba en su *Ética* que toda sensación refleja no solo la constitución del objeto externo, sino la del órgano sensible que lo percibe. No dudo que las voces que escuchaba, lo mismo que los pequeños osos que rondaban su cuerpo, los hombres diminutos que habitaban su cabeza y movían sus párpados o las conversaciones que tenía con la luz solar (entre los mara'kate huicholes, los diálogos con el Sol forman parte determinante del camino de su sabiduría) fuesen manifestaciones auténticas, que sentía con la misma intensidad que nuestros sueños o nuestras percepciones diurnas. Si, como dice Spinoza, nuestras percepciones reflejan ambas caras, la del objeto y la del sujeto que lo percibe, el sistema nervioso de Schreber estaba dispuesto de tal forma que esas alucinaciones no eran sino el modo en que su propio sistema nervioso interactuaba con el mundo. Lo mismo pasa con el nuestro. Distinguimos la percepción de la alucinación, pero no podemos obviar que nuestro sistema nervioso incide en nuestras sensaciones lo mismo que el de Schreber en las suyas. Luego, lo que separa al esquizofrénico del hombre clínicamente sano, radica en la individualidad irreductible de la alucinación, mientras que el otro participa de lo que podríamos considerar una locura colectiva. Desde la experiencia de

Schreber, toda su cosmovisión le resulta más congruente y sólida que las explicaciones clínicas que le ofrecían sus curadores.

En el fondo, todas las teorías o dogmas funcionan en general de la misma manera que los delirios de Schreber. Si, como explicaba Freud, su enfermedad procedía de sus represiones sexuales, no es sino un prodigio que alguien pudiera articular un complejo andamiaje teológico para justificar su propia enfermedad. Schreber anteponía a su sistema del mundo un prejuicio, del mismo modo que Aristóteles suponía la ausencia de generación y corrupción en el mundo supra-lunar, Newton la posibilidad de concebir el movimiento en un sentido absoluto o Giordano Bruno hacía implicar del supuesto de un universo infinito, la multiplicación de innumerables mundos habitados.

IV

Sentado lo anterior, el caso Schreber nos ilustra perfectamente cómo es que los hombres, al conferir sentido al mundo, a menudo olvidan que deliran. Esto plantea una cuestión concerniente a la disposición vital que encierran siempre los sistemas filosóficos y que en virtud del dilema que ocasiona, ora se inclinan hacia la negación del sentido, ora a su afirmación rotunda. La primera actitud parte del reconocimiento de la propia finitud y de la irreductible naturaleza de un mundo que se resiste a limitarse a los valores y conceptos humanos; la segunda, parte de la afirmación del sentido, de la creencia en un definitivo *porqué* del mundo, que justifique la incursión de los fines morales y el papel fundamental del hombre en el universo.

Quizás el momento histórico que vio gestar de manera más pura esta controversia que ha determinado la actitud vital de

los filósofos que se inclinan hacia una u otra posibilidad, fue la controversia entre la filosofía de Leibniz y Spinoza.

Leibniz, como buen hombre de corte «hecho a la ligera», logró estilizar los más abruptos rodeos metafísicos para salvaguardar la ortodoxia. Suponía las verdades convencionales porque era un hombre de Estado. Pero no olvidemos que la política es, a menudo, si no es que siempre, la *Maison de Santé* del señor Tarr y del profesor Fether.⁵⁹ En el fondo, la búsqueda de sentido está ligada con las aspiraciones personales de sus gestores. Schopenhauer afirmaba con sorna que los idealistas alemanes erigían sus sistemas para llevarse el pan a la boca. Leibniz elabora con su complejo andamiaje de conceptos, que desvirtúan el más sano sentido común, un sistema que le conviene.

El conflicto entre las filosofías de Leibniz y Spinoza es total y de cierta manera, si omitimos los matices y detalles de sus sistemas que obedecen, como los nuestros, a la cultura de la época, si depuramos la filigrana que ornamenta las catedrales de su pensamiento (que no es momento aquí para desarrollar), vemos aparecer la más clara exposición de la oposición entre la posibilidad del sentido o su abjuración.

Así, Leibniz escribía en las últimas páginas de su *Discurso de metafísica*:

Y esta naturaleza tan noble de los espíritus, que los aproxima a la divinidad, hace que Dios saque de ellos infinitamente más gloria que del resto de los entes [...] Y por esto esa cualidad moral de dios, que lo hace señor o monarca de los espíritus, le concierne personalmente de un modo muy singular. Por esto se humaniza, tolera antropologías y entra en sociedad con nosotros, como un príncipe con sus súbditos; y esta consideración

⁵⁹ E. A. Poe: «El sistema del doctor Tarr y del profesor Fether» en *Cuentos*, v. 2, pp. 326–347.

le es tan cara, que el estado feliz y floreciente de su imperio, que consiste en la máxima felicidad posible, resulta su ley suprema.⁶⁰

Aunque elevado al rango de la especie, su *Teodicea* no dista mucho en términos formales de la cosmovisión de Schreber. Haciendo girar las esferas celestiales en función de la felicidad de la especie, como aquel lo hacía de su enfermedad, el antropocentrismo de Leibniz (que de manera expresa justifica) se ve exonerado del delirio simplemente por su adhesión y congruencia con el género humano, por la «*armonía preestablecida*» que hacía coincidir las almas eternamente aisladas unas de otras. La humanidad entera se abandona a esta suerte de locuras, siempre y cuando ellas le permitan circunscribirse al orden de lo social. Pero el sentido y finalidad que imprimen al mundo dista mucho de una mayor objetividad que las «*antecámaras del Cielo*» o el «*lenguaje primitivo de los nervios*». En el fondo, todo sentido apunta a una teleología universal y metafísica, incluyendo las doctrinas democráticas del «*crecimiento económico*», el optimismo referente al progreso moral o intelectual del hombre, o la emancipación de la clase obrera. Todo sentido, que involucra a los otros, es un caso clínico que ha sido dado de alta por los cómplices de la locura común.

Spinoza ya lo observaba, al hacer depender toda la teología que declara la existencia de un dios personal, al error humano de creer que el mundo está hecho a la medida del hombre. De lo cual concluía que el mundo carece en sí mismo de finalidad y de sentido. La belleza o fealdad, repugnancia o atracción, la bondad o maldad, el orden o el desorden, no son sino productos de la imaginación que atribuimos al mundo. *Sub specie aeternitatis*, el mundo no se propone nada en absoluto y cuando

⁶⁰ G. W. Leibniz: *Discurso de metafísica*, pp. 103–104.

le atribuimos objetividad, lo que hacemos es extrapolar nuestras propias aspiraciones al rango de verdades universales. En el mundo no hay un orden o sentido que le sean intrínsecos.

Y en consecuencia afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. De donde resulta que cada uno [...] haya excogitado diversas formas de rendir culto a dios, para que dios le amara más que los otros y dirigiera toda la naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia [...] Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano, no parecen haber mostrado otra cosa, sino que la Naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres.⁶¹

Podemos confiarnos a postular cualquier sistema filosófico vigente. En el fondo, si se le da sentido u orden al Universo, no estamos sino explicando nuestra propia locura, como Schreber hacía con la suya. Aunque tenemos la ventaja de estar en la comunidad de la «cocina del diablo» sin que nadie desconfíe de nuestra cordura y podamos intercambiar con los demás nuestra propia cabeza, que era lo que Schreber observaba que hacían los demás hombres «*formados a la ligera*» en el sanatorio que lo albergaba.

⁶¹ B. Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*, pp. 68–69.



LA VENUS DE WILLENDORF

Los espejos que cubrían los muros y el plafón multiplicaban la imagen animal de la cópula: al menor movimiento, nuestros corazones rotos se abrían hacia el vacío en el que nos abismaba la infinidad de nuestros reflejos.

Georges BATAILLE

I

En el norte del país, en los estados de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, se le llama caramuela a una especie de diplópodo de color rocéseo obscuro que habita las zonas semidesérticas próximas a la frontera con Estados Unidos. A diferencia del ciempiés, este bicho posee dos pares de patas por cada segmento y carece de aparato inoculador de ponzoña. Aunque no son letales, liberan pequeñas cantidades de cianuro que las hace dolorosas e irritantes al contacto con la piel humana.

Hacía muchos años que no escuchaba el nombre del artrópodo que durante mi infancia tantas veces oí pronunciar a nuestras madres para prevenirnos y asustarnos, al tratar de imponer orden en nuestras exploraciones urbanas y nuestros juegos. Como nunca me habían mostrado una, la palabra «caramuela» no tenía en mi vocabulario otro referente que el de un animal capaz de provocar un terrible dolor e incluso hasta la muerte a los niños que se aventuraban a explorar los terrenos baldíos o jugar en las inmediaciones del canal. A falta de una imagen concreta de sus formas, la fecunda imaginación infantil le confería al vocablo múltiples figuraciones monstruosas, así como connotaciones metafísicas que complementaban nuestra

rudimentaria entomología. Jamás imaginé que los milpiés, que en ocasiones daban pábulo a nuestra curiosidad infantil y nuestra crueldad, eran en realidad el temible y casi mítico «*insecto*» que asechaba en el campo de nuestros temores.

Fue treinta años más tarde, cuando un guía turístico nos mostró, mientras lo sostenía en una varita de gobernadora, el milpiés al que llamó «*caramuela*». Solo entonces pude ligar la figura del animalucho con su nombre común. A falta del conocimiento suficiente de la historia de las pinturas rupestres, el joven guía que nos había conducido al valle *El Hundido* (situado a unos treinta kilómetros al poniente de Cuatro Ciénegas, Coahuila, donde hombres agobiados por el calor y el trabajo extraen la cera de la candelilla) parecía querernos mostrar sus conocimientos del lugar, para afianzar su autoridad y recibir una buena propina por sus servicios.

Mi admiración por el diplópodo me trasladó completamente hacia la edad infantil. Florecieron en mi memoria las imágenes de los atardeceres suspendidos en el sonido de las cigarras, los murciélagos lúgubres que durante la noche acudían al nogal que había en el patio de la casa, la niña que observaba con paciencia desde el mismo nogal a las seis de la tarde, cuando salía de la escuela, el sonido de los camiones urbanos cuando, bajo el brillo de la libertad infantil, acudíamos a los cines del centro de Monterrey.

Habíamos recogido al guía en la entrada de la «*Poza Azub*», desde donde nos dirigimos al valle en que están ubicadas las pinturas que, según estimaciones, datan de unos cinco o seis siglos atrás. A pesar de estar bajo resguardo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el sitio se encuentra libre de cualquier huella turística y no está abierto oficialmente al público. Afortunadamente no hay indicaciones que conduzcan a él, ni letreros que —procurando el cuidado del lugar— arruinen su virginidad.

En una cañada que se abre entre dos colinas bajas, se encuentran tres abrigos rocosos: uno a la entrada del cañón, al que se llega ascendiendo por una pequeña pared cuyo declive es lo suficientemente generoso para acceder con relativa facilidad y cuya forma es semiesférica, lo que le da una resonancia que multiplica con claridad el sonido de la voz humana y la difunde hacia el exterior de la cañada. Por su situación, forma y posición, seguramente era empleado para difundir mensajes, pues la sonoridad amplificadas y los pocos símbolos que había en él (bocas y gargantas) remitían sin duda al acto del habla.

El segundo era el más grande y enigmático de los tres. Se trataba de una cueva no muy profunda, pero que se alargaba horizontalmente unos diez metros sobre la pared de roca, por lo que estaba muy bien iluminada. En ella permanecimos el tiempo suficiente para no darnos cuenta de si fue regular o mucho.

En cuanto se accedía a ella se tenía la sensación (debo subrayar, la sensación *tangible*) de penetrar en un espacio heterogéneo al circundante. Me explico: Immanuel Kant afirmaba que la intuición del espacio es homogénea. Solo hay en nuestra intuición un único espacio al que podemos dividir y segmentar en múltiples espacios, pero que forman parte de un espacio único. Pues bien, al penetrar el lugar no se siente como si estuviera contenido en el espacio homogéneo de Kant. Se tenía en realidad la sensación de estar *en otro espacio*.

El lugar estaba decorado por figuras rudimentarias, de entre las cuales podían atisbarse formas animales y humanas; otras, eran trazos geométricos rectos o diseños espirales; finalmente, había algunas manchas cuya forma, por irresuelta que pareciera, no carecía de fuerza y aun adquirían un semblante más enigmático. La fuerza del lugar era tal, que bien puedo afirmar que ningún otro espacio artístico o museo ha hecho vibrar mis sensaciones como el que ahora precariamente describo.

Nos tendimos en el suelo de la cueva, que era de piedra firme y donde estaban labradas cientos de muescas dispuestas en diferentes direcciones, cada una de unos cinco centímetros de longitud y uno de profundidad. Probablemente los pobladores ancestrales habrían pulido sus toscas herramientas de piedra en él. La textura de la superficie labrada era cómoda, ya que impedía resbalarse en el ligero declive de la roca y además aminoraba la sensación de dureza.

Permanecemos recostados en su fresca rugosidad, mientras contemplábamos las pinturas. Observábamos cómo la superficie de las paredes tenía, además de los dibujos trazados en ellas, una capa negra del hollín de los fogones que habrían seguramente iluminado las noches ancestrales con sus llamas ondulantes; además, manchas blanquecinas provenientes del salitre filtrado por la lluvia contrastaban con la capa de hollín, como nebulosas en un cielo nocturno. En general tenía el aspecto de una bóveda celeste salpicada de pinturas de númenes y signos misteriosos.

Contemplaba el lento movimiento (semejante a la iridiscencia del aceite sobre el agua) que por efecto del sueño se imprimía en el conjunto de imágenes, cuando súbitamente llamó mi atención la fractura que el techo de la piedra tenía en el centro. Se trataba de una hendidura que atravesaba perpendicularmente la cueva en su parte superior y cuyos bordes curvos estaban pulidos y lisos, desprendiendo un ligero brillo de aspecto tenuemente viscoso, que se abrían hacia el centro como una vulva de mujer. Mi sorpresa fue mayor cuando, debido a la somnolencia en que me encontraba, creí entender que el sitio habría sido tomado por quienes piadosamente esculpieron su suelo y decoraron sus paredes como el lugar de nacimiento de todo, como el lugar en donde el universo habría sido parido, donde el cielo nocturno, pleno de nebulosas y signos, habría emergido antes del tiempo. Esa cueva era la vulva y el útero del mundo.

II

Todos nosotros hemos deseado en algún momento la muerte. Pero no se vaya a creer que el aparente fatalismo de tal deseo carezca de un brillo reconfortante. Es el mismo sentimiento que las exigencias de quietud y de silencio absolutos demandan en ciertas formas de misticismo y de éxtasis, ya sean frenéticos o mesurados.

De hecho, la vida se tornaría insoportable sin los ligeros deslizamientos hacia el silencio y la quietud que diariamente practicamos con el descanso. Pues cuando dormimos parodiamos a la muerte. El sueño: mimesis de la nada a la que diariamente los esfuerzos de la vida nos conducen para reintegrarnos en el seno de lo indistinto.

Por ello la plenitud solo se logra en el vacío que el éxtasis, el sueño o la muerte encarnan. Quizás con ellos recordemos un vestigio de la nada que nos precede, el abismo de los siglos en los que aún no existíamos y cuyo silencio fue quebrantado con el primer llanto que manifestó nuestra existencia.

Creo muy acertada la imagen del océano que Freud emplea para describir la necesidad de plenitud que tiende a la fusión absoluta, en la que necesariamente desaparecemos como individuos.⁶² Ese «sentimiento oceánico», que subyace al interés de los místicos y de los iniciados en los misterios de Eleusis, bien pudiera remitirnos al útero materno, al espacio en que lo ilimitado y el vacío acampaban en nuestros corazones y cuya memoria, por difusa que sea, está en la base de algunas de las experiencias más intensas que podemos tener, como la contemplación estética o el abrazo de nuestra amante.

Probablemente por ello ciertos pueblos antiguos inhumaban a sus muertos en posición fetal, como si la muerte fuera el

⁶² Cfr. S. Freud: *El malestar en la cultura*, pp. 58–59.

retorno a la intimidad de la tierra, esa madre arquetípica que nutre, es fecundada por el cielo y abraza a los cuerpos inertes en su seno.

De ahí el simbolismo del útero como un espacio de fusión, que extraído del tiempo, nos remite a la identidad primitiva de las cosas, a la intimidad de lo indiferenciado, pero sobre todo a la memoria que precede al tiempo, la memoria del vacío. Por ello, la reintegración al útero es también un aliciente de la experiencia estética. Un ejemplo que podríamos tomar de la literatura nos lo proporciona el célebre pasaje de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, cuyo protagonista recuerda una epifanía de su juventud que le devolvió la memoria de su infancia. Las profusas páginas que preceden el episodio de «*la magdalena*», son minuciosas en la descripción de la angustia infantil de Marcel que experimentaba cuando su madre no subía a ofrecer el beso nocturno que antecedía su sueño y cuya ausencia era motivo suficiente para erigir fantasmas nocturnos: el corredor oscuro que enmarcaba el óleo de sus pesadillas, el caleidoscopio de la oscuridad y la penumbra de los muebles adormilados en la alcoba. El abandonarse al sueño sin el beso materno lo sumergía en la noche como un naufrago en el océano.

Pero la pesadez del dolor infantil, anclada en el trauma de la ausencia y siendo durante años el único recuerdo de la infancia, se trastoca años después, cuando Marcel degusta un modesto panecillo remojado en té, que lo reintegra a los goces de la memoria. Transcribo el pasaje:

Mandó mi madre por uno de esos bollos, cortos y abultados, que llaman magdalenas, que tienen por molde una valva de concha de peregrino. Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir, me llevé a los labios una cucharada de té en

el que había echado un trozo de magdalena. Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migajas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que le causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa.⁶³

Al sabor de la magdalena le siguen un tropel de recuerdos agobiados por la carga del tiempo. Emergiendo como voces remotas, la memoria se convierte en epifanía y en procesión de fantasmas guiados por los sentidos más primitivos y corpóreos, los menos adecuados al intelecto: el sabor y el olor.

Cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las casas, solos, más frágiles, más vivos, más inateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo.⁶⁴

El símbolo que la magdalena encarna merece cierta consideración, pues resalta su importancia desde el momento en que reparamos en su nombre: la «*magdalena*» es también la prostituta que Jesús de Nazaret defendió de ser lapidada; encarna el símbolo erótico de la feminidad en el marco de los evangelios. Su forma no es menos elocuente: moldeada en la valva que portaban los peregrinos que hacían camino a Santiago de Compostela nos remite inmediatamente a esas conchas calcáreas que protegen a los moluscos, cuya forma es semejante a

⁶³ M. Proust: *En busca del tiempo perdido* I. *Por el camino de Swann*, p. 62.

la vulva femenina y cuya etimología incluso comparten (que según algunos procede del latín *volvare*: cubrir, girar; o según otros de *valvae*: puerta de dos batientes).

El pasaje une el retorno al útero con la memoria poética, con la memoria del origen, el de la era de Cronos y los dioses telúricos, que en un individuo es la memoria de la infancia. Si en el arte acontece, como en lo sagrado, la suspensión del tiempo, es porque de cierta manera remite a la sensación primitiva de fusión que la imprecisión de la memoria ocasiona. Si la música, por alegre que sea, nace de la nostalgia, es porque refleja el anhelo a un pasado anterior a nuestro nacimiento. La memoria del tiempo perdido abre así sus puertas como la vulva conduce a la fusión del útero, a la cavidad ctónica que habitábamos en nuestra inexistencia primigenia.

Puesto que nos arroja a las aguas indistintas de las que hemos emergido, toda epifanía es también erótica, como los amantes que funden su soledad en el abrazo, justo en el punto donde el erotismo, lo sagrado y el vacío de la muerte signan el renacimiento y retorno al origen en cuya nada alguna vez flotábamos indiferentes.

III

Contemplaba entonces la pared escindida de la roca de la que parecían emerger todas las figuras que poblaban la caverna. Imaginaba cómo en muchas expresiones del arte paleolítico, el cuerpo femenino representa la ambigüedad y la simbiosis de la vida y de la muerte; recordaba los pechos abundantes de la venus de Willendorf o de Lespugne, esas figurillas femeninas del auriñaciense carentes de rostro y que solo ostentan sus cuerpos en la silenciosa desnudez pétreo que las hace fascinantes y terribles al unísono.

Pensaba en la sensibilidad de los hombres paleolíticos ante el principio universal de esa feminidad grotesca, ominosa y seductora, cuando la amiga que me acompañaba me avisó que bajaría de la caverna para orinar.

Entonces debí quedarme dormido solo unos instantes en los que soñé al numen que habitaba la caverna y bajo cuyo símbolo dormitaba, arrebatándome del mundo para revelarme el principio universal de la mujer. Quien me hablaba era de cierta manera mi abuela, muerta ya muchos años ha, pero también era la vulva que en mis delirios había dado a luz el universo; y también era la anciana con la que Zarathustra dialoga en un pasaje de su libro y la diosa que los griegos llamaban Rea.

La anciana me confesaba con un lenguaje críptico el secreto de la mujer, que en la parca memoria que del éxtasis solemos tener, solo se convierte en la danza plétorica de la vida y de la muerte. Me hablaba del desbordamiento de la vida para la que no hay muerte. El fenómeno primigenio en cuyo paroxismo el hombre frecuentemente se extravía. Éxtasis feroz que en su placer más profundo se hermana con la muerte y ya no se contrapone a ella.

«La mujer —me decía la anciana con colores, probablemente para consolar las tribulaciones que alguna mujer había dejado como huella en mi ánimo— es un completo juego y como todo juego que se precie de ser tal, solo se sostiene en movimiento; únicamente en la danza con el azar se alcanza la cadencia de sus movimientos; pero el azar implica siempre un riesgo. Cuanto mayor se intensifica la amenaza, mayor es el deleite y más peligrosa su caída. En su profundidad y superficie, la mujer es, como la existencia misma, un juego superficial que en la marea de las sensaciones cimienta una caída. Por ello es, al mismo tiempo, trascendente y frívola».

Esta traducción de lo que eran solo sensaciones más primitivas que el lenguaje, no alcanza, sin embargo, a descifrar

lo que al final me decía de manera sentenciosa. Algo que me habría revelado como un secreto pero que de ninguna forma alcanzaría a comprender. Pero recuerdo que al pronunciarlas, irrumpí en una carcajada violenta con la que, de manera intempestiva, me desperté a mí mismo.

En ocasiones un estímulo interior al sueño nos despierta. Es algo que ocurre con mayor frecuencia en las pesadillas, que comienzan despertando nuestra ansiedad y terminan animando nuestro cuerpo. Pero esta vez, lo que me despertó fue el sonido de mi propia risa, como si se tratará de un estímulo exterior al sueño, como si algo que no era yo me despertara riéndose de mí.

En la ambigüedad de ser sujeto u objeto de la risa, mis hombros temblaron. No poder saber si algo que no era yo reía de mí mismo o era yo quien reía, confería a esa risa una tesitura siniestra, porque desconocía siquiera si lo que sucede es terrible o irrisorio. Probablemente el mensaje que no habré logrado entender del todo era precisamente esa risa.

Un segundo después de haber despertado, sin saber dónde me encontraba, temblando de la risa que era a la vez regocijo y horror, un sonido me regresó al espacio natural en que me encontraba y desde el que solo alcancé a escuchar el silbido de la orina de una mujer que provenía del exterior de la cueva, por el que me di cuenta de que la larga conversación con la anciana de la cueva había transcurrido en unos cuantos segundos.

REFERENCIAS

- ALEJANDRÍA, Clemente de: *Protréptico* (118; 4), Madrid, Gredos, 1994.
- BATAILLE, Georges: *Théorie de la religion, Œuvres complètes*, t. VII, París, Gallimard.
- BAUDELAIRE, Charles: «Enivrez-vous» en *Le spleen de Paris*, París, Librairie Générale de France, 2003.
- BERNABÉ, Alberto: «Cosmogonías órficas» en *Orfeo y la tradición órfica*, v. I, Madrid, Akal, 2008.
- BLAKE, William: *El matrimonio del cielo y del infierno, Libros proféticos I*, Girona, Atalanta, 2013.
- BORGES, Jorge Luis: «El tintorero enmascarado Hákim de Merv» en *Historia universal de la infamia, Obras completas*, I, Buenos Aires, Emecé, 1996.
- CIORAN, E. M.: *Breviario de los vencidos*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- _____: *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1981.
- CUMMONT, Franz: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paul Geuthner, 1929.
- DÍAZ Dufío, Carlos Jr.: «Diálogo» en *México Moderno*, v. I, n. 4, Ciudad de México, 1920.
- ENUMA Elish. *Poema babilónico de la creación*, Trotta, Madrid, 1994.
- ESQUILO: «Prometeo encadenado» (200–225) en *Tragedias*, Madrid, Gredos.
- EURÍPIDES: «Bacantes» (1043–1152) en *Tragedias*, v. III, Madrid, Gredos, 2008.

- FREUD, Sigmund: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2010.
- GARCÍA Gual, Carlos: *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1979.
- GUTHRIE, W. K. C.: *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003.
- HERRERO, Miguel: «Orfismo y cristianismo» en Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coords.): *Orfeo y la tradición órfica*, Madrid, Akal, 2008.
- HESÍODO: *Teogonía* (155–206), Madrid, Gredos, 2000.
- HIPONA, Agustín de: *Soliloquios*, Madrid, Rialp, 2014.
- HUME, David: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005.
- JAYNES, Julian: «The Mind of Iliad» en *The Origin of Consciousness in the Break-Down of Bicameral Mind*, A Mariner Book, 2000.
- KERÉNYI, Karl: *Dionisios*, Barcelona, Herder, 1998.
- _____: *Imágenes primigenias de la religión griega. Prometeo (IV)*, Ciudad de México, Sexto piso, 2010.
- «La visión de la adivina» en *Edda Mayor*, Madrid, Alianza, 2015.
- LEIBNIZ, G. W.: *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 1982.
- «Leyenda de los soles» en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Ciudad de México Conaculta, 2011.
- LUCIANO de Samosata: «Prometeo» en *Obras*, v. I, Madrid, Gredos, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1998.
- _____: «El nacimiento de la tragedia» en *Obras completas*, v. I, Madrid, Tecnos, 1989.
- PAUSANIAS: *Descripción de Grecia* (X, IV, 4), Barcelona, Orbis, 1986.
- PLATÓN: «Apología» (31c-d) en *Diálogos*, v. I, Madrid, Gredos.

- _____: «Eutifrón» (7b–8b) en *Diálogos*, v. I, Madrid, Gredos.
- _____: «Fedón» (69d) en *Diálogos*, v. III, Madrid, Gredos.
- _____: «Protágoras» (320c–322d) en *Diálogos*, v. I, Madrid, Gredos.
- _____: «Sofista» (242e) en *Diálogos*, v. V, Madrid, Gredos, 1988.
- POE, Edgar A.: «El sistema del doctor Tarr y del profesor Feather» en *Cuentos*, v. 2, Madrid, Alianza, 1998.
- PROUST, Marcel: *En busca del tiempo perdido*. I. Por el camino de Swann, Madrid, Alianza, 1998.
- ROHDE, Erwin: Psique. *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2004.
- SCHREBER, Daniel Paul: *Memorias de un enfermo de nervios*, Barcelona, Sexto Piso, 2012.
- SCHWOB, Marcel: *El libro de Monelle*, Madrid, Hiperión, 2005.
- SPINOZA, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.
- SWEDENBORG, Emmanuel: *Sobre el cielo y sus maravillas y sobre el infierno*, Madrid, Siruela.
- TERTULIANO: *El apologético* (18, 4), Madrid, Gredos, 2001.
- VERNANT, Jean Pierre: «El mito prometeico en Hesíodo» en *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI editores.
- _____: «Mortales e inmortales: el cuerpo divino» en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.

Coribantes y caribos. Ensayos sobre la filosofía y lo sagrado
se terminó de imprimir en xxxxxxxx de 2021,
en xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx.

La edición consta de xxxx ejemplares.

En la composición se usaron las familias
tipográficas Baskerville URW y Livory.