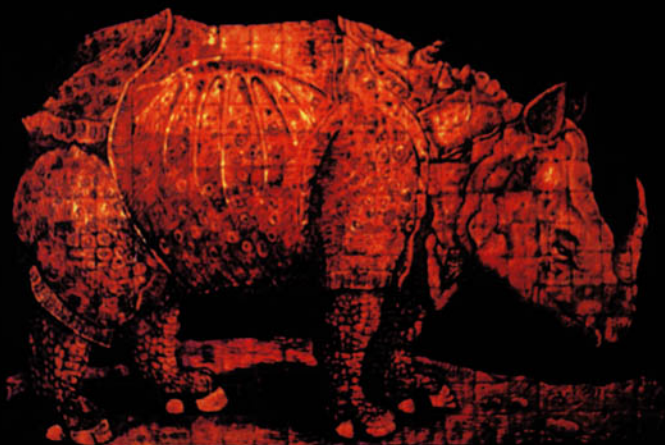


LUIS ALBERTO AYALA BLANCO



El silencio de los dioses



El silencio de los dioses

Esta página dejada en blanco al propósito.

Luis Alberto Ayala Blanco

El silencio de los dioses



sextopiso
editorial

México 2004

Copyright © Luis Alberto Ayala Blanco

Primera edición: 2004

Ilustración de portada: *Rhyno*, de Alberto Perezgrovas

Copyright © Editorial Sexto Piso S.A. de C.V., 2004

Avenida Progreso # 158, 3er piso

Colonia Barrio de Santa Catarina

Coyoacán, 04010

México D.F., México

www.sexto piso.com

ISBN 968-5679-14-2

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México

A Citlali

Esta página dejada en blanco al propósito.

INDICE

EL SILENCIO DE LOS DIOS	11
EL MITO COMO EXPRESIÓN DE LO IRREPRESENTABLE	
El origen	15
El silencio	17
Lo irrepresentable	19
Mito y logos	22
El juego de Dioniso	24
Ingenua modernidad	25
Las buenas intenciones de Cassirer	28
Símbolo, residuo, mente, objeto	29
La veracidad del mito	33
¿Qué es el mito?	34
Mito y pharmakós	35
LA ESTRUCTURA MÍTICA DE LA CIENCIA	
La irrealidad del mito es la irrealidad del mundo	39
Adivinación	40
Dioniso y el laberinto	42
Apolo y el enigma	43
La dialéctica	45
Retórica, escritura, apariencia	47
El consejo de Sileno	51
La ciencia tropieza consigo misma	53
Empiria y sujeto	55
El mito: la substancia de los átomos	57
El principio de incertidumbre	59
¿Científicos sociales?	61

Mundo = Imagen	62
El Continuo	66
Todo se reduce a una tirada de dados	68
LOCURA Y PODER	
La razón de la locura	71
Theos	73
La invasión de los dioses	73
Áte	76
Menos	78
La posesión: el legado de Zeus	80
Posesión platónica	81
El robo de Apolo	88
Psique: imagen divina	92
Locura y poder	92
VIOLENCIA Y SACRIFICIO	
Violencia	95
Resentimiento	98
El sacrificio continúa	101
La víctima sacrificial	104
La indestructibilidad de la violencia	108
Nadie puede vivir sin matar	110
Imposible no coexistir con la violencia	111
Sacrificio y representación política	114
La lúcida obsesión de Girard	116
Roberto Calasso: <i>Del sacrificio, junto con la sangre, manan las historias</i>	120
PODER	
Poder y metamorfosis	129
Mito y poder	132
Transferencia	135
¿Democracia?	136
¿Qué es el poder?	141
La falacia de la opresión	144
La fuerza de la interpretación	145

El gato, el ratón y el director de orquesta	148
Potlach	150
Poder Político	152
Amigo/enemigo	156
El buen tirano	159
Estado de derecho y monarquía	159
Es mejor no moverse	161
EL TROPIEZO DE LOS DIOSES: UN BREVE CUENTO SOBRE LA EXISTENCIA	163

Esta página dejada en blanco al propósito.

EL SILENCIO DE LOS DIOS

Theusz Hamtaahk
Mëkanik Destruktiv Kömmandöh
Magma

.....
.....shhhhhhhshhhhhhhshhhhhhhshhhhhhh
shhhhhhhshhhhhhhshhhhhhhshhhhhhh.....SILENCIO.

La identidad de lo divino se encuentra en el *silencio*, ahí donde el clamor de la existencia se limita a ser un eco evanescente, un murmullo silente de la plenitud. Y sin embargo la palabra emerge como un torbellino que por momentos eclipsa la belleza del vacío, la perfección de *lo irrepresentable*, pero son sólo momentos, varios, tantos como mundos y eones pueden acontecer. Al final el silencio mantiene su soberanía; soberanía que se sostiene en su irrealidad, en su inexorable *irrepresentabilidad*.

Pero ¿qué entraña el silencio de los dioses? Los dioses no son necesariamente lo divino; tal vez puedan aparecer como las expresiones originarias de lo innombrable, pero eso no excluye que compartan el mismo sentido que tienen el mundo, los hombres o la existencia misma. El mutismo de los inmortales es la expresión de un silencio más originario, no más real, simplemente inasible. La realidad es un dato que nos ayuda a comprender el deseo secreto de *lo irrepresentable*: su inevitable compulsión a expresarse. De alguna forma el mundo es la configuración de la primera expresión, es decir: el mundo es la expresión que los dioses imitan del abismo silente. La voz de los inmortales se encarna en la existencia, y ésta no es más que uno de los infinitos rostros de lo divino. No es un desdoblamiento ni una oposición, es una *metamorfosis*, una

fragmentación que nunca pierde el hilo de su procedencia. Este tenue hilo porta un nombre que aterra a los modernos: *sacrificio*.

El sacrificio puede entenderse como la voz que desgarrar la piel insustancial de la divinidad: es el evento mediante el cual la *Mismidad* decide hacerse *Otro*. Por eso debemos hablar de metamorfosis, no de otra cosa. Veamos: aquello que es puro silencio se presenta como un murmullo, como una imagen, como materia, y lo hace simplemente para enriquecer más y más su ausencia total de atributos; sólo a través de sus múltiples simulacros puede alcanzar la plenitud como *indeterminado*. “Es por el sonido por lo que el no sonido se revela (*Maitri Upanisad*, VI.22)”. “Más allá de lo que se oye aquí, existe otro sonido (*Rgveda*, X.27.21)”.

De tal suerte que ahora sí podemos comprender que lo divino no es un simple referente trascendente para explicarnos, por oposición, la terrible imperfección de lo creado; por el contrario, para la divinidad, o como la quieran llamar, el mundo es su expresión; del mismo modo que para el mundo *lo irrepresentable* es la fuente de la cual surge. Por eso la estúpida ingenuidad moderna se tropieza sobre sí misma cuando nos hace creer que es autosuficiente, o que la presencia de lo sagrado es una simple invención humana. La vida, los dioses, los individuos y todo lo que se les ocurra no pasan de ser algunas de entre las infinitas formas que adopta la expresión de lo incognoscible. Sin la palabra el silencio no podría ser intuido, y sin el silencio la palabra perdería toda su majestuosidad. A lo largo de este compacto bloque de palabras, lo que se busca es disfrutar el poder que *lo irrepresentable*, en su devastador silencio, expresa.

El mito es la forma de la expresión que el mundo adopta, es la palabra que el silencio necesita para disfrutar su belleza. El sacrificio es el evento que *lo inexistente*, el infinito primordial, realiza para que la palabra emerja y así la vida sea. La locura es la forma en que los dioses comunican a los hombres el saber sobre el silencio. La ciencia es un reflejo del conocimiento que la locura dimana. El poder presenta un rostro escindido: por un lado es el enigma que obliga a la divinidad a manifestarse; pero una vez que la creación acontece, se transforma en la fuerza y en la capacidad que los seres que habitan el mundo y sus imágenes deben ejercer para que el esplendor del silencio no se pierda.

Este libro es un efímero murmullo que intenta mostrar el poderío de *Aquello* que los hombres de hoy desdeñan como simple fantasía, o, más bien, es una expresión de gozo, en forma de una atronadora carcajada cubierta por el silencio, que hace frente a la llamada “realidad” que tanto veneran los modernos.

Esta página dejada en blanco al propósito.

EL MITO COMO EXPRESIÓN DE LO IRREPRESENTABLE

*El mito guarda la esencia
en la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación,
sino una verdadera presencia.*

Maurice Merleau-Ponty

El origen

Desde tiempos inmemoriales el hombre se arrastra por el mundo tratando de sobrellevar su miseria. Miseria que es ya arrastrarse por el mundo. Dicho de otro modo: la vida es la miseria. Pero esto todavía no es exacto. La miseria no es la vida, sino el hombre. El hombre es la miseria de sí mismo. Pero esto tampoco es exacto del todo. El hombre es un residuo, al igual que el mundo: migajas que reflejan el devastador resplandor del principio increado del cual emana toda creación. La miseria entra en escena en el momento en que el hombre olvida su condición de residuo, en el momento en que se asume como principio soberano. La miseria, entonces, es el hombre referido a sí mismo; y esto es así justo porque con dicha torsión (olvido) intenta trascender su estatuto residual, que, por cierto, confunde con la eclosión de su ruina. Lo que en principio no es más que una variación de la multiplicidad del origen, se convierte en miseria al no reconocer su vínculo con *lo otro*. Es en este sentido, y no en otro, que el hombre es precario e insignificante.

El mito es la apuesta para escapar de la miseria; es la memoria que recuerda que en el origen la muerte juega el papel de posibilidad de *lo otro*; es la forma en que la fuente de todas las cosas se hace presente velándose. El velo somos nosotros como presencia de la *divinidad, principio metafísico, otredad, lo irrepresentable*, o como se le quiera llamar. Para los hindúes el mundo es una serie de velos

que cubren el rostro de la divinidad. El velo se llama *maya*, que significa engaño, pero también medida, forma. El engaño es el reino de las formas: la creación. Sin embargo, sin *maya* la divinidad se perdería en la indiferencia de la autorreferencia. La creación es el juego que la divinidad pone en marcha para pasar el tiempo. De hecho, el tiempo emerge de este gesto primordial. Lo *Otro* decide engañarse a sí mismo para tener con quién jugar. Todo se concentra en un simple gesto que conjura el aburrimiento. Ahora bien, el gesto que posibilita la *póiesis* es la muerte, el sacrificio. Hemos olvidado que la vida es un juego mortal; hemos olvidado que es imposible trascender nuestra condición de entes en estado perenne de putrefacción —recordemos que para vivir tenemos que alimentarnos de cadáveres—. Pero no hay que escandalizarse, sin esa condición no habría juego, y lo único que no podemos dejar de hacer es jugar. Ésta es la primera gran enseñanza que nos proporciona el mito: nadie se salva, ni siquiera los dioses. No olvidemos que “el sacrificio es la culpa, la única culpa”.¹ El juego sacrificial es anterior a todo, condición de cualquier posibilidad. Todos mueren, incluso los dioses. Lo único que es eterno es el instante fuera del tiempo en que el juego se activa.

El devenir se presenta en una infinidad de formas, de tal suerte que va tejiendo, imperceptiblemente, una tela interminable de correspondencias llamada mundo. El mundo es la tela urdida con el material residual que fue producido una vez que el principio de todas las cosas decidió asesinarse, desmembrarse. *Prajāpati* desea, y en ese momento comienza el principio del fin. “La creación es el cuerpo de la primera víctima. En la creación la divinidad se amputa una parte de sí misma, abandonándola. A partir de entonces sólo podrá observar su extremidad amputada en las manos de la necesidad”.² Aunque existe otro rostro de la necesidad, que más bien se identifica con el deseo: punto de fuga de cualquier consideración. ¿Por qué deseó la divinidad? Contestar esta pregunta es tanto como pensar que se puede explicar lo inexplicable. Para los griegos *Ananke* es la divinidad que todos obedecen, incluso los propios dioses. La

¹ Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 137.

² *Ibid.*, p. 138.

necesidad como deseo es el motor que hace girar la rueda del acontecer (principio inefable que hace que las cosas se produzcan), permitiendo así que la sobreabundancia divina se relacione consigo misma mediante el sacrificio. El deseo es anterior a *maya*, pero también es posterior a *maya*, porque es la indeterminación determinante del abigarrado juego del aparecer. Sin la creación no tiene caso el deseo; pero sin el deseo no se puede realizar la creación. Una vez que el juego comienza, el mito se instaura como soberano. El mito es el principio ulterior al origen que da cuenta precisamente del origen. Con él entramos de lleno al reino de las correspondencias, de los vínculos de la divinidad consigo misma como un *otro*.

El silencio

Todo lo real se disuelve en el sueño: el contorno de las cosas va perdiéndose para dar paso a una danza inaudita de formas que nos seducen, arrojándonos a un vértigo implacable que desemboca en el reconocimiento de algo que desconocemos, que no podemos comprender, pero sin el cual no tendríamos ni la más remota idea de qué es lo extraordinario. Cuando dios sueña, lo indiferenciado comienza a adquirir forma haciendo que lo real exista. La pérdida de la noción de lo que consideramos real es lo que nos permite vislumbrar un poco el principio del cual provenimos. Que nosotros soñemos implica que ya somos el sueño de *algo* o de alguien más. Lo divino necesita de sus sueños para reconocerse. Aquello que es increado e indeterminado se objetiva en una ilusión, se impone una medida (*maya*) para darle forma al exceso que lo caracteriza. Entonces la creación no es más que un pretexto para llevar a cabo una obvedad divina: *la anagnórisis*. Solamente que para poder realizarla tiene que reconocer la verdad de sus propios sueños, saber que sin sus sueños no hay reconocimiento alguno. Curiosamente los hombres han extraído de esta necesidad divina la fuerza para declararse autónomos, olvidando así que lo único que logran con eso es perder la otra parte del símbolo que les permitiría salir del yugo de la dependencia, es decir, del yugo de sí mismos. Una forma de ejemplificar esto es con el ciclo: *vigilia-sueño-sueño profundo*, con “la sílaba sagrada AUM. Aquí el sonido A representa la conciencia

despierta, U la conciencia del sueño, M el sueño profundo. El silencio que rodea la sílaba es lo desconocido: se le llama simplemente El Cuarto. La sílaba en sí misma es Dios como creador-protector-destructor, pero el silencio es el Dios eterno, completamente fuera de las aperturas y los cierres del ciclo".¹ Los mitos no son sino máscaras que dios —o el silencio— se pone para llevar a cabo su juego eterno. La aventura del héroe, que radica en destrozarse su ego para saber finalmente que él no *es* sino una de las múltiples máscaras de dios, es al mismo tiempo la aventura de dios, es decir, saber que él no *es* más que las infinitas máscaras que se pone.

La conciencia de que *somos* hasta que perdemos nuestra identidad en lo *innombrable*, es el elemento que permite que lo divino se reconozca en nosotros, y nosotros en él. La mitología es el vehículo que nos permite acceder a ese origen donde los egos se pierden en la inmensidad del desierto divino: *el silencio*. El paso de lo indiferenciado a lo diferenciado a través de la manifestación —del sueño divino que es el mundo— está cubierto por el silencio. El mundo es el intento que realiza la divinidad para expresar todo lo que ella es. No obstante, cada vez que profiere una palabra, lo único que hace es ocultarse. Por eso la creación es múltiple, ya que no se puede expresar lo inexpressable. Éste es el gran aprendizaje de la divinidad: que para conocerse tiene que ser otro, porque su identidad es el silencio. Un viejo proverbio árabe reza así: *Si lo que vas a decir no es más hermoso que el silencio... cállate*. Lo más hermoso siempre es lo más perfecto, y lo único perfecto es la muerte. El silencio es un círculo que dibuja el trazo donde fin y principio se identifican, dándose en este círculo la aventura toda del hombre. Saber que nuestro fin es reabsorbernos en el silencio, es saber también que somos las palabras que la divinidad creyó que eran más hermosas que ella misma. Dios sabe que no existe nada más hermoso que el silencio, pero también sabe que sin las palabras el silencio perdería su belleza, así como la muerte perdería su identidad sin la vida.

El mito (palabra) es el eco sordo del silencio que quiere expresar lo inexpressable, así como el hombre realiza el gesto (sacrificio) de la muerte para obtener más vida. Más allá de la vida está la muerte;

¹ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1997, pp. 242-243.

más allá de la palabra está el silencio; más allá de las máscaras está dios. Pero también más allá de la muerte está la vida; más allá del silencio está la palabra; más allá de dios están sus máscaras. Lo único que queda es el deseo. *Prajāpati* deseando en el más absoluto silencio. Silencio que nos arroja fatalmente a un estado de conciencia que reposa sutilmente en la certeza de que todo es una expresión de lo *irrepresentable*.

Lo irrepresentable

Descubrir que no somos más que representaciones de algo que en cuanto se expresa pierde todo su poder; que no somos más que vana ilusión de una inmediatez que tiene que degradarse en la objetivación de sí misma, como espuria medida, como individuación con pretensiones de adquirir eso que de antemano posee, pero que a partir de su incapacidad para experimentarlo lo separa de sí como algo que neciamente confunde con un engaño, más que provocarnos angustia, tendría que arrojarnos a una especie de irónica lucidez y catarsis inexorable. Mejor purificarnos de la basca existencial con el simple recuerdo de que en el origen está *otra cosa*, y no nuestra patética condición de seres efímeros con pretensiones de inmortalidad.

Esa *otra cosa* es la fuente inagotable de imágenes y de representaciones que conforman el mundo. Saber qué es el mundo implica perderse en el hontanar de los simulacros. Pensar que podemos aprehender lo concreto, lo objetivo, aquello que es real, no es sino una ilusión más que proyecta el propio mundo como expresión de lo incognoscible. Ahora bien, lo incognoscible se presenta velándose, se descubre encubriéndose en lo ente, para decirlo con las palabras de Heidegger. Lo que quiere decir que *lo Otro* sí puede conocerse, mas siempre de manera diferida, como lo es todo tipo de conocimiento. El material del que está hecho el mundo, así como el método para conocerlo, es una y la misma cosa: *el simulacro*. Y no tiene caso considerarlo como una simple reproducción de *lo Otro*. En realidad *lo Otro* se hace presente como apariencia, como aquello que aparece y que no podría hacerlo de otra forma. Desde esta perspectiva, el simulacro es la imagen que suena en el silencio de lo

incognoscible. Lo que aparece no es una copia o una reproducción de lo inexpresable, es su expresión. No hay una duplicación de fenómenos, hay, más bien, un contacto entre alteridades: contacto en tanto diferencia expresiva de lo *Mismo*¹ que se presenta como alteridad: alteridad que evoca algo que no es ella en la afirmación de sí misma. Dicho de otra forma, “el contacto es la indicación de una nada representativa, de un intersticio metafísico, pero es una cierta nada, puesto que lo que no es, su entorno representativo, le da una determinación expresiva”.² Por eso el simulacro es el elemento del que está hecho el mundo, pues se afirma en el abismo silente de la inmediatez. No existe nada más allá de él, solamente el silencio que lo hace posible.

Fenómeno, apariencia, simulacro, representación (siempre y cuando se la considere *como un hacer reaparecer delante*), todos remiten al mito. El mito es *lo otro de lo otro*, la imagen que proyecta lo ignoto en su infinito intento por conocerse. Sin embargo no se limita a ser un simple reflejo; por el contrario, se instituye como posibilidad de aquello que es lo único real; aunque *lo único* ni siquiera posea la certeza de su propia existencia; más bien el mito es la certeza de esa existencia sin dejar de ser una ilusión.

Ésta es la gran antinomia de todo intento cognoscitivo: el simulacro alude siempre a otra cosa, *lo irrepresentable*, y lo único que podemos hacer es sujetar su sombra. Así, el mito se afirma en el simulacro como si fuera la sombra proyectada por *aquello* que nunca será en sí mismo. Parafraseando a Colli, podemos decir que el mundo como representación es un dato, mientras que el mundo como expresión *de otra cosa* es una hipótesis justificada por el carácter efímero de toda representación, y atestiguada por la inminencia

¹ La *alteridad radical* unas veces se nombra como *lo Mismo* y otras como *lo Otro*, dependiendo de la posición expresiva que se adopte. Por ejemplo, en este caso *lo Mismo* hace referencia a *aquello* que la alteridad (el mundo) expresa; pero la mayoría de las veces *aquello* que el mundo expresa se nombra como *lo Otro*. *Lo Mismo* y *lo Otro* nominalmente son intercambiables, aluden al contacto entre alteridades más que establecer referentes definitivos en la determinación ontológica de ambos espacios. Si el discurso parte del mundo, la *alteridad radical* se llama otredad; si, en cambio, proviene del principio metafísico, la *alteridad radical* se llama *lo Mismo*.

² Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996, p. 67.

diferida de la memoria. Toda percepción es percepción de algo que ya no está, es el recuerdo de lo *irrepresentable*. Lo concreto se pierde en el resplandor *mnémico*, se manifiesta como una abstracción hecha de representaciones; de tal forma que el recuerdo es la condición que muestra la ilusión de todo lo real, a la vez que afirma la veracidad de toda ilusión. Por eso “el conocimiento es memoria solamente, nunca verdadera inmediatez”.¹

Según Parménides, *Aletheia* es una diosa que circunda en su seno a lo inefable. Aun la verdad es una expresión, nunca el origen de lo expresado. La diferencia con la *doxa* estriba en el carácter intuitivo del acercamiento a la inmediatez. La opinión es discursiva; la verdad es *noética*. Pero ambas siguen siendo expresiones de lo desconocido. Lo que nos permite comprender cómo la pretendida supremacía de la ciencia es un juego más de los simulacros; mientras que el mito, por el contrario, es *el* juego de los simulacros. En todo caso, la ciencia es una construcción heurística que depende del método que se utilice. Por lo tanto, “las vulgares divisiones del universo en sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, cuerpo y alma, no sirven ya más que para suscitar equívocos. De modo que en la ciencia el objeto de la investigación no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza sometida a la interrogación de los hombres (...) El punto de partida de la ciencia natural exacta es sin duda la asunción de que en todo nuevo sector de la experiencia se dará en último término la posibilidad de entender a la naturaleza; pero con ello no queda determinado de antemano el significado que habrá que dar al término «entender», ni se presupone que el conocimiento de la naturaleza fijado en las fórmulas matemáticas de épocas anteriores, por muy «definitivo» que sea, haya de poder aplicarse siempre. De ahí precisamente resulta que es imposible fundamentar exclusivamente en el conocimiento científico las opiniones o creencias que determinan la actitud general ante la vida (...) El método científico consistente en abstraer, explicar y ordenar, ha adquirido conciencia de las limitaciones que le impone el hecho de que la incidencia del método modifica su objeto y lo transforma, hasta el punto de que el método no puede distinguirse del objeto.

¹ *Ibid*, p. 63.

La imagen del Universo propia de la ciencia natural no es pues ya la que corresponde a una ciencia cuyo objeto es la naturaleza...”¹

La ciencia, en tanto sistema, es una representación de la representación: se limita a crear ficciones funcionales demostradas deductivamente a partir de ciertos supuestos que se dan por válidos dentro del carácter arbitrario de toda sistematización.² En el mito, en cambio, el sistema es un residuo que se desprende de la expresión de lo inexpresable. Lo que no quiere decir que la razón y la ciencia no sean reales; claro que son reales, siempre y cuando tengamos en cuenta que lo real, o la realidad, es una representación, y por lo mismo una ilusión. Pero también deja ver no el carácter ficticio de la ciencia o del mito, sino la realidad de ambos dentro del círculo que *Aletheia* expresa.

Mito y logos

En un principio el *logos* se limitaba a ser un instrumento para acercarse al enigma, aunque poco a poco, inesperadamente, se fue apoderando del ámbito de validez del conocimiento como si fuera el único. Este paso se dio gracias a la institución de la palabra escrita, que terminó por anquilosar el carácter agonístico e inasible de la dialéctica. Lo que al inicio era un simple recurso mnemotécnico, acabó por identificarse con lo que solamente estaba destinado a señalar. No por nada Colli expresa su asombro al constatar el equívoco que la razón continúa arrastrando hasta nuestros días: “La razón pertenece naturalmente al hombre, es evidente, se presenta como su manifestación, o mejor es manifestación de algo por medio de él. Pero haberla colocado en la cima del interés, haber adula-

¹ Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pp. 16, 25.

² En realidad la ciencia actual, como ciencia experimental, parte de un proceso *inductivo* en donde los principios y las reglas que luego se aplican a los hechos, o casos particulares, son producidos por la observación de fenómenos específicos susceptibles de generalizarse. Dicho con las palabras de Newton: “se extraen proposiciones de los fenómenos y después se generaliza por inducción”. Pero para ello debe de partirse de la creencia en que la naturaleza se comporta de manera previsible y constante, es decir, algo que no puede ser demostrado definitivamente; por lo tanto, como todo axioma, tiene un carácter ineludiblemente arbitrario.

do y exagerado desmesuradamente su capacidad, falseando la perspectiva óptica, haber creado la ilusión de que con su ayuda podían abrirse cofres preciosos y revelarse misterios embriagantes, éste es un hecho incidental, episódico, aberrante. Y sin embargo todavía no nos hemos sacudido de encima este acontecimiento”.¹ Todavía en la Grecia clásica *mythos* y *logos* respondían a lo mismo: nombraban lo *irrepresentable* mediante enigmas. Se complementaban como el saber de los hombres virtuosos, capaces de dar buenos consejos al combinar “palabras (mitoi) de buen augurio y palabras (logoi) puras”.² La oposición entre estas palabras, una como simple relato fantástico y la otra como portadora de pruebas y demostraciones de lo que nombra, es un artificio que olvidó que la demostración responde a una escalada deductiva que se apoya en un saber solipsista. Zenón desarrolló esto hasta sus últimas consecuencias, demostrando que cualquier argumento llevado a su límite, con absoluto rigor lógico, desemboca en la destrucción de la razón misma. Dicha destrucción lo único que hace es aludir al trasfondo enigmático e innarrable que precede a cualquier intento de conocimiento. Lo que nos lleva a vislumbrar que fue una pequeña inadvertencia lo que determinó el curso del pensamiento occidental: pensar que la razón es algo más que un simple mecanismo para nombrar lo innombrable. Si, como dice Heisenberg, ya no se puede seguir creyendo que la naturaleza pueda ser conocida, sino solamente su imagen, quiere decir que la ciencia acabó por llegar al punto de donde partió: considerar al mundo y a la naturaleza como expresión de otra cosa.

Esa imagen nunca ha dejado de ser un mito. El mundo es un juego de simulacros, de imágenes que mudan de forma ininterrumpidamente y que el mito se encarga de relatar. Por eso el mito alber-

¹ Colli, *op.cit.*, p. 205.

² Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985, p. 64. La oposición mito/logos es un fenómeno tardío que se dio a causa de una supuesta necesidad por separar lo real de lo irreal, cosa que aún hoy no deja de ser un ingenuo pensamiento. Por eso Karl Kerényi nos recuerda que “Herodoto emplea todavía con toda tranquilidad logos allí donde Protágoras y Sócrates hubieran dicho *mythos*. El mismo Platón considera a ambos (logos y *mythos*) como una misma parte del arte de las musas.”, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999, p. 14.

ga en su seno el poder de la metamorfosis, de lo *mismo* que se reconoce como diferencia de sí: narra una historia de muchas maneras y cada una de ellas engloba a todas las demás. No obstante, esto no implica una coherencia apodíctica en el discurso; más bien, representa la afirmación de lo incompatible como un solo corpus. Dicho de otra forma, lo incompatible coexiste en un mismo espacio por la magia de la analogía¹ que no pretende afirmar fragmento alguno como único y verdadero, sino que lo *único* sólo puede generarse en tanto se reconoce como múltiple, y lo múltiple como repetición de la diferencia; y ésta no es otra cosa más que el fluir de la metamorfosis, ese cambio constante de lo uno en lo otro sin perder jamás la línea divisoria de la desemejanza.

El juego de Dioniso

El *mythos*, a diferencia del *logos*, es metamórfico, convive con sus contrarios sin caer en contradicción alguna, de la misma forma que la naturaleza se desliza sobre las imágenes que los discursos científicos esgrimen sobre ella. La metamorfosis es la expresión de algo que para aparecer tiene que ocultarse en la transparencia de la visión mítica. Incluso la Idea (*eidos*) es una expresión que evoca la visión de lo *irrepresentable* y no la matriz de lo expresado, como lo presenta la perspectiva deformada de una modernidad platonizante. El *eidos* es el saber, y en ese sentido, metamorfosis pura. Para los griegos saber es contemplar, sumergirse en la trama mítica de las imágenes. Es más, ellos mismos se asumen como una imagen que se contempla a sí misma en la dispersión del mundo. Colli nos muestra el carácter metamórfico de la visión especular de Dioniso: “Dicen los textos órficos: «Hefesto hizo un espejo para Dioniso, y el dios, mirándose en él y contemplando la propia imagen, se puso a crear la pluralidad»; y también: «Dioniso puso su imagen en el espejo, quiso seguirla y de este modo se fragmentó en el todo»”.²

Lo que para el dios es un juego —seguir su imagen fragmenta-

¹ La analogía debe considerarse de la siguiente manera: “*Esto es aquello; esto no es otra cosa que aquello.*”, *Brhadaranyaka Upanishad*.

² Colli, *op.cit.*, p. 81.

da—, para los hombres se convierte en una necesidad. Sin embargo la necesidad de los hombres no es más que el juego de Dioniso. Los hombres son parte de esas imágenes, y, por lo mismo, al imitar al dios invierten el sentido del juego. En vez de seguir el torrente de lo múltiple y perderse en la visión de Dioniso, pretenden fijarla en la reversión de la mirada, logrando así confundir la visión, con la mirada que provoca la visión. De ahí el carácter autorreferencial de la modernidad: todos olvidaron que ni siquiera son imágenes, ficciones, simulacros, representaciones de un dios, sino de algo que el dios busca en sus imágenes.

Ingenua modernidad

Seguramente se objetará que hablar de dioses, simulacros y mitos no cumple con los requisitos canónicos de un buen análisis científico. Pero resulta que la ciencia es un mito más que proyecta el mundo. Ni siquiera es necesario señalar que muy pocos son los que están capacitados para entender verdaderamente la explicación científica de las cosas. En realidad la gente vive la ciencia como si fuera un mito: consta de una serie de imágenes que se dan por reales, sin crítica alguna, y que se perciben como verdaderas potencias sobrenaturales. ¿Cuántos son capaces de explicar el funcionamiento de un foco eléctrico?, por ejemplo. Y en caso de que puedan hacerlo, lo harán con una serie de conceptos que se asemejan más a una imagen mítica que a algo concreto. Para demostrarlo basta nombrar algunas ficciones sobre las que descansa el imponente edificio científico de nuestro tiempo: átomo, partículas subatómicas, sin nombrar el súper relato mítico del Big Bang. Y esto en las llamadas ciencias exactas. ¿Qué decir del Estado, la Sociedad, la Justicia y demás elementos que componen las ciencias sociales! Hasta donde sé, nadie ha logrado verlos, tocarlos, o ido a tomar un café con ellos (se habla siempre de manera diferida, a partir de los efectos que supuestamente producen). Empero, la ciencia da cuenta de ellos como si fueran cosas tangibles. En todo caso si estos fantasmas pueden pasar por cosas reales, o, más aún, como el substrato de cualquier realidad, es porque el mundo es pura representación. Nadie niega la efectividad de la ciencia, así como en otros tiempos nadie

negaba la del mito. Y cuando lo hacían, como Platón, era solamente para después confeccionar sus propios mitos. El sentido racional y científico del mundo siempre ha existido, y ello jamás ha impedido que el mito siga siendo eso que la ciencia evoca en su perenne anhelo por explicar la existencia. Tratar de oponerlos no es más que un intento resentido para obviar el carácter enigmático del universo. Si fuera de otra forma, simplemente no habría ciencia ni visión mítica del cosmos. En pocas palabras, no habría interpretación del mundo. Todo sería una adecuación perfecta del conocimiento con lo conocido; es decir, no habría nada puesto que no habría ni tiempo ni espacio para la *necesaria* diferencia. Retomando la imagen intuitiva de Colli: Dioniso frente al espejo reflejaría la pura nada. Y aun eso es una imagen que implica diferencia, en tanto la nada reflejada en el espejo es algo. En términos científicos no habría conocimiento, puesto que lo conocido no podría salir de su *ipseidad*.

Para entender esto, Salustio, en *De los dioses y del mundo*, acude en nuestra ayuda: “Ya que al propio mundo puede llamársele mito, puesto que en él aparecen cuerpos y cosas, mientras las almas y los espíritus en él se ocultan”. El mundo es un enigma que se presenta ocultándose. El mito es el relato de dicho ocultamiento. Por lo tanto el mito es la presencia del mundo, y cualquier intento por anquilosarlo en conceptos rígidos y chatos implica su muerte, o por lo menos su estultificación.

Una vez establecido que en verdad lo *concreto* es una *representación*, podemos continuar con la digresión sobre el mito. Por ejemplo, como señala Kerényi, cuando los griegos se internaban en los parajes del mito, lo hacían de una manera directa: para ellos era algo muy real. Cuando en una narración mítica habitaba una mentira, los griegos lo sabían, la única diferencia con nosotros es que podían identificar el engaño sin dejar de vivir la realidad del mito. Nosotros somos incapaces de algo así, puesto que nuestra realidad es el engaño que los griegos vislumbraban a través del lente de la mitología. El mito era una escafandra que se ponían para poder vivir la vida.¹ Resulta por demás ingenuo pensar que el mito se limite a ser una simple explicación del mundo, una alegoría para

¹ Kerényi, *op. cit.*, p. 17.

nombrar bellamente los fenómenos naturales —la perspectiva *evemerista* cae por su propio peso—. *Si los mitos explican algo es porque son aquello que explican*. Qué curioso que los primitivos, párvulos inveterados cuya razón no ha salido del jardín de infantes, decidan nombrar y explicar con invenciones genealógicas complicadas de dioses y de héroes eso que es tan fácil de hacer con palabras sencillas. Así son los niños, simples pero complicados. La realidad de los dioses y de los héroes míticos se explica de igual forma que el Estado, los átomos, o el Yo de los psicólogos. Son realidades que trascienden a los hombres pero sin las cuales no habría inmanencia alguna. El átomo es una ficción funcional que nos permite comprender el universo —o la imagen que de él tenemos— y su veracidad no se pone en tela de juicio, así nadie lo haya visto. De igual manera podemos decir que el mito es la vida misma, “no es el ser ideal, sino la realidad vitalmente sentida y creada, la realidad material y corpórea, corpórea hasta la animalidad”.¹ Hoy día los candorosos modernos² eputan la inexistencia de los dioses apelando al buen sentido común de que ningún aparato científico los ha podido captar. Pero los dioses y sus trasuntos siguen siendo indispensables para comprender un sinfín de cosas —por decirlo de alguna manera—. Sin tomar en cuenta que si seguimos un riguroso método estadístico —como los que predominan hoy por hoy dentro de nuestras ciencias sociales—, con una muestra de unos 10,000 individuos de distintos niveles socioeconómicos, preguntando por

¹ A. F. Losev, *Dialéctica del mito*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 17.

² A lo largo de todo el texto se hace referencia a los *modernos* o a la *modernidad* de forma peyorativa. El sentido no es generalizar para hacer la apología de tiempos mejores. Tampoco es una forma de decir que todo lo que representa la modernidad está mal. Cuando me refiero a los modernos o a la modernidad como algo que porta la estupidez sin recato alguno, me estoy refiriendo a ciertas características que se dan por definitivas y que supuestamente condenan como infantil, atrasado, incivilizado y poco racional al pensamiento llamado mítico, o arcaico, cuando es evidente que no es así. Este ensayo de alguna forma intenta mostrar que el pensamiento mítico y sacrificial sigue presente, justo escondido detrás de la superstición científica. Por otra parte, cabe señalar que la referencia a los modernos se hace en una especie de figura que incluye a aquellos que efectivamente viven en la tara autorreferencial que es característica de la modernidad, pero no quiere decir que sea así en todos ni que la modernidad se reduzca a eso.

la existencia o inexistencia de los dioses, les aseguro que lo más probable es que comprobemos científicamente que los dioses existen.

Las buenas intenciones de Cassirer

Entre los teóricos del mito que supuestamente intentaron restituir su importancia, nos topamos con uno muy peculiar: Cassirer. Sin embargo, muchas veces las buenas intenciones pueden desembocar en visiones igual de limitadas, o más, que las que tratan de combatir. Y eso es lo que le pasó a este gran teórico cuando decidió explicar el mito apelando al sentimiento. Para él no se trata de determinar su realidad como fenómeno cognitivo, sino como vínculo afectivo del hombre con su entorno. El mito, entonces, es sentimiento, no razón. Por eso los primitivos lo viven como una presencia que se deja sentir, no comprender: "Su visión de la vida es sintética y no analítica; no se haya dividida en clases y subclases. Es sentida como un todo continuo que no admite escisión, ni distinción tajante. Los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes; no existe diferencia específica entre los diversos reinos de la vida. Nada posee una forma indefinida invariable, estática; mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es ésta de la metamorfosis".¹

¹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1977, p. 126. Resulta increíble que Cassirer sea considerado uno de los máximos intérpretes del mito, cuando leemos aseveraciones como las siguientes: "Tal vez el problema más importante, y el más alarmante, que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico. La preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional en algunos de nuestros sistemas políticos modernos es manifiesta. (...) El conocimiento científico y el dominio técnico de la naturaleza obtienen cada día nuevas e inauditas victorias. Pero en la vida práctica y social del hombre, la derrota del pensamiento racional parece ser completa e irrevocable. En este dominio, el hombre moderno parece que tuviera que olvidar todo lo que ha aprendido en el desarrollo de su vida intelectual. Se le induce a que regrese a las primeras fases rudimentarias de la cultura humana. En este punto, el pensamiento racional y el científico confiesan abiertamente su fracaso; se rinden ante su más peligroso enemigo", *El mito del Estado*, México, FCE, 1997, pp. 7-8.

Si en algún lugar hay clases y subclases es en la esfera del mito, simplemente basta ver la clara distinción jerárquica de cualquier corpus mítico. Si lo que Cassirer quiere decir es que un árbol se puede convertir en una *hierofanía*, y que el mismo árbol, a los ojos de los primitivos, es una cosa y la otra al mismo tiempo, no implica que no posean un sistema taxonómico. Lo único que esto quiere decir es que ahí donde él simplemente ve un elemento de una clase, el hombre primitivo además de ver lo mismo —ya que para él el árbol jamás ha dejado de ser un árbol— también percibe la presencia de otra cosa, llámese divinidad o como se quiera. Si a esto Cassirer lo cataloga como sentimiento, como incapacidad para razonar los fenómenos, imperando simplemente la sensación de los mismos, es su problema, el mito simplemente se limita a sonreír ante tal despliegue de iluminismo trasnochado.

Claro que la visión mítica es una visión sintética, pero no necesariamente en detrimento de la analítica. La mirada del mito enlaza las correspondencias del todo: es un relato que distingue enlazando y enlaza distinguiendo. Uno de los rasgos característicos del mito es su capacidad para repetir la misma historia de muchas maneras. Y aquí es donde coincide con la física moderna, ya que ésta explica la correlación existente entre el más mínimo fenómeno con todos los demás. De forma análoga, el mito sólo se entiende en sus variantes, en la repetición de *lo mismo* a partir de la *diferencia*. De ahí el carácter metamórfico del mito que tanto asombra a Cassirer. Aunque lo que realmente choca de la metamorfosis —desde Platón por lo menos— es el poder de la imitación. Es curioso cómo la mimesis, “el peligroso arte de la imitación”, se transforma en una repetición inveterada de los propios simulacros. No se imitan los modelos, se imita el simulacro del modelo, es decir, la imitación se imita a sí misma ininterrumpidamente. Y lo que se imita a sí mismo no es otra cosa que la metamorfosis: imitar la repetición, repetir la imitación, ahí está el juego mítico.

Símbolo, residuo, mente, objeto

A la mimesis se le tacha de ser la falsificación o, en el mejor de los casos, la duplicación de un original. Por eso al mito se le considera

la fuente máxima de engaños. Pero el original siempre es una copia. Ahí donde pensamos que nos topamos con el origen, resulta que ya es el residuo de otra cosa. El engaño es quien rige, y pretender ir más allá de él, resulta ser un engaño. El original no puede dejar de ser una expresión, por lo tanto otra cosa que la fuente de lo expresado. En todo caso sólo podríamos llamarlo como lo innombrable: silencio majestuoso que se despliega sobre sí mismo como un otro; ese otro es el mito que estalla en un sonoro grito cubierto por el silencio. Guénon relata cómo “la palabra griega *muthos*, «mito», viene de la raíz *mu*, y ésta (que vuelve a encontrarse en el latín *mutus*, mudo) representa la boca cerrada, y por continuidad el silencio (...) Pero se dirá, si la palabra «mito» tiene tal origen, ¿cómo es que ha podido servir para designar un discurso de cierto género? Es que esta idea de silencio debe relacionarse aquí a cosas que, en razón de su misma naturaleza, son inexpresables, al menos directamente y por medio del lenguaje ordinario; una de las funciones del simbolismo es efectivamente sugerir lo inexpresable, de hacerlo presentir, o mejor asentir”.¹

Símbolo es un objeto partido en dos mitades que deben juntarse nuevamente. Si los pedazos no logran reunirse el sentido se pierde, confundiéndose así la mitad con el todo. La modernidad se olvidó de uno de los pedazos y lo sustituyó con la autorreferencia: máxima práctica onanista de nuestros tiempos. Podría decirse que la muerte de los dioses fue producida por un acto de autosatisfacción que el hombre moderno perpetró conducido por su acendrado temor a la alteridad. La alteridad es un residuo. El origen es el residuo de otra cosa. No es posible captarlo en su integridad puesto que siempre se repite como un otro. Saber esto es saber que no hay posibilidad alguna de adjudicarle un sentido general al cosmos. En todo caso, el sentido está dado por los residuos de algo que en cuanto se presenta ya no está.

Sesa (residuo) es una serpiente sobre la que descansa un dios. *Sesa* es la imagen sobre la que yace el mundo; pero el mundo es el pensamiento del silencio que no deja de proferir imágenes; imáge-

¹ René Guénon, *Apreciaciones sobre la iniciación*, Buenos Aires, CS Ediciones, 1993, p.188.

nes que retumban en los residuos que todo acto genera. El mito es el residuo de una vasija rota en dos partes, sin dejar de ser también el vacío que queda cuando las dos partes se juntan. Así, el mito cuenta cómo la vasija se recompone a partir del residuo material que se desprende de la rotura; pero sobre todo cuenta cómo aún en la plenitud de la vasija existe una pequeña grieta (vacío) que evoca lo *innombrable*.

¿Qué es, si no, la mente? Para aquellos que siguen los preceptos del materialismo más puro, basta preguntarles si es posible que algo exista sin el pensamiento. Los objetos son un claro dato del principio metafísico del mundo. ¿Cómo saber qué es la materia si no es pensándola? El análisis de cualquier objeto desemboca en un punto vacío que no puede ser parangonado con nada. Sabemos qué es la mente solamente de manera *apofática*, así como los escolásticos sabían a Dios. Ahí donde ningún objeto puede ser evocado, está la mente; aunque a la vez es el único lugar donde el mundo es convocado. Ni siquiera Descartes cometió la imprudencia de intentar saber cómo aprisionar al pensamiento. Y no lo hizo porque de hacerlo hubiera exterminado el cosmos. Dudó de todo hasta que se quedó con *algo* evanescente que, al igual que los videntes védicos, identificó con la existencia. Mejor escuchemos a Calasso, el último de los videntes: “Bharadvaja dijo: «La mente es siempre infiel, incluso cuando sólo es un elemento de los innumerables seres minúsculos que pueblan la tierra. Incluso en esa existencia fragmentada, oculta y borrosa, mantiene su naturaleza, que la hizo surgir como un deseo en el interior del *asat*, aquel ilimitado que no es y sin embargo desea. Pero ¿cómo puede no ser aquello que está en el origen de lo que es? Parece casi como si fueran dos estados del ser, cada uno de los cuales pretende negar al otro. Sin embargo, los poetas, los *kavi*, después de una larga reflexión, descubrieron que existía un nexo, un *bhandu*, entre los dos estados, una cuerda cuyo cabo se escondía (¿se anudaba?) en el *asat*. ¿En el vacío? ¿En la plenitud? Sobre esto no dijeron nada, y dudaban de que alguien fuera capaz de decirlo. «Sólo aquel que lo observa en el cielo más alto lo sabe, y quizás ni siquiera él». Pero ¿por qué la mente debiera tener este privilegio? ¿Por qué debiera estar antes y después de toda otra cosa? Porque en el mundo nunca la encontraréis. Podéis abrir todo cuerpo y todo

elemento con la más afilada punta de metal, podéis volver externo y visible todo lo que está oculto, hasta que la materia se vuelva un vuelo de libélula. Será inútil: jamás encontraréis ni una traza, ni siquiera la más pequeña, de la mente. El estandarte de su soberanía es justamente ese: no estar. Nadie ha podido decir jamás que la ha aferrado. Es como un resplandor en el agua: se puede seguir su rastro, pero se aleja a medida que nos vamos acercando»¹.

Si esto es así, ¿cómo pretender que haya algo relativamente estable? Más bien tendríamos que asumir que el pensamiento más objetivo es una ilusión. El propio significado de la palabra objeto aclara esto. *Ob-jectum* (*arrojado delante de*) es algo arrojado a nuestra mirada. Mirada que implica un sujeto que se presenta como objeto, como algo que está puesto *delante de*, que es parte de la ilusión del *ob* sin dejar de ser una mirada. En este sentido la mirada es una imagen que contempla imágenes —en tanto referida al sujeto—. Por lo mismo, el conocimiento de los objetos no deja de ser una red de simulacros que se presenta como *medida* de lo simplemente *arrojado*. En todo caso lo que nos caracteriza es el estar arrojados, sin el *ob*. El *ob* es ya la imagen de una mirada que emerge del continuo de lo irrepresentable; siendo así que el conocimiento referido al sujeto es una ilusión en tanto el sujeto necesariamente es algo arrojado a otra mirada. La mente, entonces, es lo irrepresentable que permite que lo que está delante aparezca... el claro donde las cosas se convocan en un mundo. Por eso Calasso puede decir que la conciencia es un pequeño desnivel en las aguas de la mente: un ojo que mira otros ojos. Pero decir que lo objetivo es una ilusión no conlleva ningún sentido peyorativo; en todo caso afirma el aparecer como la evidencia que ese desnivel provoca en la mente. Ilusión (*Maya*) significa engaño, magia, pero también medida, de *ma-* medir. La conciencia es un corte en el *continuo* que genera la ilusión de lo otro. Ese corte es la *medida* que *encarna* aquello que no tiene forma alguna. Por eso el mundo es mágico, o por lo menos la conciencia que de él tenemos.

El mito da cuenta de esta objetivación constante sin caer todavía en el anquilosamiento que el pensamiento deductivo intenta impo-

¹ Roberto Calasso, *Ka*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 195.

ner. Esta imposición es posible una vez que la mente —como hombre— se vuelve sobre sí, al confundir su creación consigo misma.

Las variantes del mito no pueden ser deducidas, sólo expresadas y articuladas analógicamente. El mito se expresa de múltiples formas que pueden contraponerse entre sí sin dejar de aludir a una misma cosa. La fijación de los objetos, como mojones estables en el camino de la significación, es producto de un artificio que reduce las expresiones primeras a equivalentes invariables mediante la extracción de lo contingente, produciendo así universales que generan la ilusión de la estabilidad de los fenómenos. El problema es que al erradicar lo contingente en la producción de los conceptos, la vida prácticamente se hace a un lado, y los objetos se reducen a simples fantasmas de una realidad que los excede. Cualquier percepción corrobora esto. Basta intentar describir un objeto más de una vez para darnos cuenta que en la repetición ya se introdujo una diferencia que desmiente a la percepción anterior. Lo que pasa es que cada percepción es una variante del mismo objeto, y en vez de entender esto como una contradicción, lo que muestra es lo inasible del objeto en sí.

La veracidad del mito

El ser se dice de muchas maneras, al igual que la historia. Y eso es precisamente lo que el mito ha mostrado siempre. Se duda de la veracidad del mito por su falta de coincidencia entre lo que dice y lo que es. Pongamos un ejemplo. Nadie puede comprobar que los dioses olímpicos hayan existido; pero tampoco que Sócrates lo haya hecho. Se objetará que existen documentos probados (Platón, Aristóteles, Jenofonte y Aristófanes) que atestiguan la existencia de Sócrates; lo mismo podemos decir de los dioses olímpicos. Sí, pero Sócrates era un hombre y por lo tanto nuestra propia existencia afirma la de él; de la misma forma que en todo el orbe existen religiones que confirman la existencia de distintos dioses. Y así podríamos seguir indefinidamente. El problema no radica en saber si existieron o no, eso siempre dependerá de la óptica que se quiera adoptar, como bien lo explica Heisenberg. Lo importante es saber que el mito opera por analogías, estableciendo correspondencias y

dando pautas de acción. El verdadero poder del mito radica en su fuerza ejemplar, no importando si la narración que hace tuvo lugar o no. Salustio nos proporciona la definición más perfecta que puede darse del mito: *Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre (De los dioses y del mundo)*. Ahora sí estamos ante el verdadero poder del mito.

¿Qué es el mito?

Pero ¿qué es el mito? Existen dos acepciones que hoy día continúan destilando su insulsa inanidad. La primera lo considera «una alusión a lo absoluto, a algo prodigioso más allá de lo cual no se puede llegar»;¹ mientras que la segunda lo considera «el significado de una ‘mentira’: una mentira generalmente imaginativa, acompañada de algún pathos, que la mente despejada debe expulsar y derrotar».² Ambas, ya sea en la banalización de lo superlativo o en la tajante negación, lo despojan de su espesor cognitivo y desvirtúan su carácter de «teoría omnicomprensiva y autosuficiente». Frente a esto, Calasso propone la siguiente medida: «usar la palabra ‘mito’ únicamente para designar las historias de los dioses y de los héroes que los antiguos definían así».³ Sólo que al hacer eso inmediatamente caemos en el ámbito de los hombres. Las historias míticas son las historias del mundo: modelos de acción sin los cuales el hombre no sabría qué hacer. Como dice Calasso, no se trata de definir las, sino de “saber con ellas, en ellas”. Qué importancia puede tener comprobar si los dioses existen o no, o si Teseo mató al minotauro, o si Cristo fue el hijo de Dios o de un centurión romano llamado Pantera. Lo importante es saber que sus gestas fungen como condición del mundo actual. Por más que se demuestre su inexistencia, no modifica en nada su poder, ya que las historias de Cristo y de Teseo continúan generando y legitimando las acciones de los hombres. En términos políticos, el ejemplo más claro que tenemos es el de la

¹ Roberto Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 397.

² *Idem.*

³ *Idem.*

Democracia. Desde Platón, pasando por Aristóteles, Cicerón y prácticamente hasta el siglo XVIII, estaba demostrado que la Democracia era un régimen político bastardo y poco deseado, origen de las peores tiranías y de los abusos más atroces —eso sí, siempre cometidos en nombre del pueblo y de la famosa mayoría—. Pero a partir de la Revolución Francesa este mismo principio se convirtió en el paradigma a conquistar a cualquier precio. La única forma de explicarnos esto es desde una perspectiva mítica. La imagen que se tiene de la Atenas clásica, donde todos participaban por igual en los asuntos de la Ciudad, es la imagen que ahora occidente intenta vender en el mercado de las ideas. Lo que aquí está en juego no es la efectividad de un régimen político, sino la efectividad que una imagen ejemplar proporciona en la legitimación de un régimen político.

El mito sigue ejerciendo todo su poder aun en su inexistencia.

Mito y pharmakós

El mito es el arte de las correspondencias, el orden del mundo entretreído en sus múltiples variaciones; pero sobre todo es la puerta que comunica lo inefable con la expresión, lo indecible que ensordece el clamor de la ingenua transparencia que profesa la modernidad. El mito se dice de muchas maneras; a diferencia de la razón que pretende hablar emplazada en la certeza unidimensional. Lo inefable es esa tela urdida con la materia del mito; y éste habla con la voz del loco, emitiendo susurros que embriagan... narcotizan. El mito es una droga poderosa que salva al mundo de su inanidad. Pero ¿qué pasa no con el mito como agente alucinógeno, sino con las drogas como un mito?

Hablar del sentido o del papel que las drogas han tenido a lo largo de los tiempos es una tarea difícil, sobre todo por las trampas que hay que salvar en el camino. Cualquier juicio sobre este tema —y asumo que todo juicio es un juicio de valor— nos arroja a una situación donde aparecemos como unos imbéciles que negamos todo aquello que no comprendemos, o, por el contrario, como los defensores del espacio marginado por antonomasia de la voluntad y la libertad individual, es decir, como ingenuos subversivos.

Los mitos expresan el carácter ambiguo con el que se presenta el *pharmakós*, y su personificación más acabada la encontramos en Edipo —como señala René Girard en *La violencia y lo sagrado*—. La función del *pharmakós* consiste en ser el receptáculo de toda la violencia y el mal que la comunidad misma genera; se presenta con toda la fuerza del objeto sagrado, con toda su ambigüedad. Porque de ser un ente que concentra en sí la totalidad del mal, en el momento en que es expulsado de la comunidad se metamorfosea en un ser sacrificial que cura. Dicho con las palabras de Girard: acaba con la violencia que amenaza con destruirlo todo. El *pharmakós* puede ser una droga en el sentido en que hoy lo entendemos, pero también puede ser una persona, como en el mito de Edipo. El efecto siempre es el mismo: *purificar*. Como su nombre mismo lo indica, es una calamidad, una epidemia, el veneno y el antídoto, el mal y el remedio a un mismo tiempo. Ésta es una característica con la que hay que tener mucho cuidado, porque si no, caemos en la estupidez que señalé arriba: negarla o afirmarla, y en ambos casos no se sabe lo que se está haciendo.

La ambigüedad del *pharmakós* remite a un proceso iniciático. No cualquiera lo puede usar, sólo los que tienen plena conciencia de su poder: sacerdotes, magos, chamanes. No estoy hablando de cualquier poder, estoy hablando del poder sobre el que descansan las sociedades: la reunión de toda la violencia en un solo lugar que conjura los efectos devastadores que de otra forma la sociedad tendría que sufrir. No lo he mencionado pero para este momento debe quedar claro que el *pharmakós* cumple el papel de chivo expiatorio; es el objeto que sustituye la muerte de la sociedad. Esto es algo que la miopía de las sociedades modernas no contempla. Para ellas el papel del chivo expiatorio continúa, pero sin su poder curativo o catártico.

Por otro lado tenemos a las hordas de autodidactas paridos por los preceptos ilustrados e igualitarios que pregonan el uso *per se* de algo cuya fuerza desconocen. Éste es el gran problema de la democracia y de la secularización en sí —ya sea en su versión socialista o liberal, da igual—: perdió la noción del límite y cree que todo puede ser usado indiscriminadamente. Ahora bien, la conciencia del límite empieza siempre con el reconocimiento del *otro*. Solamente

que ese otro es un otro radical, nunca mi semejante. El sentido del *pharmakós* tiene una connotación sagrada, de otra forma se pierde en el sopor embrutecedor de la autorreferencia moderna. Finalmente las drogas, al igual que el mito, se dicen de muchas maneras, respondiendo así al sentido de las correspondencias. El mito es una droga, así como las drogas son un mito que reconfigura ininterrumpidamente la existencia. Sin embargo, no olvidemos que su poder no es para todos, aunque la anatematización moderna implique, paradójicamente, su democratización.

Hacer referencia al poder del mito como mecanismo purificador de la sociedad no es un simple divertimento, es constatar la presencia de una serie de fuerzas que ejercen su poder sobre la existencia de la sociedad sin que ésta pueda hacer nada al respecto. Y no puede hacer nada por pretender adoptar una postura ilustrada que la arroja a la más terrible ignorancia. Lo que es un hecho es que la realidad la desborda, y no dejará de hacerlo hasta que aprenda a mimetizarse con dicho desbordamiento. Cyril Conolly tiene la última palabra: "Todo es una droga peligrosa, salvo la realidad, que es insoportable".¹

¹ Cyril Conolly, *La tumba sin sosiego*, México, Premia, 1987, p. 59.

Esta página dejada en blanco al propósito.

LA ESTRUCTURA MÍTICA DE LA CIENCIA

Ser o no ser
Ni lo uno ni lo otro.
E. M. Cioran

La irrealidad del mito es la irrealidad del mundo

La irrealidad del mito es la irrealidad del mundo, mientras que la verdad del mundo, su proyección científica, es un simple relato narrado por un pequeño simulacro llamado hombre, por un diminuto pedazo del tejido fantasmal que inopinadamente se erige como metonimia del propio mundo, un mundo tan irreal como verdadero es su estatuto científico. Por lo que podemos concluir que su verdad descansa precisamente en su irrealidad. El majestuoso andamio físico (*naturaleza*) reposa en una *nada* llamada *átomo*; la geometría euclidiana se deriva del *punto*, y éste no es otra cosa que espacio inextenso, “*un absurdo*”;²³ así como aquello que llamamos vida se reduce a simple devenir de la muerte. Todo esto es parte de nuestra visión científica del cosmos; excepto la evanescencia del mismo, que es su condición. En otras palabras, el mito es un tejido de simulacros que emerge como realidad para que la ciencia pueda dar cuenta de ella. Pero la ciencia descansa en un principio difícil de asir y de encasillar: el *logos*. Este principio tiene un nacimiento incierto, desconcertante a causa de su desarrollo histórico, ya que curiosamente se instituyó como antítesis del mito, olvidando así que en un principio se identificaban. Aunque no se trata de una identidad sustancial, sino relacional, en el sentido de que ambos mientan las relaciones de los simulacros que urden la verdad del

¹ Paolo Zellini, *Breve historia del infinito*, Madrid, Siruela, 1991, p. 34.

universo. (Aclaro que la palabra simulacro, *eidolon*, debe entenderse en su significado originario: como *aquello* que aparece, que se presenta, no como remedo de otra cosa).

El *logos* no logra evadir el carácter ilusorio del mundo, de los simulacros; en realidad se desprende de él limitándose a darle un sentido que inexorablemente remite al espacio más vasto del mito. ¿Cómo sabemos esto? Por el origen mismo de la razón que surge del tejido mítico. Narremos entonces el mito del *logos*. Pero antes aclaremos algo. El llamado paso del *mito* al *logos*, como consecuencia necesaria del pensamiento humano, no es más que un malentendido producido por la soberbia congénita a la modernidad, por la pretensión autista y autorreferencial de pensar que la razón (como condición específica del hombre) es la única forma capaz y verdadera de explicar el cosmos. En realidad el predominio de ésta sobre otros tipos de conocimiento es un producto histórico, determinado por el azar, y localizable en un lugar muy preciso: Grecia (Gadamer dirá que es producto de la Ilustración y del Cristianismo). Tratar de imponerla como condición de toda cultura no es más que Iluminismo de quinta. Sin tomar en cuenta que el origen del *logos* alude a un trasfondo mítico relacionado inextricablemente con la locura y la adivinación. Siguiendo a Colli es posible reconstruir su historia. Para decirlo brevemente: la razón es un producto destilado de la sabiduría, aquella forma de conocimiento a que alude Platón antes de acuñar, al mismo tiempo que Isócrates, el término *Filosofía*.

Adivinación

“La locura es la matriz de la sabiduría”.¹ Locura en el sentido de *manía*, no como simple enfermedad. La *manía* se relaciona con un tipo de posesión divina que comunica al hombre el saber de los dioses; saber que, no obstante, se presenta de manera enigmática, dejando entrever el carácter de *juego y violencia* que subyace a toda manifestación. Juego y violencia son formas de aludir al abismo insondable de la matriz expresiva. Ambos se encuentran indiferen-

¹ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 17.

ciados en la inmediatez, si bien ya dejan ver la doble vía que seguirá el orden de la representación (principio modal: necesario o contingente). “Lo necesario es la categoría que expresa la representación como nexos, en tanto que manifiesta en el *logos* el aspecto de violencia de las expresiones primeras; lo contingente es la categoría que expresa la representación como nexos, en tanto que manifiesta el aspecto de juego de las expresiones primeras”.¹ La objetivación del mundo se presenta como necesidad (violencia) y como azar (juego), donde ambos se alternan en la fatalidad de todo acaecer. En este contexto lo necesario se presenta como la encarnación de lo posible subsumido en el tiempo; “pero el tiempo, como dice Antifonte Sofista, es un pensamiento del hombre”.² Por eso la sabiduría, en su forma delirante, es adivinación. Platón lo comprueba al derivar el término *mántica* de *mantia*. La posibilidad de saber qué depara el futuro nada tiene que ver con la sucesión necesaria de las representaciones. Éstas remiten únicamente al azar del acontecer que se presenta como necesario por el simple hecho de presentarse. En realidad la adivinación capta el emerger de la expresión de *ese algo* que se presenta en todo momento pero que está fuera del tiempo, donde el tiempo es la posibilidad de la expresión mas no la imposición necesaria de lo que va a pasar... porque ya pasó, siempre pasa, y nunca dejará de hacerlo. “El hecho de que alguien vea antes lo que ocurrirá dentro de un minuto o de mil años no tiene nada que ver con la concatenación de hechos o de objetos que producirá dicho futuro. Necesidad indica cierto modo de pensar dicha concatenación, pero previsibilidad no significa necesidad. Un futuro es previsible no porque exista una conexión continua de hechos entre el presente y el porvenir, ni porque de algún modo misterioso alguien esté en condiciones de ver por adelantado dicha conexión de necesidad: es previsible porque es el reflejo, la expresión, la manifestación de una realidad divina, que desde siempre, o mejor independientemente de cualquier época, lleva en sí el germen de ese elemento para nosotros futuro. Por eso, ese acontecimiento futuro puede no ser consecuencia de una concatenación necesaria y ser

¹ Colli, *Filosofía...*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 202.

igualmente previsible; puede ser el resultado del azar y la necesidad mezclados y enlazados, como parecen pensar algunos sabios griegos, por ejemplo Heráclito”.¹ De aquí se desprende, como un gran pedazo divino, la importancia del mito, pues de alguna forma es la manifestación mediante imágenes de lo que siempre *es*; más aún, de lo que el *Ser* expresa. Pero en términos puramente representativos, el gesto mítico es la presentación de *algo* que se adivina en la repetición perenne, en la *reevocación* que traza el perfil de los simulacros de los que está hecho el universo. No hay necesidad alguna implicada, simplemente basta recordar el «reflejo» de la divinidad que se encuentra expresado en el mito. Por eso el mito no puede ser demostrado, simplemente puede ser imitado, confirmando así el sentido *mnémico* de la existencia. Ahora bien, la única forma de llegar a esta visión *epóptica* es mediante la iniciación en los misterios, o a través de la locura provocada por los dioses. Y de aquí a la dialéctica hay sólo un paso.

Dioniso y el laberinto

No olvidemos que antes de alcanzar los dominios del «arte de la discusión», debemos incursionar por un espacio que precede al conocimiento y que solamente podremos conseguir recuperando el mito del Laberinto. El origen del *logos* se incrusta en el mito cretense del Dioniso-Minotauro.

El laberinto es un artificio humano —al igual que la razón— que el dios impone a los hombres para crear la ilusión de que lo *irrepresentable* puede ser conocido. “¿Qué otra cosa, sino el logos, es un producto del hombre, en que el hombre se pierde, se arruina?”² Si lo que se busca es alcanzar la salida de la trampa que representa la existencia, el *télos* de la razón tendría que ser el desmontaje de la urdimbre de los simulacros. El objetivo es ir recorriendo las distintas galerías hasta encontrar el sistema que las comunica, conjurando de esa forma al monstruo que acecha en el centro del ardid divino. El monstruo significa la animalidad inherente al hombre;

¹ Colli, *El nacimiento...*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 24.

aunque más bien señala el carácter divino que comparte todo el género humano, y que no puede ser asimilado si no es en la locura. Salir del laberinto es alejarse cada vez más de aquello que se está buscando —*a menos que la divinidad sea también el simulacro de un tejido todavía más vasto*—. Esto se infiere del instrumento que se requiere para salir de él: el hilo de Ariadna. Teseo sabe que no existe nada más allá de la apariencia. Si se quiere vencer al simulacro, es necesario recurrir al simulacro... a la mujer. Ariadna tiene el poder de mostrarle al héroe cómo salir del laberinto por la simple razón de que comparte su naturaleza. ¡Pero cuidado!, aquí se esconde una trampa: pensar que el *logos* es la imposición de lo necesario sobre el juego, lo que significaría salir de la desesperante ambigüedad que representa el engaño divino. Sin embargo, el engaño prevalece: el hilo del *logos* que salva a Teseo es el laberinto mismo deshilvanado. Salir del laberinto es retornar al centro del cual se pretende escapar; significa estar arrojados en un laberinto que ahora sí se cierra sobre sí mismo puesto que ya no hay más pasillos que recorrer. Dicho de otro modo, la solución al recorrido del laberinto es la muerte. La muerte como el inicio de otra cosa, de un nuevo nudo que la razón se encarga de desentrañar para llegar siempre a un mismo lugar: el regazo de Ariadna, el espacio donde confluyen todos los simulacros. La ruina que provoca *el logos* es pensar que el juego es necesario, que existe una salida que coincide con un fin determinado, cuando en verdad la ¿utilidad? de la razón nunca ha dejado de presentarse como un simple instrumento para que el juego continúe. No obstante, esto todavía no es el saber, sino la condición de todo saber.

Apolo y el enigma

Dioniso simboliza el ámbito inefable de la experiencia intuitiva. Con Apolo, en cambio, entramos realmente al *logos* como configuración definitiva de lo que hoy entendemos como razón.

El oráculo de Delfos, con palabras proferidas por la Pitia, comunica un saber *enigmático*; no puede ser de otra forma ya que lo que se anuncia es irrepresentable. De hecho, la palabra es el *apaciguamiento del juego* y de la *violencia* que se encuentran condensa-

dos en el instante, es decir, “con la palabra se expresa aquello que de firme se ha experimentado en el pensamiento. Esta búsqueda de quietud alude en ambos casos a un intento por aferrar, inmovilizar, recuperar y liberar el fondo de la inmediatez”.¹

Apolo muestra un fondo indiscernible, imposible de alcanzar por el conocimiento humano y que sólo puede ser digerido de manera diferida, mediante enigmas. Pero no olvidemos que la institución del enigma oracular indica un claro alejamiento de la adivinación. Ahora el dios proyecta un saber oscuro, un saber donde la solución, en principio, es indiferente. “Según un pasaje del Carmides, el enigma aparece cuando «el objeto del pensamiento no va expresado por el sonido de las palabras». Por lo tanto presupone una condición mística, en que cierta experiencia resulta inexpresable: en tal caso el enigma es la manifestación en la palabra de lo divino, lo oculto, una interioridad inefable. La palabra es algo diferente de lo que entiende quien habla, por lo tanto, es necesariamente oscura”.²

El enigma está cargado con la hostilidad que Apolo dirige a los hombres en forma de flechas, disolviendo así sus mentes en la evanescencia del mundo. Ya no es locura ni adivinación, sino puro agonismo: lucha y juego del dios y los mortales. Los hombres deben resolver el enigma, si no lo hacen... fenecen. Lo irónico es que al resolverlo caen en uno todavía más indescifrable. Cuando Edipo vence a la Esfinge —fue el único que logró desvelar el enigma de “¿cuál es el ser que tiene una única voz y a veces tiene dos pies, a veces tres, a veces cuatro y es tanto más débil cuanto más numerosos son sus pies?”³ —, lo hace profiriendo un enigma todavía mayor: el hombre. La solución es el inicio de la ruina de los mortales. Ahora éstos tienen que averiguar qué significa *eso* mientras los dioses siguen riéndose del candor humano. ¿Por qué no puede ser resuelto el enigma? Porque al igual que el laberinto, su solución arroja al hombre a lo *irrepresentable*, por lo tanto más allá de todo conocimiento.

¹ Colli, *Filosofía...*, p. 194.

² Colli, *El nacimiento...*, p. 46.

³ Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 309.

La dialéctica

Más tarde el juego ya no será entre dioses y hombres, sino lucha a muerte entre individuos para alcanzar el estatuto de sabios. El fondo de hostilidad arrojado por Apolo se mantiene, con la variante de que ahora adquiere el extraño carácter de lo trivial. Si un sabio es vencido por otro en una justa de enigmas, muere. ¿Cómo es posible que alguien muera por ese motivo? Muy fácil, al perder, el sabio deja de ser tal, por lo que no tiene caso la existencia, mejor morir. Esto alude esencialmente al fondo de violencia divina que carga todo enigma, así se presente en el mundo de los hombres, ahí donde el dialogo con los dioses dejó de efectuarse. En realidad el enigma no ocupa más el lugar central, para ese momento únicamente se perciben sus consecuencias. El prestigio es una enfermedad sagrada. Los dioses destruyen a los hombres con sus propios instrumentos, del mismo modo que el hilo de Ariadna, en forma de laberinto, es la perdición de quien lo quiere utilizar para salvarse. El enigma se aleja cada vez más de su origen misterioso y divino, adoptando la forma de un simple juego de palabras que indica una contradicción.

Ahora la contradicción ya no se llama enigma, sino problema, lo que prueba que entramos al ámbito de la dialéctica. Dialéctica en su sentido originario, como «el arte de la discusión». A esto se le llama precisamente razonar, al dialogo entre dos personas que luchan por tratar de demostrar la proposición elegida. Toda proposición tiene dos partes que se contradicen: la dialéctica se encarga de afirmar una y negar la otra, lo que remite a la impronta agonística que prevalece a pesar de haberse difuminado el fondo religioso del cual procede. Se trata de resolver problemas: *probállein*, que significa tanto “proponer un enigma” como “proponer una pregunta dialéctica”.¹ Sólo que la solución ya no posee un desenlace mortal. Lo que se busca es demostrar la verdad de la tesis adoptada. “El interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir, que afirma con su respuesta que ésa es la verdadera, elige. Esa respuesta inicial se llama

¹ Colli, *El nacimiento...*, p. 68.

tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir, la proposición que contradice la tesis. De ese modo consigue la victoria, porque al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de ésta, es decir, que refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial”.¹ En dicho proceso se van formando universales que fungen como mediaciones entre los dos cuernos de la proposición. Así, se alcanzan abstracciones cada vez mayores de las cuales las proposiciones pueden ser demostradas. Este proceso está inmerso en la palabra viva, donde los gestos, la entonación, y todo el utillaje afectivo interviene. La dialéctica es un intercambio de pensamientos, intercambio letal, no lo olvidemos, regido por ciertas reglas que, inadvertidamente, se van gestando a partir del desarrollo de la discusión. Lo que implica que cualquier argumento puede ser refutado, así haya sido demostrado antes.

“La razón es esencialmente un instrumento de destrucción”.² El verdadero dialéctico, a través de las preguntas que hace, obliga al contrincante a admitir que su tesis es falsa, y lo logra con los propios argumentos del interrogado (este proceso es reversible a la otra parte de la proposición). El dialéctico es quien no importando la tesis que adopte, siempre puede refutar la contraria. De aquí el poder destructivo de la razón. ¡Claro!, siempre y cuando se respeten las reglas del arte dialéctico; de otra forma no tiene ningún caso discutir, ya que, como advierte Schopenhauer, “entre cien personas, apenas hay una con la que valga la pena disputar. A los demás dejarlos que digan lo que quieran porque *desipere est juris gentium* (el ser idiota es uno de los derechos del hombre)”.³

La búsqueda de la verdad desemboca en la aniquilación de cualquier pretensión de certeza en términos representativos... En el fondo, como una sombra en la penumbra, sólo queda una pálida silueta del mundo. Al igual que el laberinto y el enigma, la dialéctica encuentra su sentido en lo *irrepresentable*. Nada escapa al poder deletéreo de la razón. Todo objeto, todo hecho, científico o no, es

¹ *Ibid*, p. 65.

² *Ibid*, pp. 71.

³ Arthur Schopenhauer, *El arte de tener razón*, Madrid, Edaf, 1996, p. 67.

triturado por sus fauces. Dicha destrucción está legitimada por el hecho de que no se pretende ninguna utilidad. Se busca la verdad, pero ésta siempre es una representación más que oculta otra cosa. En el momento en que la utilidad entra en escena, la razón deja de ser lo que desde un inició fue: “un discurso sobre alguna otra cosa, un logos que precisamente lo único que hace es decir, expresar una cosa diferente, heterogénea”.¹ La lucha pasa de ser una justa entre sabios a un encuentro entre individuos que intentan imponer su opinión sobre los demás.

Retórica, escritura, apariencia

La dialéctica es desplazada por la retórica, que mantiene la estructura de aquélla, sólo que ahora se abre a la interpretación del vulgo mediante la escritura y su nuevo carácter público. No es más la relación oral entre dos individuos que comparten cierto bagaje y que están abiertos a lo que el proceso dialéctico depare. En la retórica el objetivo está puesto de antemano: *persuadir* a los otros de que su opinión es la mejor. Ya no se vence a nadie. Ahora el propósito es tratar de convencer al mayor número de gente. Y el instrumento para lograrlo es la escritura. El orador está frente al público, un público mudo que se limita a asentir. Su secreto consiste en escribir antes su discurso y después memorizarlo para proyectar un efecto dramático más acentuado, previniendo así cualquier posibilidad de que algún error se infiltre. Lo que provoca que el carácter esotérico de la dialéctica se transforme en exotérico, dando lugar a la vulgarización de un proceso que ha dejado de lado su carácter sutil, y que anteriormente estaba supeditado al encuentro oral sostenido por una serie de elementos vivenciales que servían como referentes de los universales a los que se llegaba. El orador no sólo puede sustituir la palabra por la escritura, sino que además, y justo por ello, prescinde del *otro* en la producción del saber (producir en el sentido de desvelar, sacar a la luz lo que está oculto), logrando de esa forma autonomizar algo que siempre es expresión de otra cosa. Entonces la retórica sí puede ser enseñada como una cosa útil, como

¹ Colli, *El nacimiento....*, p. 83.

un instrumento que sirve para vencer en la palestra pública, pero sólo como un pálido reflejo del esplendor que antes se limitaba a señalar.

Si Zenón es el epítome de la dialéctica, Gorgias lo es de la retórica, y éste deja absolutamente claro que aquélla es susceptible de vulgarizarse a causa de que el saber está al resguardo de la estupidez gregaria. No creo que los sofistas fueran tan zafios como para pensar que el interés humano pudiera sustituir al saber. Lo que pasó fue que era necesario hacer creer que la razón no era ese ente de destrucción que había demostrado ser, pues el resultado que dejaba tras de sí, la evidencia de que éste es un mundo ilusorio, la expresión de algo que es incognoscible, llámese divinidad o como se quiera, no era digerible para el común de los individuos. Por eso, antes que nada, Gorgias se encarga de aclarar que *nada existe; si existiera, no sería cognoscible; si fuese cognoscible, no sería comunicable*. El saber está inmunizado ante el ataque de cualquier vulgarización. Lo que los sofistas enseñan no es el saber, es otra cosa, si bien nunca dejaron de estar en contacto con él, y por lo menos en el caso de Gorgias lo expuesto anteriormente así lo deja ver. Sin embargo, este nuevo conocimiento referido a la utilidad pasó a ocupar el lugar del saber, dejando en su lugar una estela indeleble de confusión. Sobre este malentendido se desarrolló la supuesta tradición racional que llega hasta nuestros días. Eso sí, siempre y cuando entendamos que “«racional» significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. Por consiguiente, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes”.¹

El elemento definitivo que periclitó la fuerza de la sabiduría se llama escritura. Ésta se limitaba a ser un instrumento mnemotécnico para llevar la contabilidad de los objetos. Una vez que se instituye como género literario, la palabra se anquilosa y el saber deja de ser tal para convertirse en simple opinión, en algo que cualquier dilettante puede esgrimir como verdadero, incluso tergiversándolo. La *Sabiduría* pasa así a ser *Filosofía*, lo que indica que se busca algo que alguna vez estuvo entre nosotros, pero ya no. Como señala Heráclito,

¹ Hans Georg Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 19-20.

al *logos*, justo por su cercanía, nadie lo puede ver. Por otro lado, sabemos que Platón jamás dejó de burlarse. Erigió un edificio conceptual que estaba destinado a ser una broma y no el fundamento cognoscitivo de la humanidad. Esto lo testimonia la *Carta VII* y un pasaje del *Fedro* donde explica cómo nadie que se precie de tener un poco de inteligencia pondría su saber por escrito, dejándolo a la vista de la estolidez de los hombres.¹ Parece que seguimos viviendo los efectos de una tomada de pelo magistral que se fue haciendo cada vez más y más seria hasta convertirse en lo que llamamos *Ciencia*. Ciencia como la promesa de un saber absoluto, alejado de la lucha agonística, y por lo tanto de la trama expresiva que alude siempre a otra cosa.

El mundo de la representación por fin usurpa el cetro de lo irrepresentable al establecerse como el único referente. Entonces la realidad y los principios que la rigen sí pueden ser aprehendidos. Pero estamos hablando de una ilusión en la ilusión: pensar que lo que es un pálido reflejo de lo ignoto, una sombra perdida en el tiempo, sea el zócalo de aquello que refleja. *La verdad, el ser, la substancia, las ideas*, incluso *la inmediatez*, son expresiones de otra cosa, nunca dejaron de ser *categorías* para señalar la alteridad radical. Parménides habla de *lo que es*, no del *ser*. Éste es un subrogado que facilita, a través de la unidad, concebir la emergencia indiferenciada de los instantes que articulan lo innominado. En todo caso, como señala Colli, el *lo que* haría referencia a lo incognoscible, mientras que el *es* sería su expresión.² La ciencia toma el *es* por el *lo que*,

¹ "Por consiguiente, el que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura, y el que, recíprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo, y en realidad desconoce la predicción de Ammón, creyendo que los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquello sobre lo que versa lo escrito". Platón, «Fedro», 275a/276c, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 882. "Por otra parte, todo esto expresa tanto la cualidad como el ser de cada cosa, por medio de este débil auxiliar que son las palabras, por eso ningún hombre razonable se arriesgará a confiar sus pensamientos a este vehículo, y mucho menos cuando éste queda fijo, como ocurre con los caracteres escritos. (...) Por esta razón todo hombre serio se guardará mucho de tratar por escrito cuestiones serias y de entregar, de esta manera, sus pensamientos a la envidia y a la falta de inteligencia de la multitud." «Carta VII», 342b/345b, pp. 1582-1583.

² Colli, *Filosofía...*, p. 213-214.

independizando de esa forma al mundo de la apariencia y cortando todo vínculo con lo *irrepresentable*.

No obstante, esto tampoco se llevó hasta sus últimas consecuencias. La apariencia no se instauró como el fundamento de la realidad; por el contrario, pasó a ser una simple mentira y no la alusión a otra cosa: detrás de lo que aparece sigue habiendo algo más, que se identifica con el ser, con la verdad, etcétera —por eso hice referencia a una ilusión en la ilusión—. La estructura de la apariencia —las *categorías*— se transformó en el objeto que hay que desentrañar del tejido espectral que la cubre, es decir: hay que ir más allá de la apariencia justo para llegar a la apariencia; mientras tanto, lo *irrepresentable* continúa oculto en la transparencia mítica. En todo caso la postura sofista fue lo más cercano a una apuesta estrictamente estética, siguiendo el impulso ilustrado que se alejaba cada vez más de lo misterioso. Pero resulta que los sofistas acabaron siendo denostados por falsos, artífices de la mentira, todo lo que se opone a una verdadera actitud científica. En pocas palabras, tenemos una razón científica que reniega de su origen, cortando cualquier tipo de vínculo con lo innombrable, pero incapaz de afirmarse a sí misma como pura apariencia. Sin embargo tiene que continuar con el formato anterior, sólo que ahora hipostasiándose como fin en sí mismo. Ése es todo el engaño.

El orden de la apariencia (el *logos*) se convierte en el verdugo de la apariencia. ¿Qué se busca con este giro? Imprimir estabilidad ahí donde el alea impera; identificar lo absoluto y la necesidad como pilares del saber; abrir una entrada a la moral como *télos* de la razón; esconder su carácter destructivo —¿cómo es posible que la razón aniquile al mundo?—. La razón debe ser un instrumento para que los hombres sean cada vez mejores, para que conquisten su felicidad. Se moraliza lo que se limitaba a señalar *algo* en la lejanía: la inmediatez atemporal.

El individuo, finalmente, *es la medida de todas las cosas* —pero ni siquiera eso se sostuvo—. No es el hombre sino su razón lo que permite dar este giro onanista. Ahora sí *todo lo real es racional y todo lo racional real*. Tenemos un nuevo dios que acabó con los impostores y decidió establecer su domicilio aquí en la tierra. Por fin dejamos de lado todas esas tonterías que solamente alienan al hombre.

La razón es la gran emancipadora. El problema es que cada vez que el *Todo* adopta un contorno definido se produce una falsificación. La lucha contra los fantasmas y las quimeras del hombre infantil, primitivo, terminó por ser la última gran fantasía del hombre maduro, civilizado. Para demostrarlo basta analizar los dos productos dialécticos sobre los que reposa la ciencia: el *principio de no contradicción* y el del *tercio excluso*. El primero reza que en un objeto no pueden unirse el ser y el no ser; mientras que el segundo dice que un objeto o es verdadero o es falso. Sólo que lo anterior está supeditado al principio modal, que determina que “un objeto expresa o lo necesario o lo contingente”.¹ Si es necesario excluye que sea contingente y viceversa. Ahora bien, un objeto necesario o es o no es; un objeto contingente es “y” no es. El primero hace referencia a la violencia que se presenta como causalidad; el segundo al juego como nexos casual. El principio del tercio excluso y de no contradicción no pueden aplicarse a los objetos contingentes. Por eso el principio de no contradicción tapa la referencia modal. En realidad tendría que formularse así: un objeto *necesario* o es o no es, y no un objeto es o no es. Pero la *ley general de la deducción* deja muy claro que la alternativa modal debe respetarse. El objeto contingente queda descalificado de la realidad, cuando es innegable que no puede obviarse. El ejemplo más evidente con el que contamos hoy día, para no hacer referencia al arte, a los sueños y mucho menos a casi todos los objetos de las llamadas ciencias del espíritu, son las *partículas elementales* que se comportan como corpúsculos “y” como ondas, son corpúsculos “y” ondas al mismo tiempo (juicio contingente). Es curioso que mientras más se aproxima la ciencia al principio del cosmos, el supuesto de *juego y violencia* se impone como inapelable.

El consejo de Sileno

Los principios de no contradicción y del tercio excluso son indispensables en el proceso dialéctico, sin ellos no podrían seguirse las concatenaciones lógicas. Pero solamente son válidos en la discusión, no se pueden transponer al orden del cosmos, ya que de una

¹ *Ibid*, p. 133.

forma u otra lo *irrepresentable* impera. El sentido estable y objetivo de la realidad sólo puede alcanzarse al precio de dejar fuera casi toda la realidad, y ésta sobrepasa por mucho a la visión científica del mundo. Ahora sí podemos constatar que el hilo del *logos*, cuyo recorrido edifica el laberinto, resguarda un secreto insoportable: que el centro del laberinto, el monstruo que acecha con mirada torva y que promete destruirlo todo, es la *razón*; que ésta es una trampa que los dioses legan al hombre como anzuelo para que crean que existe un sentido, algo a lo cual aferrarse, aunque al final del camino, cuando salen del laberinto —si es que alguna vez salen de él— se topen con su propia destrucción, que finalmente se identifica con el regreso a la inmediatez. Basta recordar las palabras que el sabio Sileno dice al rey Midas cuando éste le “pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decir lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti —morir pronto»”.¹ La primera parte del consejo es lo que ilumina el *logos*, lo que el *logos* se encarga de demostrar; la segunda es el trayecto de la razón, el recorrido que el hombre tiene que realizar una vez que ya está en el mundo de la representación, justo para confirmar la primera parte del consejo. Si fuésemos realmente racionales, el suicidio sería la primera institución del Estado en pos de la felicidad humana. Pero como la razón es una simple indicación de otra cosa, el engaño persiste y la vida continúa. Cioran lo sabe perfectamente al constatar que “no vale la pena matarse, uno siempre lo hace demasiado tarde”.² Ésta es la contestación que el hombre racional da a Sileno. Sin negar nada de su saber, señala lo fútil e inane del mismo. El saber es el del sabio dionisiaco, si bien la razón permite seguir jugando un juego que no fue decidido por nosotros. Sólo que con la ciencia el juego se torna autista, se le quiere hacer pasar por una invención del hom-

¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1989, p. 52.

² E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1990, p. 54.

bre, que el hombre controla y determina. Su consigna es la siguiente: «Por fin dejamos de apoyarnos en muletillas que lo único que hacían era arrojarlos al abismo de la enajenación, dejamos de ser niños y comenzamos a pensar por nosotros mismos». Éste, y no otro, es el gran logro del pensamiento científico.

La ciencia tropieza consigo misma

Lo *Otro* no es más que un obstáculo para nuestra autocomprensión. El mito, el arte, todo lo que no cabe en la cama de Procusto de la ciencia, es cercenado hasta que se ajusta a las medidas preestablecidas o degradado como simple mentira. Al hacer esto, la ciencia olvida que ella también es una parte entre tantas del inmenso tejido espectral llamado realidad. Sin embargo tiene que olvidarlo; de otra forma no podría continuar con su proyecto autorreferencial. Lo que se esconde en este gran logro de la modernidad —“el ánimo de pensar por uno mismo que impulsa a la ciencia”¹— no es otra cosa que resentimiento. Nace de una imperiosa necesidad por tratar de negar todo lo que no entiende. Si no lo puedo comprobar y demostrar con mis pobres recursos, entonces no es real —piensa para sí mismo el resentido hombre moderno—. Empero, ésta no es una medida tan limitada como parece, posee cierta sabiduría, responde a un conocimiento elemental sobre la condición humana: su estupidez. Y aquí la estupidez es considerada como la encarnación de la opinión humana con pretensiones de verdad. El afán por demostrar y comprobar aquello que está dado se presenta como una forma de replegar la estulticia de los hombres, siempre prestos a decir cualquier tontería sin recato alguno. Lo paradójico es que esta licencia sólo es posible una vez que el hombre se impone la tarea de pensar por sí mismo. Al no existir ninguna autoridad de tipo trascendente que reconozca como superior a la suya, termina por divinizar su insignificancia haciéndola el referente de todo, dejando así que su estulticia, con el atuendo del saber, se propague por el cosmos entero. La razón no tiene otra opción que tratar de frenar al monstruo que creó. No queda otra salida que adoptar la estructura

¹ Gadamer, *op.cit.*, p.13.

que pretendía negar, instituyéndose como la única autoridad a venerar. Sólo que para ese momento la solución ya se enredó en su propia trampa. La razón es un atributo exclusivo del hombre, que lo pone más allá y por encima de cualquier otra criatura; de tal forma que el *arché* (principio, mandato) que decide qué es verdadero y qué falso, emana del hombre mismo, y con ello la estupidez consolida su imperio. Esto queda perfectamente ejemplificado, cuando sabemos que las comunidades científicas *convencionalmente* deciden cuales teorías son aceptadas y cuales no, así todas cumplan con los requisitos de la investigación científica. De hecho, podemos decir que “en las revoluciones políticas sucede lo mismo que en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente. Para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, tendremos, por consiguiente, que examinar no sólo el efecto de la naturaleza y la lógica, sino también las técnicas de argumentación persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad de científicos. (...) ¿Hay razones intrínsecas por las cuales la asimilación de un nuevo tipo de fenómeno o de una nueva teoría científica deba exigir el rechazo de un paradigma más antiguo? Nótese, primeramente, que si existen esas razones, no se derivan de la estructura lógica del conocimiento científico”.¹

El resentimiento científico surge de las entrañas del cristianismo. El predominio de la ciencia como único método para alcanzar la verdad se remonta a la lucha del dios cristiano contra los dioses paganos: “No debes tener otros dioses a mi lado”.² El cristianismo, en su intento por acabar con los mitos, termina por imponer la verdad de un único dios, proporcionando de esa forma la pauta que más tarde será la postura científica. Una única realidad regida por una única autoridad. Un único dios y una razón única. Todo lo demás es fantasía. Al final también el dios judeo-cristiano sucumbió ante la embestida del resentimiento que irónicamente heredó al hombre moderno. La única diferencia entre la muerte del dios único y la muerte de todos los demás dioses radica en un ligero matiz:

¹ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1996, pp. 152-153.

² Gadamer, *op.cit.*, p.29.

mientras que éstos se murieron de la risa cuando uno dijo que era el único (Nietzsche), el Único fue asesinado por sus hijos predilectos.

Empiria y sujeto

Una vez eliminada la sustancia fantástica de la realidad, la ciencia se apoderó del cosmos. Para lograrlo introdujo un elemento novedoso que de alguna forma se contraponía a la *epistémé* antigua: la experimentación. La ciencia experimental, a diferencia de las llamadas ciencias puras, descansa en la comprobación de los hechos a partir de experimentos y pruebas que van eliminando todo lo superfluo de los fenómenos. Sin embargo, la experiencia, la *empiria*, la experimentación, o como la quieran llamar, remite a un tipo de evento iniciático que se ha ido perdiendo en la bruma de los efectos prácticos, efectos que surgen de una experiencia mística. Raimundo Panikkar lo explica a partir de una detallada exégesis etimológica: “*Empeiria*, en efecto, es exactamente la experiencia, esto es, el conocimiento «experiencial» que corresponde a la sabiduría. El experimentado es el «experto», el «perito» que ha pasado la «prueba», el *periculum*, el «peligro», el «riesgo» de lo que se trata por haber «penetrado» hasta el fondo y así tocado la realidad en virtud de esta aprehensión inmediata y profunda. La raíz *per-* sugiere «penetrar», pasar (al otro lado), haber superado el «peligro». La *empiria* abraza tanto a la *techné* como a la *epistémê*. La *Erfahrung* denota igualmente la misma «penetración» de *irfaran* y contiene la misma raíz *per-* visible aún en el sánscrito *piparti*: (él) transporta (latín *portare*), lleva al otro lado, conduce, etc. Mas, dejando de lado las etimologías y recuerdos, la palabra *experiencia* ha quedado en el título para designar precisamente aquel contacto inmediato con la realidad que en el hombre se realiza a través de los sentidos, sean estos sensuales, intelectuales o místicos. La experiencia no es ni la observación ni el experimento, y aún menos la deducción o la inducción. Por experiencia entendemos la última instancia que posee cada uno de nosotros, y en definitiva el hombre, más allá de la cual no se puede apelar”.¹

¹ Raimundo Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 18-19.

La ciencia física de nuestro tiempo es tajante en cuanto a que la observación de los hechos, y por lo mismo su comprobación, depende de la forma de abordarlos y de la perspectiva del observador, apartando cualquier pretensión de objetividad última. Aun así, la ciencia continúa con sus pretensiones de universalidad, tornándose, por lo mismo, altamente sospechosa. En todo caso, deberíamos probar “por una vez la antítesis, según la cual la Ilustración científica moderna representa sólo un aspecto parcial del mundo que ha conducido a una fe universal en la ciencia y que, por tanto, está bajo sospecha de ideología”.¹ La referencia a los *hechos* como última palabra de la ciencia no deja de provocar ternura, mucho más que las ínfulas de autonomía de las ciencias puras. El *hecho* no es otra cosa que el nombre dado a *algo* que en cuanto intentamos asirlo se desvanece. Siempre dependerá de la interpretación, del sentido que se le imprima, es decir, de algo circunstancial. Pero sobre todo es indispensable que exista un Sujeto que realice la interpretación.

Sub-jectum, aquello que se encuentra subyacente a lo arrojado, en su sentido originario se identifica con substancia, con hipóstasis (*hypokéimenon*), lo que nos conduce a hablar de una esencia común a todos los individuos, contraviniendo así la idea que tenemos hoy día sobre la subjetividad. A menos que eso que está debajo sea el *logos* que nos identifica a todos. Ahora bien, si esto se da por válido, se cae en un discurso evidentemente metafísico del que precisamente se pretendía salir; pero, sobre todo, implicaría que la razón haría homogénea la percepción de la realidad, lo que científicamente está comprobado que no es posible —recordemos lo dicho con respecto a las convenciones científicas—. O se asume un discurso metafísico donde el *ser* se esconde en cada uno de nuestros rostros, o se aceptan las consecuencias de un discurso que pretende ser científico, y que por lo tanto no puede darle cabida a entidades tan inasibles como la idea de un *agente* que está detrás de todo acto y de todo proceso cognoscitivo. De tal forma que el concepto de sujeto no se sostiene, y por lo tanto los hechos carecen del correlato necesario para ser comprobados. Que el sujeto interprete al objeto quiere decir que el objeto es interpretado por una suposición, la

¹ Gadamer, *op.cit.*, p. 60.

que se da cuando se establece que detrás de las representaciones existe un agente. La representación como *reevocación*, como un *hacer reaparecer delante*, dejando de lado la relación de *objeto para un sujeto*, impera. Tanto el sujeto como el objeto son simples referentes puntuales de la representación en su carácter de aquello que aparece. El sujeto, entonces, es producto de la propia interpretación de los fenómenos. Y precisamente éste es uno de los pensamientos más controvertidos de Nietzsche. Veamos: “Se piensa, luego hay pensador”: así culmina la argumentatio de Descartes. Pero implica presuponer como «verdadera a priori» nuestra creencia en el concepto de sustancia. Ahora bien, se trata simplemente de una fórmula de nuestro hábito gramatical (que a un acto pone un autor) que, si se piensa, tiene que haber algo «que piensa». Brevemente, aquí se impone ya un postulado lógico-metafísico y no simplemente se constata... Por la vía de Descartes no se llega a algo con certeza absoluta, sino tan sólo a un factum de una muy fuerte creencia. Si se reduce la proposición a «se piensa, luego hay pensamientos», entonces se tiene una mera tautología, y precisamente permanece intacto lo que era la cuestión: la «realidad del pensamiento» (es decir, bajo esta forma no es refutable la «apariencia» del pensamiento). Lo que quería Descartes era que el pensamiento no tuviera solo una realidad aparente, sino en sí”.¹

El mito: la substancia de los átomos

La ciencia experimental termina por apoyarse en principios no demostrables; la demostración flota en el vacío de la existencia; y eso es lo que enseña la física moderna. Todo el esqueleto material de la naturaleza pende literalmente de simulacros, de imágenes que evocan lo *irrepresentable*. El desmantelamiento de la materia realizada por los físicos de hoy, ha dejado a lo real flotando en el vacío. Los átomos ya no son esas pequeñas partículas materiales sobre las que descansaba el mundo; ahora son simples trasuntos que funcionan como puntos de apoyo de *algo* que nunca aparece como tal. La

¹ Friedrich Nietzsche, *El nihilismo: escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998, p. 98.

objetividad como único punto de vista sobre la realidad por fin adquirió el estatuto que ha tenido desde tiempos inmemoriales: el de simple fantasía, anhelo de los hombres por tratar de imprimir la dureza de un *Ser* que jamás comprendieron realmente.

El primer dato con el que contamos para verificar esto es que “los átomos no son cosas. Cuando descendemos al nivel atómico, el mundo objetivo del tiempo y del espacio cesa de existir”.¹ “De hecho, no hay observación alguna relativa a la forma geométrica de una partícula ni de un átomo”.² El sentido que la ciencia —sintetizado en el determinismo de Laplace— intentó imponer a todo tipo de conocimiento se desmorona hasta perderse en las imágenes del mito. Heisenberg, Schrödinger, de Broigle, por citar sólo algunos, llegaron al mismo lugar que los *Vedas* y los *Upanishads*, la mente: “La materia es una imagen de nuestra mente —por lo tanto la mente es anterior a la materia—”.³ Schrödinger es el eco de un saber inmemorial; es la visión retroprogresiva del *Aitareya Brahmana*: «Nada existe antes de la mente». La materia va perdiendo sus contornos hasta identificarse con el puro pensamiento. No existe posibilidad alguna de conocer las cosas, o, mejor aún, los *ladrillos* de los que está hecho el cosmos; lo más que se puede decir es que se establecen *imágenes adecuadas*, que no verdaderas, de los objetos. El método matemático-experimental que había sustentado durante tanto tiempo el sueño cognoscitivo de la ciencia se topó con una *Nada* que sostiene al universo. El tiempo y el espacio, últimos bastiones de cualquier tipo de objetividad, resultaron ser la trama de *algo* que está fuera de ellos. Todo se reduce a simples aproximaciones cuantitativas de efectos perdidos en el limbo. La risa de los dioses se deja oír desde las profundidades de la materia. No hay realidad alguna, solamente el conocimiento que de ella tenemos; “las ondas de luz no existen realmente; no son más que ondas de saber”.⁴ Las partículas elementales, y con ellas todo el mundo fenoménico, no pueden considerarse *en sí*, de alguna forma regresaron al lugar

¹ Heisenberg, citado por Arthur Koestler, “Física, filosofía y misticismo”, en *La vida después de la muerte*, México, Hermes, 1986, p.300.

² Erwin Schrödinger, *Ciencia y humanismo*, México, Tusquets, 1988, p. 32.

³ *Ibid*, p. 22.

⁴ *Ibid*, p. 55.

de donde salieron: el continuo de la mente, es decir, “se escabullen de toda determinación objetiva de espacio y tiempo, de modo que en último término nos vemos forzados a tomar por único objeto de la ciencia a nuestro propio conocimiento de aquellas partículas”.¹

La *epistemé* del hombre es parte del juego ilusorio del mundo. El hombre se enfrenta al cosmos como una imagen se enfrenta a otra imagen. Decir que el fin de la ciencia es el conocimiento de los objetos, significa que la imagen se identifica con la imagen y no que el conocimiento es conocimiento de algo que trasciende al simulacro. Y esto no es una simple interpretación, es producto de la medición físico-matemática de la realidad. La aproximación cuantitativa a la vida termina por desvanecerla en imágenes mentales. Se puede argumentar que dicho desvanecimiento es exclusivo de la física cuántica; que en términos macroscópicos el mundo de los objetos prevalece; pero esto es algo que no se sostiene, ya que al tomarlo como válido se niega el substrato que determina el orden de los fenómenos; además de que es tanto como invalidar la importancia del método experimental de la ciencia. Ya no es posible negar que “conforme nuestra visión mental penetra en distancias cada vez menores y en tiempos cada vez más cortos, comprobamos que la naturaleza se comporta de modo muy distinto del que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro entorno, y que ningún modelo conformado según nuestra experiencia a gran escala puede ser «verdadero»”.²

El principio de incertidumbre

No solamente el concepto de realidad se difumina, sino también el de identidad y, por ende, el de causalidad. Irónicamente este desmontaje se realizó a partir del *principio de incertidumbre* de Heisenberg, principio que establece que el conocimiento, para poder ser efectivo, se presenta como inexorablemente *insuficiente*. Es insostenible determinar exactamente el estado de cualquier sistema; solamente se logran aproximaciones *estadísticas*. Si se parte del

¹ Heisenberg, *op.cit.*, p. 20.

² Schrödinger, *op.cit.*, p. 36

supuesto de que el mundo fenoménico deriva de unas partículas elementales, entonces el conocimiento de la posición y la velocidad de las mismas se perfila como indispensable. El problema radica en que no se puede determinar con exactitud dichas coordenadas. Las partículas son pequeñas porciones de energía imposibles de aprehender; se comportan de manera discontinua; lo que conlleva a considerarlas estadísticamente, o lo que es lo mismo: únicamente sabemos de ellas a través de sus efectos. Dejemos que Heisenberg explique qué es el *principio de incertidumbre*: “Por una parte, la desviación respecto a la Física precedente puede simbolizarse en las llamadas relaciones de indeterminación. Se demostró que no es posible determinar a la vez la posición y la velocidad de una partícula atómica con un grado de precisión arbitrariamente fijado. Puede señalarse muy precisamente la posición, pero entonces la influencia del instrumento de observación imposibilita hasta cierto grado el conocimiento de la velocidad; e inversamente se desvanece el conocimiento de la posición al medir precisamente la velocidad”.¹ Si lo anterior es cierto, quiere decir que tampoco podemos determinar la trayectoria de una partícula. Nada nos autoriza a establecer el desplazamiento continuo de una posición a otra. Aunque la distancia sea mínima no hay identidad alguna entre ambas observaciones, estamos hablando de entidades distintas. En realidad son instantes azarosos e inconexos que se pierden en la embriaguez de la inmediatez. Los fenómenos son forma pura, carentes de substancia. Lo único que perdura es la *Gestalt*, o para decirlo en términos griegos, el *eidós*, la visión que tenemos del tejido insustancial de los simulacros que reposan sobre nada. Ahora sí la apariencia en su sentido originario es la única realidad a la que podemos recurrir. Y por lo mismo, tampoco puede decirse que A es causa de B, puesto que tanto A como B son puro efecto, imágenes reflejadas en las aguas de la mente que se pierden en el instante de la observación. Ni siquiera es una cuestión aleatoria donde el sistema absoluto de la necesidad se transmuta en azar absoluto, como si el azar hiciera referencia a un sistema desordenado sin posibilidad de determinación. No. En verdad lo que está en juego es el estatuto ontológico de la realidad:

¹ Heisenberg, *op.cit.*, p. 33.

la carencia de *identidad* y de *causalidad* en las partículas elementales refleja la esencia evanescente, *mnémica*, ilusoria de los ladrillos que conforman el gran edificio del universo.

Todo se reduce a simples imágenes que el hombre logra hacerse de *ese algo* que cada vez que se presenta lo hace ocultándose. Pero el hombre es parte de esta imagen; de ahí que tome el abigarrado juego del aparecer como real. Que la realidad sea una ilusión lo único que indica es la realidad de la ilusión. Ya es tiempo de dejar de denostar el poder de los simulacros. La verdad que el hombre ha tratado de oponer a la apariencia resultó ser una ilusión demostrada cuantitativamente, cuya insubstantialidad señala en dirección de lo innominado.

¿Científicos sociales?

Un ejemplo paradigmático con respecto a la miopía moderna es la forma en que las ciencias sociales valoran y aplican el método estadístico. La estadística muestra la imposibilidad de un conocimiento absoluto, y ni siquiera absoluto, sino certero, veraz; es el fin de cualquier pretensión de objetividad cognoscitiva. En cambio los despistados científicos sociales, en su eterno intento por emular a las ciencias naturales, y aguijoneados por el resentimiento de nunca haber podido vanagloriarse de poseer un conocimiento objetivo, creyeron que la estadística les permitiría deshacerse de toda la paja de los fenómenos, quedándose únicamente con lo que no obedece al capricho de la subjetividad. Cuando Durkheim aconseja que hay que tratar a los fenómenos sociales como cosas, aplicando un riguroso método estadístico, no se percata de que justo lo que hace es matar la cosa y poner en su lugar una imagen desvaída de lo que pretende explicar. Sin tomar en cuenta que cualquier tipo de acercamiento al objeto que se quiere conocer está determinado por la incidencia del sujeto cognoscente. No es posible una observación que logre deshacerse de quien observa, puesto que éste a su vez modifica al objeto por el simple hecho de mirarlo (inclusive con la mirada se da un intercambio de energía mediante la luz que transforma al objeto). La división entre sujeto y objeto deja de tener pertinencia. Esto se entiende en el momento que tomamos con-

ciencia de que todos participamos de la imagen del mundo; que el sujeto y el objeto participan como simples referentes puntuales *de algo* que es al mismo tiempo el agente del saber (sujeto) y aquello que se quiere saber (objeto). Dicho con otras palabras: ambos son parte del sutil velo de *Maya*.

Mundo = Imagen

No hay más naturaleza, sólo imágenes de ella. El poder de la imagen, del simulacro, se insinúa como el sedimento de lo real, pero ya no como realidad a desvelar, sino a afirmar. Fatalidad inexorable, la imagen nos abarca en la repetición de su insubstancialidad, y como dice Broch: “¡Casi parecía imposible, más aún, casi parecía ilícito que nuestra realidad más real, la última accesible, se limitara a ser mera imagen del recuerdo! No obstante, la vida humana es bendecida en imagen y maldecida en imagen; solo en imágenes pude comprenderse a sí misma; las imágenes son indesterrables, están en nosotros desde el comienzo del rebaño, son más antiguas y más poderosas que nuestro pensamiento, están fuera del tiempo, abarcan pasado y futuro, son doble recuerdo del ensueño y tienen más poder que nosotros”.¹ Las palabras de Broch se entrelazan con el mito y la física hasta formar un único nudo. La razón y el mito se fusionan nuevamente. El resentimiento humano cae agotado ante la embestida de las imágenes que se imponen en el sueño de la mente. Ahora la ciencia narra las historias de las partículas elementales así como el mito narra las gestas de Zeus: son eventos que se dicen de muchas maneras y que algunas veces se contraponen, pero siempre se entrelazan en imágenes que vibran con el mundo. Al no contar con un conocimiento unívoco acerca de las partículas elementales, los físicos tienen que recurrir a la ancestral práctica de relatar distintas historias sobre sus gestas. Parece que los dioses y los héroes decidieron tomar la forma de átomos, electrones, mesones, quarks, perdiéndose en lo infinitamente pequeño para que el hombre continuara el recorrido del laberinto, manteniendo así vivo el enigma y obligándolo a repetir sus historias a guisa de entidades

¹ Hermann Broch, *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza Tres, 1986, pp. 74-75.

diminutas. La naturaleza de los dioses y de las partículas elementales es la misma: imágenes de lo *irrepresentable*. Son historias narradas de distintas maneras que se contraponen las unas a las otras a la vez que reflejan perfectamente la imagen del dios fragmentada en el espejo del universo. De manera análoga, el *concepto de complementariedad* de Bhor postula una serie de imágenes intuitivas que muestran distintos aspectos del átomo sin importar que sean antagónicas. “Dicho concepto significa que diferentes imágenes intuitivas, destinadas a describir los sistemas atómicos, pueden ser todas perfectamente adecuadas a determinados experimentos, a pesar de que se excluyan mutuamente. (...) De modo que dichas imágenes son verdaderas en cuanto se las utiliza en el momento apropiado, pero son incompatibles unas con otras; por lo cual se les llama recíprocamente complementarias. La indeterminación intrínseca a cada una de tales imágenes, cuya expresión se halla precisamente en las relaciones de indeterminación, basta para evitar que el conflicto de las distintas imágenes implique contradicción lógica”.¹

El mito narra una historia de muchas maneras, y cada una de ellas engloba a todas las demás. Sin embargo, esto no implica necesidad alguna en el discurso, sino, por el contrario, la afirmación de lo incompatible como un solo corpus. Es más, “podemos decir que hemos cruzado el umbral del mito sólo cuando advertimos una repentina coherencia entre incompatibles”.² Los físicos cruzaron dicho umbral para instalarse en él. Además de la inextricable analogía con el mito, el concepto de complementariedad es indispensable una vez que se reconoce el carácter *contingente* de los juicios que adoptan los científicos para explicar el comportamiento de las partículas. “El electrón —proclamó de Broglie— es simultáneamente un corpúsculo y una onda”.³ Un juicio contingente es “y” no es al mismo tiempo. La ciencia, como se entendía hasta el siglo XIX, está incapacitada para entender algo tan bizarro. Por ello parece que inadvertidamente tiene que regresar a la visión mítica. El físico Richard Feynman acuñó el término *suma sobre historias posibles* para

¹ Heisenberg, *op.cit.*, pp. 33-34.

² Calasso, *Las bodas...*, p. 28.

³ Citado por Koestler, *op.cit.*, p. 299.

dar cuenta del carácter inmensurable de las partículas. Cada partícula responde a distintas historias, no sólo a una, es decir, “se supone que la partícula va de A a B a través de todos los caminos posibles”.¹ Éste es uno de los muchos ejemplos que ilustran la inanidad del famoso paso del *mito* al *logos* que tantos malentendidos ha producido. Simplemente basta recordar que la geometría euclidiana se sustenta en una pequeña nada: *el punto*. Aristóteles ya había denunciado que “es absurdo que el punto esté vacío” (*Física*). Lo mismo podemos decir de los números irracionales en tanto son aproximaciones a un límite inalcanzable; de hecho “no se estaría muy lejos de la verdad si se sostuviese que un número irracional no existe en realidad, aun conservando la certeza íntima de que designa indudablemente «algo»”.² Incluso el concepto de límite se perfila como una ficción de la cual pende el mundo de la representación. Ahora escuchamos que *el espacio es finito pero ilimitado*, se cierra sobre sí mismo, como el *lo que es* de Parménides. Existen *tiempos imaginarios*,³ derivados de ecuaciones matemáticas precisas, que permiten que *la suma sobre historias posibles* desemboque no en una *singularidad* sino en un espacio *finito pero ilimitado*, un espacio que se confunde con el tiempo, dibujando un único contorno que se cierra sobre sí mismo. No tiene sentido hablar del origen puesto que se pierde en el continuo. La semejanza con el mito es innegable. “Pero ¿cómo ha-

¹ Stephen Hawking, *Historia del tiempo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 89.

² Zellini, *op. cit.*, p. 51.

³ Hawking nos ayuda a entender de qué forma la frontera entre lo real y lo imaginario desaparece del firmamento: “Todo esto podría sugerir que el llamado tiempo imaginario es realmente el tiempo real, y que lo que nosotros llamamos tiempo real es solamente una quimera. En el tiempo real, el universo tiene un principio y un final en singularidades que forman una frontera para el espacio-tiempo y en las que las leyes de la ciencia fallan. Pero en el tiempo imaginario no hay singularidades ni fronteras. Así que, tal vez, lo que llamamos tiempo imaginario es realmente más básico, y lo que llamamos real es simplemente una idea que inventamos para ayudarnos a describir cómo pensamos que es el universo. Pero, de acuerdo con el punto de vista que expuse en el capítulo 1, una teoría científica es justamente un modelo matemático que construimos para describir nuestras observaciones: existe únicamente en nuestras mentes. Por lo tanto no tiene sentido preguntar: ¿qué es lo real, el tiempo «real» o el «imaginario»? Dependerá simplemente de cuál sea la descripción más útil”. Hawking, *op. cit.*, p. 184-185. Las cursivas son mías.

bía comenzado todo?”¹ Esta fórmula es la posibilidad misma de la creación mítica: preguntar por un origen que se encuentra disperso en los distintos puntos que conforman la realidad. Su lectura debe ser múltiple, de tal forma que el comienzo siempre sea un punto perdido en el intervalo del mito evocado.

Y así podríamos continuar. Todas estas ficciones no carecen de realidad; de hecho son el zócalo sobre la que ésta reposa. Ahora sí podemos entender científicamente lo que Salustio simplemente insinúa —para qué desgastarse—: *Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre*. El delirante y frenético juego de formas, de fantasmas que aparecen y desaparecen, es decir, el mundo, emana de un punto que es una fuente donde brotan las *aguas mentales* —dirán los videntes védicos y las Ninfas—, o del *apeiron* —dirá Anaximandro—.

El *Infinito* es lo que *Maya* intenta asir, darle forma, imponerle un “metro” (Apolo), sin lograrlo jamás. Sólo la palabra logra seducirlo por unos cuantos instantes, aunque inmediatamente después —si es que existe un después— se pierda en la celeridad de la metamorfosis o se esconda en su propio aparecer. Cualquier intento por atraparlo, objetivarlo o encerrarlo en un concepto, es vano. La ilusión de lo perdurable es una broma que lo innumerable nos gasta. La palabra, en cambio, se limita a expresarlo, y esa expresión termina por perderse en el silencio.

La última gran analogía se centra en la preeminencia de la mente sobre cualquier otra cosa. Schrödinger, al final de su vida, compartió la visión de los videntes védicos. Si de alguna forma se puede comprender qué significa el conocimiento alcanzado por la ciencia actual, es a través del pensamiento hindú. Pongamos un ejemplo. Antes que cualquier divinidad, las aguas de la mente comienzan a consumirse en una sutil ebullición, en un ardor (*tapas*) que da lugar a lo diferenciado. El *tapas* es la energía que la mente produce para transformarse en otra cosa, en el mundo. Pero lo mejor es que la mente ni siquiera sabe que existe: la existencia o no existencia en verdad no importa, lo que importa es que las aguas deseen, y que el deseo se cubra con el velo de *Maya*, con el engaño que es la vida. La

¹ Calasso, *Las bodas...*, p. 12.

imagen científica de esto reza más o menos así: “Una estrella se forma cuando una gran cantidad de gas, principalmente hidrógeno, comienza a colapsarse sobre sí mismo debido a su atracción gravitatoria. Conforme se contrae, sus átomos comienzan a colisionar entre sí, cada vez con mayor frecuencia y a mayores velocidades: el gas se calienta. Con el tiempo, el gas estará tan caliente que cuando los átomos de hidrógeno choquen ya no saldrán rebotados, sino que se fundirán formando helio. El calor desprendido por la reacción hace que la estrella brille”.¹

Esta imagen deriva del *manas* que se consume a sí mismo en el *ardor* para producir los fenómenos. El gas del que surge la estrella es la mente bajo los efectos del *tapas*. Éste continúa hasta que se funde en otra cosa —paso del hidrógeno al helio—. El ardor persiste y la luz se proyecta. Entonces la mente por fin puede ver su creación. Tal vez todo esto suene a licencia heurística, pero no mucho más que las teorías sobre el Big Bang o los Hoyos negros. Si quieren leer algo de mitología contemporánea les recomiendo remitirse a las últimas teorías sobre el origen y el futuro del universo. Además ninguna teoría es factible de ser demostrada, lo más que se puede decir es que son adecuadas a ciertos fenómenos o que se ciñen más a los experimentos, pero su verdad permanece en el limbo. Para decirlo con las palabras de Popper: todo se reduce a *conjeturas y refutaciones*. Las teorías científicas comparten el mismo estatuto que el mito: son imágenes que van más allá, o más acá, de su demostración y comprobación.

El Continuo

El mito del Big Bang postula que hubo un momento en el que el universo entero se reducía a un solo punto infinitamente pequeño, donde toda la materia se encontraba totalmente concentrada sin posibilidad de que se presentara evento alguno. Es lo que se llama una *singularidad*, donde la entropía² envuelve el todo. El orden es

¹ Hawking, *op.cit.*, p. 117.

² Cuando se pregunta científicamente por el origen del universo, o se cae en la visión mítica de *la suma sobre historias posibles*, o en el supuesto de una *singularidad* que, determinada por la *entropía*, sólo puede responder recurriendo a Dios.

un fantasma. Pero no sólo el orden, sino cualquier fenómeno. De ahí que etimológicamente fenómeno y fantasma indiquen lo mismo. La *singularidad* implica que el origen del cosmos es un punto, un poco en el sentido que Borges le da al *Aleph*. Caos absoluto. Caos que quiere decir *vacío que bosteza*. La expansión del universo es un gran bostezo que provoca que la nada comience a alejarse de sí misma, delineando con dicha expansión el contorno de los objetos. En la *singularidad* el tiempo y el espacio no existen. ¿Qué hay antes del Big Bang? es una pregunta sin sentido. Pero entonces toda pregunta es absurda. Antes del comienzo encontramos un residuo. De hecho la *singularidad* ya es el residuo de otra cosa. Para que el Big Bang pudiera considerarse el origen tendríamos que optar por pensar que en algún momento se dio una discontinuidad, una fractura que delimita el sistema. Pero entonces la concentración del universo se opondría a otra cosa y por lo tanto ya no sería el universo. En verdad el continuo implica que no hay comienzo, que la singularidad es precisamente un instante, una eternidad, la quietud del dios antes de ver su imagen reflejada en el espejo. Siempre queda un residuo, algo que excede al todo, lo más pequeño, el exceso, aquello que desborda cualquier totalidad. Pero "...¿por qué el residuo tuvo ese privilegio, y en lugar de representar lo insignificante se convirtió en el lugar donde se alberga lo esencial? Cuando los vratya jugaban en la sabha, al principio con nueces y después con dados, el número ganador era krta: un número divisible por cuatro, sin resto. Le seguían treta y dvapara: respectivamente, las cifras que dejaban un resto de tres y de dos. En tanto que la cifra que perdía,

Paniker ironiza al respecto: "Como la entropía mide el grado de homogeneización energética de un sistema, en este caso el mundo, llegaría un momento en que las diferencias térmicas, necesarias para cualquier transformación energética, se anularían en última instancia y aparecería entonces el *nivel térmico*, es decir, un mundo constituido por una materia totalmente inerte incapaz de cualquier cambio, en un caos estático. Si se pregunta ahora por el origen del movimiento en un universo condenado a tal destino, sólo podría recurrirse a un momento, finito en el tiempo —pues si no el nivel térmico hubiera llegado ya—, en el que empezó un desequilibrio energético, que sólo podría provenir de una causa exterior a este sistema aislado, que se ha convenido en llamar universo; es decir, la Física, para la inteligibilidad de sus leyes, postularía la existencia de Dios". Raimundo Paniker, *Ontonomía de la ciencia*, Madrid, Gredos, 1961, p. 209.

kali, «el número del perro», era aquella en que quedaba un resto de uno, el residuo irreductible. El nombre de estas cifras fue transferido a las eras, yuga: krta designó la era perfecta; kali la era del conflicto y de la ruina, que aún continúa y que, cuanto más avanza, tanto más vívidamente anuncia la «disolución», pralaya. También cuando dividieron el tiempo en el calendario se dieron cuenta de que siempre quedaba un residuo, una duración intercalada, que obligaba a realizar ajustes, ulteriores y complejos cálculos. El juego, en el que se decide la suerte; el tiempo. Siguiendo estas dos pistas llegaron a una conclusión: la eliminación de los residuos sólo es posible en lo discontinuo, en tanto que en lo continuo siempre hay algo que escapa. Lo discontinuo se apoya, navega sobre lo continuo. Mediante el residuo, lo continuo obliga a recordar su existencia. Por más pequeños que sean los fragmentos en los que se descomponga, lo discontinuo nunca puede superponerse a lo continuo. La diferencia es lo excedente: lo que debe ser sacrificado para que las cuentas puedan —aunque provisionalmente— cuadrar. Provisionalmente: hasta que se forme, hasta que se advierta un nuevo residuo, que impondrá una nueva caída en el continuo”.¹

Todo se reduce a una tirada de dados

Todo se reduce a una tirada de dados. El resultado, sin embargo, se afirma con la fuerza de *Ananke*. Para Einstein era inconcebible imaginar a Dios jugando a los dados. Y tenía razón. El Dios en el que estaba pensando carece de la ligereza y el humor necesarios para dejar el destino del universo en manos del azar. En todo caso tendría que haber pensado en un juego entre varios dioses conscientes de que ellos también tienen un fin, y que precisamente por ello el juego es ineludible. La risa de los dioses es anterior a ellos mismos; es la anticipación de la disolución de cualquier cosa; es una risa que deja entrever un humor que no es propiamente divino, que va más allá de cualquier personificación. Humor devastador que impone un juego sin fin, donde lo necesario es un simple vestido para que la ilusión perdure; de no ser así, la risa que provoca la anticipación

¹ Calasso, *Ka*, pp. 369- 370.

al resultado de la tirada podría acabar por exterminar a todos. En realidad el resultado no importa. El número ganador es una de las infinitas variantes que el continuo adopta. Lo que hace la diferencia entre los dioses y nosotros es la capacidad para reírse de sí mismos, el humor, saber que todo surge de un punto y regresa a un punto —del *Big Bang* al *Big Crunch*—. El trayecto, el tiempo requerido para llegar de un punto a otro punto (sin dejar de ser él mismo) es una ilusión. Los dioses lo saben, por eso su carcajada sigue sonando mientras nosotros intentamos descifrar qué es ese ruido. La imagen de los dioses jugando a los dados es la reverberación de una imagen anterior, inmemorial, donde las figuras divinas van difuminándose hasta perderse en el infinito. La tirada es anterior al juego mismo: *el deseo*. La nada sobre la que descansa el cosmos antes que cualquier otra cosa deseó. Por eso "...a Kama, deseo, solemos llamarlo Smara, memoria".¹ Recuerdo de aquello que todavía no es pero ya sentimos nostalgia por él. Todo conocimiento es memoria de algo que ya no está. El deseo es una carencia, por lo tanto memoria de lo siempre ausente. Al fundamento del mundo le gusta esconderse. La presencia es siempre una ausencia. Esto es lo que la ciencia olvidó y parece que está comenzando a recordar. Dice el *Sàtapatha Brahmana* que los dioses "aman el secreto", así como el sabio griego afirma que "no conocemos nada ciertamente, pues la verdad yace escondida en el abismo". El mito y la ciencia son el recuerdo de lo *irrepresentable*.

¹ *Ibid*, p. 115.

Esta página dejada en blanco al propósito.

LOCURA Y PODER

*Éste es el poder del simulacro:
que sólo cura a quien lo conoce. Para los
demás es una enfermedad.*

Roberto Calasso

La razón de la locura

La locura es un líquido que trastorna la mente de los hombres, inyectándoles poder y sabiduría. Los modernos consideran esto una afrenta a su supuesta autonomía. Están demasiado ensimismados, imposibilitados para percibir las fuerzas que manipulan los hilos de sus exiguas existencias. Los griegos, en cambio, eran conscientes de que no hay saber alguno que no sea un don divino, así como también sabían que toda manifestación de poder proviene de los dioses. Locura y sabiduría están inextricablemente unidas. *La locura es la matriz de la sabiduría* —como enseña Colli—. Mas el poder también brota de la misma fuente que enloquece a los hombres y los hace sabios. Aquí el problema radica en comprender que la mente es el espacio donde distintas fuerzas o potencias incursionan, transformando a los efímeros egos en gestos que se pierden en la embriaguez del instante, para luego abandonarlos. El poder, entonces, es la *capacidad* de sintonizarnos con ese saber metamórfico que nos habla a través de gestos y de simulacros; gestos y simulacros cifrados en los mitos; gestos y simulacros que nos informan sobre el proceder de los dioses, sobre la manera en que éstos se posesionan de nuestra mente cada vez que nos acercamos a la esfera de lo extraordinario; gestos y simulacros de los que está tejida nuestra cotidianidad.

Pero ¿cómo es posible que hoy alguien piense que nuestros actos se encuentran dirigidos por dioses, potencias o fuerzas anónimas y

sobrenaturales? Curiosamente eso es algo que la física actual no puede explicar, pero tampoco puede negar. De hecho, ha tenido que recurrir a relatos míticos para intentar atisbar la existencia de las pequeñas partículas que urden la trama del universo. Y estas pequeñas partículas resultaron ser simples imágenes, simulacros que señalan en dirección de lo innominado. Lo que no quiere decir que hayan dejado de generar la vasta pléyade de gestos que nos permiten seguir inventado distintas hipótesis sobre lo que creemos que es la realidad.

Por ejemplo, los movimientos llamados *EPR* [Einstein-Podolsky-Rosen], que informan sobre la relación existente entre los espines de las partículas, son delirantes trayectorias que mantienen una simetría enloquecedora, simetría que termina por desvanecer la división entre los distintos objetos. La correlación entre el espín de una partícula y el espín contrario de la otra, así se encuentren separadas por años luz de distancia, acaba por mostrar lo que el sacrificio y los mitos han hecho siempre: la evidente interconexión de todo con todo, la enloquecedora sensación de que tanto la más pequeña como la más grande diferencia, se afirma y se anula en un nudo gordiano cósmico. Veamos: «De acuerdo con la mecánica cuántica, los electrones de la luna están entrelazados con su campo de radiación. Si nos negamos a derivar abstracciones a partir de la estructura mecánica-cuántica de este campo de radiación aduciendo que no resulta pertinente respecto al problema que se estudia, entonces la luna queda entrelazada con el sol, etcétera, y no se puede decir que posea individualidad. Así pues, sin derivar abstracciones del campo de radiación, la luna no puede ser un objeto» (Primas, 1987).¹

Ahora bien, el movimiento delirante de las partículas subatómicas no ha enloquecido —en el sentido de estupidizar— a los científicos a tal grado de hacerles decir tonterías como que la luna y el sol están entrelazados. Por el contrario, eso que a los ojos de la razón aparece como simple locura, es lo mismo que la razón científica se encarga de legitimar. Por eso podemos exclamar: ¡Claro que enloquecieron! Siempre y cuando se haga en el mismo sentido con el que Platón lo

¹ Gerhard Grössing, "El atomismo a finales del siglo XX", *Diógenes*, num. 163, UNAM, julio-septiembre de 1993, pp. 87-88.

hace, es decir, considerando a la locura como el mayor de los bienes que podamos poseer.¹

Theos

Pensar que el conocimiento es una forma de delirio, en el sentido de que los dioses incursionan en nosotros provocando entusiasmo (*en theos, plenus deo*), es algo que no podemos seguir considerando como simple fantasía. Las relaciones que podamos tener con los dioses no tienen que estar determinadas forzosamente por la constatación unívoca de su presencia. “Un dios jamás es presencia constante”;² más bien se manifiesta como un evento; su sentido se encuentra cifrado en la siguiente frase: “*Dios acontece*”.³ *Theos* no representa ninguna personificación, es algo que se reconoce, que se vive, en el mismo sentido que la *Iliada* comienza con la ira de Aquiles, con la cólera que los dioses envían al héroe para activar la rueda de la necesidad. Reconocer las fuerzas que actúan en nosotros es reconocer la presencia de *Theos*. Presencia que no siempre es amable, así como todo lo extraordinario implica un riesgo que muchas veces acaba devastándonos. De alguna forma todo incremento de conocimiento es violento y doloroso. Violencia que está íntimamente relacionada con la locura, con la posesión.

La invasión de los dioses

Antes que nada debemos saber que para los griegos el *yo* es el espacio donde lo otro actúa. La autonomía era algo que les parecía pueril, simplemente les bastaba quedarse quietos un momento para percibir un torrente de fuerzas que se agitaban en sus *phrènes* (men-

¹ Koestler nos proporciona un ejemplo contundente en relación con esto: “Cuanto más extraños son los datos experimentales concretos, más surrealistas son las teorías elaboradas para explicarlos. El Profesor Feynman de Caltech interpretó las huellas de los positrones, en la cámara de burbujas, como una evidencia de que estas partículas hacían breves retrocesos en el tiempo, y en lugar de ser recibido con públicas carcajadas recibió el Premio Nobel en 1965”. Koestler, *op. cit.*, p. 303.

² Calasso, *Las bodas...*, p. 25.

³ Kerényi, *La religión...*, p. 158.

te). La ventaja que disfrutaban, y que nosotros no, es que no tenían que lidiar con algo tan molesto como la *responsabilidad*, ese concepto que los modernos hipócritamente veneran cuando en realidad buscan cualquier pretexto para deshacerse de él. Sólo que ahora en vez de perderse en los dioses, responsabilizan de sus actos a la historia o a las condiciones socioculturales.¹

La responsabilidad es la última gran broma que los dioses infringen al género humano desde las inmediaciones del olvido, su nueva morada. Es un tipo de violencia que se posa sutilmente en nuestro *thymos* (ardor, cólera), pasando inadvertida e incoando así un sentimiento de autonomía que es desmentido a cada instante que pasa. La perspectiva de la locura como matriz de la sabiduría está muy lejos de enredarse en esa trampa, porque sabe de antemano que la trampa es la vida misma, que la existencia es un juego donde los dioses matan el tiempo, y que en ese juego nosotros logramos sentir la intensidad de una luz que ilumina por unos instantes nuestras vidas excesivamente normales.

Antes de seguir, es necesario aclarar que cuando se habla de locura no se la debe entender como *estupiditas*, como simple necesidad o imbecilidad, sino como *mania*, que se relaciona con la mánica, que para los griegos era la forma más alta de conocimiento. Y no es que no supieran lo que era el otro tipo de locura; más bien, como dice Calasso, nosotros somos los que hemos perdido la noción de lo que es el “justo delirar” (Platón).

El pensamiento griego no tiene una palabra precisa para referirse a la locura como un estado permanente, siempre se trata de una potencia que invade las entrañas, las retuerce y luego las abandona. No hay locos, sólo actos de locura. En términos puramente fisiológicos el frenesí es producido por un líquido negro (*melankholia*,

¹ Si bien es cierto que los dioses son ignorados en relación con la responsabilidad de los modernos, también es cierto que continúan proyectando su sombra en la figura de la locura dentro de la mayoría de los códigos penales. Los locos no son realmente responsables de sus actos, por lo que se les juzga con base en atenuantes. Se apela a la alienación que acontece en sus personas, es decir, que en verdad no fueron ellos quienes cometieron el delito. En estado de locura el yo se pierde, se extravía, aunque no se sepa a dónde va. De manera inadvertida, la responsabilidad que antaño caía sobre los dioses ahora se atribuye simplemente a la enfermedad, pero el sentido se conserva intacto.

bilis negra) que debe ser expulsado mediante otra substancia, el *eléboro*. Éste es un emético que puede llegar a envenenar definitivamente el organismo, pero tomado en pequeñas dosis solamente provoca vómito.¹ El frenesí es pasajero: es un tipo de violencia que transforma a todo aquel que lo padece.

La locura se dice de muchas maneras, invariablemente relacionadas con alguna potencia que golpea violentamente. “*Oistros* es locura femenina, bovina, y a la vez su causa exteriorizada: una mosca torturante”.² La locura como un tábano que atormenta con su aguijón. “*Lýssa* “es «furia guerrera», violenta, lobuna”,³ está emparentada con la rabia canina, con las *Erínias*, las “perras”. Son fuerzas que golpean con tal contundencia que dislocan (*ékstasis*) la mente de los hombres. Algunos sustantivos para designarla son los siguientes: “*Ánoia* es ausencia de *nous* (mente, sentido, intelecto); *paranoia* es «desvío del *nous*», un estado en el cual el *nous* está «a un lado», «desviado». *Aphrosýne* es pérdida, ausencia, de *phrén*: mente, órgano del pensamiento y del sentimiento, «ingenio»; de este sustantivo proviene «esquizofrenia».

“*Parakopé* es un sustantivo más raro y colorido, que se centra en la acción que se ejerce sobre un órgano de la mente más que en el órgano perdido mismo. *Parakopé* es un «golpe a un lado»; proviene de para, «al lado», una palabra clave en el lenguaje de la locura, y el verbo *kópto*, «golpeo», «pego». Los verbos que significan «golpear» se usan con frecuencia para indicar el efecto de la emoción en la mente”.⁴

Golpear la mente, desviarla de su lugar, es lo que hacen los dioses cuando algo extraordinario debe ser comunicado. Dificilmente la relación de los mortales con los inmortales se entabla de manera tranquila. Y más los dioses griegos, cuyo carácter esencial es la fuerza y el juego. La irrupción de lo divino es violenta, como la vida misma. Incluso cuando los dioses enloquecen a alguien para destruirlo, en ello va cifrado algo que los hombres deben saber.

¹ Ver, Ruth Padel, *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece (elementos de la locura griega y trágica)*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pp. 65-73.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*, pp. 28-29.

Áyax es enloquecido por Atenea una vez que éste desconoce o menosprecia el poder de la diosa. Es el prototipo de la cerrazón moderna, del individuo que cree que puede prescindir de la fuente de poder primigenia centrándose únicamente en su efímera impotencia. Cuando el héroe recupera la cordura, la conciencia de su estulticia y de su soberbia no le deja otra salida que el suicidio. Imposible cargar con semejante afrenta. En eso Áyax sigue siendo todo un héroe, el más fuerte; a diferencia de la pusilanimidad moderna que prefiere continuar regodeándose en sus propias heces antes que aceptar su pobre condición. El héroe aprende a reconocer el poder de *aquello* que va más allá de él. Ésta es la gran enseñanza que extraemos cuando algo acaba por destruirnos. En palabras de Odiseo: “«Veo, en efecto, que nosotros, los mortales, nada somos sino apariencias y una vana sombra»”.¹

Áte

La ambigüedad que provoca la locura se encuentra personificada en *Áte*. Ruina es su acepción más común. Aunque en realidad *áte* es “exaltación divina”, algo que los dioses envían a los hombres para castigar algún acto funesto que hayan cometido, o para sacarlos de su estado normal de mediocridad. “Siempre, o prácticamente siempre, la *áte* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal”.² Está emparentada con *apáte* (engaño), y sus dominios abarcan a los propios dioses.

Hera le pide a *Áte* que le ayude a engañar a Zeus para impedir que Heracles domine sobre los hombres. El héroe estaba destinado a ello por ser el hijo predilecto del soberano de los olímpicos. Para consolidar el ardid deciden enviarle al dios del rayo un sueño profundo mientras retrasan el nacimiento del héroe —producto de su relación con Alcmena, que desata los celos de Hera—, provocando así que nazca primero Euristeo, “que también descendía de Zeus”. Finalmente Heracles queda bajo las órdenes de aquél. Zeus, enfurecido, agarra a *Áte* de las trenzas y la arroja a la tierra.

¹ Sófocles, *Áyax*, 121-126.

² E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997, p. 19.

El engaño producido por *Áte* se expande por todas partes, ni siquiera los dioses están fuera de su alcance. La locura es la existencia misma, ya sea humana o divina. Aquí se puede vislumbrar un poco lo que los dioses significaban para los griegos: no sólo eran la causa de sus actos, sino que también sufrían, en una especie de desdoblamiento fatal, los efectos devastadores de la propia *exaltación divina*... Nadie se salva.

Lo que para los trágicos es locura, para Homero es *áte*, pero siempre es actuación de una fuerza que viene de otra parte y que transporta a dioses y a hombres fuera de sí mismos. Por eso se la relaciona con ruina, con *blábe*, daño. La intensidad que provoca acaba por trastornar el orden existente.

Una vez que *áte* se instala en la tierra se convierte en el instrumento que los dioses utilizan para llevar a cabo sus juegos, juegos que se superponen unos sobre otros, donde las causas y los efectos de los actos de los hombres remiten a un origen indeterminado. *Áte* es causa de daño, aunque también es vengadora del daño causado. Cuando alguien cometía un delito o una imprudencia, se culpaba a la *áte* enviada por los dioses; sin embargo, el delito era castigado con la locura. Frente a esto, los eruditos modernos no saben cómo reaccionar, buscan una explicación que no existe. Todo es parte de un juego divino, y la palabra juego lleva implícito el sentido de azar, fortuna. En realidad no somos responsables puesto que los dioses son los que provocan todo, pero eso no implica que podamos eludir las consecuencias de los actos cometidos. En pocas palabras, somos marionetas, juguetes que brillan intensamente por unos momentos, en tanto *áte* nos abarca con su velo para luego abandonarnos como despojos. Ante esto no hay justificación alguna, del mismo modo que la vida no necesita justificarse, es algo que se toma como viene. De ahí que todo sea un juego, y como en todo juego, en algún momento la ruina se presenta. Lo importante es saber que de otra forma la vida pasaría monótona y sin brillo.

No hay verdadero poder sin la fuerza actuante de la locura, sin la fuerza que los hombres sienten cuando un dios decide prolongar el juego de los gestos. La violencia es un elemento definitivo en la locura como fuente de poder: *Lýssa* así lo deja ver. No obstante, el verdadero sentido del poder se encuentra por partida doble en la

palabra *manía*: *manía* que proviene de *menos*, “fuerza colérica”; y *manía* como *mánike*, “adivinación”, “profecía”.

Menos

Al igual que *áte*, el *menos* es insuflado a los hombres por voluntad divina: es “la comunicación de poder de dios a hombre”.¹ Cuando en la batalla los héroes se hinchan de coraje, arremetiendo ferozmente contra el enemigo, el *menos* es quien actúa; trastorna el *thymos* de los guerreros arrojándolos al peligro sin reparar en ello. En pocas palabras, enloquecen. La violencia que despliegan no es normal, proviene de los dioses, de otra forma los hombres no se aventurarían a realizar tan terribles empresas. Su mente es invadida por un coraje y una fuerza que provoca una confianza poco común. El poder que proyectan es devastador: así como puede exterminar al enemigo, también puede revertirse sobre ellos mismos. *Menos* y *areté* se funden en el coraje guerrero. La *virtud* radica en el valor para el combate, en la fuerza que se ejerce al abatir —que es siempre un realizar— el propio destino, sea en la victoria o sea en la muerte. Pero todo esto es momentáneo, no es un estado permanente, responde a “una experiencia de poder mental intensificado”.² Así como nos invade, también nos abandona: es una intensidad que se vive en el momento y se evapora como un líquido en ebullición. “Es una experiencia anormal. Y los hombres en estado de *menos* intensificado por la divinidad se comportan, en cierta medida, anormalmente. Pueden llevar a cabo con facilidad las proezas más difíciles, lo cual es un signo tradicional del poder divino”.³ Poder divino que pertenece al guerrero por unos momentos de violencia delirante. Toda manifestación de verdadera fuerza y coraje es, pues, un don de los dioses que se presenta con la faz de la locura. Los modernos consideran esto una lesión a sus facultades, un flagelo a su autonomía, pero sobre todo una fantasía perdida en el pensamiento arcaico.

¹ *Ibid*, p. 22.

² Padel, *op.cit.*, p. 35.

³ Dodds, *op.cit.*, p. 23.

En nuestros días el poder como capacidad y como fuerza difícilmente puede concebirse como un atributo del individuo. Ya no son los dioses quienes inspiran el coraje o la fuerza —si es que se puede hablar todavía en estos términos—, ahora simplemente balbuceamos cuando intentamos explicar qué motivó un acto heroico, o a lo más lo atribuimos a nuestra excelsa educación —lo que implica que seguramente fuimos invadidos por una serie de imágenes, preceptos o pulsiones que obligaron a nuestra mente a realizar un acto excepcional—, aunque por lo general simplemente decimos que enloquecimos, olvidándonos de las potencias que hicieron eso posible.

Los griegos, al responsabilizar de su poder a los dioses, muestran una gran lucidez en cuanto a la precaria condición del género humano; pero sobre todo es una forma inigualable de efectividad al no generarse falsas expectativas sobre un poder que en todo caso se encuentra en manos del azar. Por eso el poder como capacidad se sustenta en el conocimiento y en el cultivo de ciertas potencias, si bien éstas siempre dependerán de algo que inexplicablemente las activa.

El *menos* está relacionado con la sangre, con el origen mismo de la vida, con una fuerza violenta que se escurre como la linfa en la batalla. La locura es líquida: melancolía o embriaguez, se trata de un líquido que corre por nuestro cuerpo haciéndonos partícipes de otra realidad. De ahí que la identidad entre *menos* y sangre sea definitiva. El vino, productor de un estado que transfigura la realidad, acaba por ser la única forma de entender lo real. Y toda comprensión es un riesgo que nos arroja al peligro más grande de todos: saber que el *control* se logra una vez que el conocimiento se anquilosa en figuras que nada tienen que ver con el fluir de la inmediatez. Por eso Gottfried Benn puede decir que “*Dios es una substancia. ¡Dios es una substancia, una droga! Una substancia inductora de ebriedad emparentada con los cerebros humanos*”.¹

El vino es producto de un sacrificio, el sacrificio de Ampelo, el amado de Dioniso, que fue abatido por el Toro, una de las figuras del dios. De su cuerpo y de su sangre surge la vida. Condición indis-

¹ Gottfried Benn, *El Yo moderno*, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 156.

pensable para que Dioniso realice el gesto definitivo: estrujar las uvas con sus propias manos, produciendo así el licor que enloquece, que genera frenesí. Máxima proximidad entre violencia y gozo; pero sobre todo posibilidad de retornar por un breve tiempo a lo innominado. Dioniso logra ofrecerle a los hombres aquello que anhelaban sin saberlo, “justo lo que le faltaba a la vida, lo que la vida esperaba: la ebriedad”.¹

Dioniso, el dios enloquecedor, es la condición para la sabiduría, conduce, más que al saber, a la imagen de la que todo saber proviene. Comparte con los misterios Eleusinos la *epopteia*, la visión extática que debe ser medida y regulada por la palabra, por el *metro* que Apolo impone. Pero Apolo es cruel, disfruta jugar con la avidez humana, y para prolongar su juego decide establecer el oráculo, la forma en que los griegos se acercaban al conocimiento. Como explica Colli, en todas las culturas ha habido adivinación, “pero ningún pueblo la elevó a símbolo decisivo, por el cual, en el grado más alto, *el poder* se expresa en conocimiento, como ocurrió entre los griegos”.² Sabiduría que era comunicada de manera enigmática, violenta, como la propia etimología de Apolo lo indica: “aquél que destruye totalmente”.³

La posesión: el legado de Zeus

Dioniso y Apolo sustentan la soberanía legada por Zeus: la posesión. El oráculo de Delfos es compartido por los dos dioses. Calasso nos muestra que “son falsos amigos, de la misma manera que son falsos enemigos. Detrás del escenario de sus oposiciones, de sus encuentros y de sus superposiciones, algo les une para siempre y les distancia de todos los restantes camaradas divinos: la posesión. Tanto Apolo como Dioniso saben que la posesión es la más elevada forma de conocimiento y el más elevado poder. Y lo que quieren es ese conocimiento y ese poder”.⁴

¹ Calasso, *Las bodas...*, p. 41.

² Colli, *El nacimiento...*, p. 13.

³ *Ibid*, p. 15.

⁴ Calasso, *Las bodas...*, p. 134.

Rhode, en su monumental obra (*Psique*), indica que el éxtasis profético es un regalo del Dioniso tracio a Apolo.¹ Cuando Apolo se instala en Delfos, Dioniso ya vaticinaba; y si no él, sí su otra figura, Pitón, la serpiente. Se dice que en el *ádyton*, el lugar donde la *Pitia* se ubicaba, sentada en un trípode, mientras los vapores ascendían desde las grietas del suelo, bajo el *omphalos*, se encontraba la tumba de Dioniso, o en todo caso se encontraba sepultado el cadáver de la serpiente Pitón. Por otro lado no debemos olvidar que Apolo es un dios nórdico, que parte del año lo pasa con los hiperbóreos, justo la sede del chamanismo. Lo cierto es que Apolo es el dios que se apropia un poder que le precede y que está relacionado con el poder femenino, con un poder líquido... Por ahora basta saber que la posesión es *la más elevada forma de conocimiento y el más elevado poder*.

Posesión platónica

Platón es tajante: “Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, concedida por un don divino”. Esta frase golpea furiosamente al pensamiento ¿racional? de todos los tiempos. El gran artífice de la ciencia nos indica que sin la posesión el hombre no pasa de ser un ente destinado a la inanidad. Sin la invasión de dioses y de ninfas en nuestras mentes nos perderíamos en la circularidad de nuestra estupidez. Por eso también es una crítica mordaz al resentimiento como condición característica del hombre. La tesis esgrimida por Lisias sobre la ventaja que posee el que no ama sobre el que ama, es el preámbulo para señalar que eso no es más que una actitud que pretende ejercer una autonomía que no existe. Así como el amado sufre la invasión y el poder del otro, así los hombres sufren el poder de los dioses. Más aún: aquel que sufre la invasión no es sino el reflejo de la propia divinidad. En la locura no hay distinción entre sujeto y objeto. Cuando somos poseídos por un dios, acabamos por transformarnos en aquello que nos posee, es decir, sufrimos una metamorfosis llamada saber.

La actitud resentida no soporta la alteridad, la niega, no se da

¹ Erwin Rhode, *Psique*, España, Ágora, 1995, p. 448.

cuenta que es lo único que podría sacarla de la agrura en la que vive. El amor es una forma de locura, y todo aquel que la padece es más afortunado que el que no, así sufra en el proceso. “Pero también cuando se intenta una empresa hermosa es hermoso sufrir todo lo que se tenga que sufrir”.¹ Sócrates arremete contra el discurso resentido de Lisias de la misma forma en que el poder divino abate la *hybris* de los hombres. Sócrates se encuentra poseído (*kátochos*) por las ninfas en el momento mismo en que decide pronunciar su discurso. Si la locura es divina, entonces no puede ser mala. Así que decide purificarse por haber “pecado respecto de la mitología” al no haber defendido desde un inicio al dios Eros: “Y así ya veo con toda claridad mi falta. Porque sin duda, camarada, el alma es algo que tiene el poder de adivinar: en efecto, algo me turbaba, y desde hacía ya tiempo, mientras pronunciaba el discurso y me inquietaba cierto temor, como dice Ibico, de «haber pecado en algo respecto de los dioses y aceptar como compensación el honor de los hombres.»”.²

La forma en la que se purifica alguien que ha errado sobre la naturaleza de la mitología es mediante una palinodia. Pero quien yerra sobre la naturaleza de la mitología yerra sobre la naturaleza del simulacro. Eso es lo que le pasó a Estesícoro con Helena: no supo reconocer que el simulacro siempre prevalece, incluso cuando se le intenta oponer el original. La locura es un juego de simulacros que aún no han sido sujetados con la soga de la necesidad, con la causalidad. Estesícoro terminó diciendo que fue el simulacro de Helena quien arribó a Troya y no Helena misma. En verdad el error radica en pensar que el simulacro es menos real que el original; y más si la única realidad, la guerra de Ilión, fue producida por una imagen. Helena no es ni el original ni la copia, es el espacio donde ambos se confunden: la locura. La única forma de purificarse (*katharmós*) es urdiendo un discurso donde los *éidola* sigan creando historias: el mito.

Sócrates, el máximo enemigo de los mitos y de los simulacros, mientras es poseído por las ninfas se sumerge en las “aguas mentales”, en las imágenes que los dioses envían a los hombres para que

¹ Platón, <Fedro>, 273c/275a, p. 881.

² *Ibid*, 242b/243e, p. 862.

éstos puedan ver lo que no puede ser visto. Entonces inicia la palinodia del amor. Y lo primero que dice es que justo porque el amor es locura es superior a cualquier otro estado: “En efecto, si fuera verdad, sin más, que la locura es un mal, tendrían razón. Pero los bienes más grandes nos vienen por la locura, que sin duda nos es concedida por un don divino, y así la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, en sus arrebatos de locura, obraron muchos beneficios, privados y públicos, para Grecia, y, por el contrario, en sus momentos de cordura pocos o ninguno”.¹

El saber que proviene de los dioses se encuentra muy lejos del saber que proporcionan las inanes opiniones (*doxai*) humanas. Esto es lo que Sócrates afirma antes que nada. En estado normal se puede llevar una vida tranquila, pero carente de sabiduría. Para los griegos si de llevar a cabo una misión de importancia se trataba, Delfos era la máxima referencia. Sin la locura que los dioses inspiraban a la Pitia no hubiesen sabido qué hacer en momentos decisivos. Y es aquí donde se establece la relación entre adivinación y locura. Los “antiguos” no habrían enlazado *mánike* (adivinación; después se le añadió una *t*, quedando *mantiké*) con manía si ésta hubiese significado algo oprobioso —argumenta—. Y continúa hablando sobre el tipo de adivinación que se realiza “mediante las aves y otros signos” (*oiônistike*), ayudada de la opinión de los hombres, para concluir que el arte del adivino es más perfecto que el arte del augur. Por lo tanto, “es más hermosa la locura (*manía*) que procede de la divinidad, que la cordura (*sophrosýne*) que tiene su origen en los hombres”.² Esta última frase aclara irrefutablemente lo que la locura es para Platón. Todo el *Fedro* es una ventana iniciática que comunica con el poder divino y que deja fuera la pretensión humana de un saber referido a sí mismo. Ahora, si bien es cierto que la locura es considerada el máximo flagelo que los dioses infligen a los hombres cuando los quieren destruir, para Platón, en cambio, representa la oportunidad de “demostrar lo contrario: que los dioses se proponen la máxima felicidad de aquellos a quienes conceden tal locura. La demostración no convencerá a los habilidosos, pero convencerá

¹ *Ibid.*, 243e/245c, p. 863.

² *Idem.*

a los sabios”.¹ Parece que vivimos en un mundo plagado de habildosos y no de sabios. Pero lo que no deja de asombrarnos es la relación que establece entre locura y felicidad. Asombro que termina por completar su discípulo más grande, Aristóteles, al identificar en su *Ética a Eudemo* posesión con felicidad: “O bien, si no se trata de ninguno de esos modos, sino de uno u otro de estos dos, a saber, o bien por una especie de inspiración de un ser divino al modo de los que entran en éxtasis, como los poseídos por una ninfa o por un dios, o bien por obra del azar (muchos, en efecto, dicen que es lo mismo la felicidad y la buena suerte)”.²

Debemos tener mucho cuidado en no confundir la locura provocada por los dioses con la locura “que se debe a enfermedades mentales”.³ Esto es algo que los modernos no entienden, pues los inmortales hace mucho se retiraron. O seguramente no se han retirado, sino que las vías de acceso que nos conducían a ellos están obstruidas por la lucha onanística que el individuo ha emprendido consigo mismo.

No sólo el *Fedro*, sino muchos diálogos más abordan el tema de la posesión. Para Platón el verdadero saber es esencialmente divino: todo lo demás es simple filosofía. En el *Ion* se habla de la inspiración poética como un don que los dioses inspiran en el corazón de los individuos. Inclusive el hombre más mediocre, si está poseído por un dios, es capaz de crear los más excelsos versos. Platón ironiza con Ion al decirle que él sólo puede cantar e interpretar los versos de Homero de manera preclara, debido a que está poseído por el poeta.⁴ A lo

¹ *Idem*.

² Aristóteles, <Ética a Eudemo>, 1214 a/1214b, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 530.

³ Platón, <Fedro>, 263d/265b, p. 875.

⁴ “Un poeta está vinculado a una Musa, el otro a otra; nosotros expresamos este fenómeno diciendo: está poseído, lo que equivale a lo mismo, ya que es sostenido por ella. A estos primeros anillos, que son los poetas, otros se encuentran vinculados a su vez, unos a uno, otros a otro, y experimentan el entusiasmo; unos están vinculados a Orfeo, otros a Museo; pero a la mayoría el que los posee y los tiene es Homero. Tú eres de estos, Ion; tú estás poseído por Homero. (...) Porque de ninguna manera se debe a un arte ni a una ciencia el que tú tengas sobre Homero los razonamientos y explicaciones que tienes; es en virtud de un privilegio divino y de una posesión divina por lo que tú haces esto”. Platón, <Ion>, 535e/537a, p. 148.

largo del diálogo Sócrates le explica que su arte no se funda en ningún tipo de ciencia, “sino en una fuerza divina”,¹ y que él es un simple instrumento que nada maravilloso podría hacer sin la posesión de una divinidad.

En el mismo tenor, el *Menón* aborda el problema de la virtud como algo que no puede ser enseñado, que carece de *epistemé*. La virtud es de origen divino, por lo tanto es algo que sólo puede ser contemplado y llevado a la práctica a través de la “opinión verdadera”. Ésta no participa de la experiencia, sino que se obtiene por el favor de los dioses. En todo caso la ciencia, “a diferencia de la opinión verdadera, es una atadura”. Aquí Platón inopinadamente hace un elogio del simulacro al establecer la analogía entre las estatuas de Dédalo y las “opiniones verdaderas”. Se decía que dichas estatuas parecían tan reales que debían ser encadenadas para que no se echaran a correr, haciendo así alusión no sólo a la realidad que proyectaban, sino sobre todo al carácter instantáneo que sólo el simulacro posee. Están emparentadas con la *anamnesis*, con la visión que se obtiene fuera de un estado normal de conciencia. Por ello toda ciencia proviene de una visión que se escurre y que debe ser encadenada mediante un razonamiento causal, pero sólo para no olvidar un saber que precisamente no puede ser “atado”.²

Curiosamente el gran iconoclasta termina apoyándose en imágenes, en simulacros, como las estatuas de Dédalo. La ciencia no es más que un subrogado que indica simplemente *aquello* que el saber es. Si la imagen es divina, quiere decir que el simulacro es la materia de la que están hechos los propios dioses, y entonces la divinidad es presencia pura... *Lo Otro*, ese *algo* incognoscible, se mantiene escondido en lo profundo.

¹ *Ibid*, 533c/534c, p. 146.

² “De la misma manera, mientras éstas permanecen [las opiniones verdaderas], hay que felicitarse por ello, pues no producen más que ventajas; pero no soportan el quedarse mucho tiempo y escapan muy pronto de nuestra alma, de forma que tienen un valor escaso mientras no se las ha atado mediante un razonamiento de causalidad. Ahora bien, mí querido Menón: esto es lo que anteriormente hemos reconocido como una reminiscencia. Apenas uno las ha encadenado, se convierten en ciencias y, por consiguiente, se hacen estables; y ésta es la razón de que la ciencia tenga más valor que la opinión verdadera; a diferencia de la opinión verdadera, es una atadura”. Platón, <Menón>, 97d/98e, p. 458.

En realidad la lucha de Platón contra los simulacros es una lucha contra las imágenes producidas por la opinión vulgar, por la *doxa* que se nutre del zafio parecer de los mortales. El simulacro como “opinión verdadera” es un flujo que muda de apariencia; de igual forma que los dioses se transforman en una metamorfosis perenne; del mismo modo que las imágenes brotan de la mente.

Definitivamente la virtud no puede ser enseñada, y aquellos que la nombran “dicen con frecuencia la verdad, sin conocer nada de las cosas que hablan”.¹ Aquí Platón nos ofrece la única imagen certera de lo que debe ser un político. Un buen político, al carecer de ciencia, sólo puede realizar acciones virtuosas a partir de la posesión; de otra forma se regiría por la incompetencia de la opinión vulgar, justo como se rige la política en nuestro tiempo —cosa que para el filósofo era algo inconcebible—. Escuchemos sus palabras: “Con razón, pues, llamaremos divinos a esos hombres de que estaba hablando, los profetas, los adivinos, todos los que son agitados por el delirio poético, y tampoco dejaremos de llamar divinos e inspirados más que a nadie a los políticos, puesto que, gracias al sople inspirador del dios que los posee, llegan a decir y a hacer grandes cosas sin saber nada de aquello de que hablan”.²

No obstante, es en la *Apología de Sócrates* donde Platón afirma de manera definitiva la supremacía de la posesión en oposición al saber de los hombres. El oráculo de Delfos declara que el hombre más sabio de toda Grecia es Sócrates. Tal afirmación lo deja estupefacto puesto que el único saber certero que él posee es su ignorancia. Por lo que inicia una ardua investigación, frecuentando a los hombres más sabios de su época, y lo único que obtiene es un ininterrumpido despliegue de estupidez; pero de una estupidez muy peculiar, aquella que se cree verdad. Sócrates llega a la conclusión de que en efecto es el más sabio de los hombres en tanto él posee la certeza de que su saber no es más que un efímero barrunto de la verdad. Sin embargo, la declaración del oráculo, aunada a que se la pasaba demostrándoles a todos que eran unos ignorantes, le acarreó el resentimiento de casi toda la ciudad, por lo que decidieron enjui-

¹ *Ibid.*, 98e/110b, p. 459.

² *Idem.*

ciarlo. Fueron precisamente los demócratas quienes llevaron a cabo esta acción: acción que se repite, como un eco, hasta nuestros días. Se le acusó de lo siguiente: “Sócrates delinque: corrompe a los jóvenes; no reconoce a los dioses de la ciudad, y, en cambio, tiene extrañas creencias relacionadas con genios”.¹

Sócrates hiperboliza la posesión al hacerla permanente. La acusación que se le hace con respecto a los genios (*daimon*) deriva de que estaba poseído permanentemente por uno de ellos que le decía qué era cierto y qué no, así como qué era bueno y qué malo. La parte moralizante que esto entraña es un lugar común que no tiene caso abordar. Aquí lo significativo es la presencia del *daimon*. Dios y genio son sinónimos; y es precisamente lo que explica Sócrates para demostrar que no se le podía acusar de ateo. Lo que no soportaban en realidad era que su saber manara directamente de los dioses. Según un erudito, el *daimon*, “en un principio, no era sólo indeterminado, sino impersonal, una mera «manifestación de poder (*orenda*)»”.² Poder que en Sócrates era presencia permanente. Aun bajo el supuesto de que lo perdonaran a cambio de renunciar al cometido que le había impuesto la divinidad, él prefiere morir. Sócrates no puede dejar de cumplir lo que es un mandato divino, y no puede porque el dios está siempre en él: “Este cometido, repito, me ha sido impuesto por la divinidad por medio de oráculos, sueños y por todos los procedimientos de que la voluntad divina se ha valido hasta la fecha para ordenar a un hombre que lleve a cabo cualquier cosa”.³ No cumplirlo sería tanto como volverse un hombre que cree que su saber es superior a los dioses, y eso no es otra cosa que aferrarse a las opiniones que, sin saber por qué, lo estaban conduciendo a la muerte. Saber y poder, entonces, son presencia operante de un dios, o de varios. Pero sobre todo es algo que no puede extraerse de la condición humana. Eso es todo lo que Platón quiere decir. Las palabras de Simone Weil son un poderoso eco del saber de Platón. Escuchémosla: “Es evidente que Platón considera la verdadera sabiduría como algo sobrenatural. No se puede expre-

¹ Platón, <Defensa de Sócrates>, 24a/25b, p. 206.

² M. P. Nilsson, citado por Dodds, *op. cit.*, p. 34.

³ Platón, <Defensa de Sócrates>, 24a/25b, p. 212.

sar más claramente que cuando hace la oposición entre las dos concepciones posibles de la sabiduría. Los que consideran la sabiduría como una adquisición posible a la naturaleza humana piensan que, cuando alguien se ha vuelto sabio, un trabajo humano ha puesto en él algo que no estaba antes. Platón piensa que el que llega a la verdadera sabiduría no tiene en sí más de lo que tenía antes, pues la sabiduría no está en él, sino que le viene continuamente de otra parte, a saber de Dios. Él no tuvo otra cosa que hacer sino volverse hacia la fuente de la sabiduría, convertirse. Lo que el hombre puede hacer por el hombre no es agregarle algo, sino volverlo hacia la luz que viene de otra parte, de lo alto”.¹

El robo de Apolo

Apolo es el dios que se apropia un poder que no le pertenece. La posesión se realizaba en Delfos antes de que él llegara. Se dice que el poder profético pertenecía a Gaia, y que ésta se lo donó a Temis, que posteriormente se lo cedió a Apolo. Aunque parece que la práctica oracular era ejercida por Dioniso mucho antes que por Apolo. La serpiente Pitón resguarda la fuente de hermosas aguas en Delfos mientras practica la mántica. Zeus se limita a escuchar las encinas de Dodona para vaticinar. Pero en realidad son las ninfas la máxima referencia que se tiene de la posesión. Porque la posesión también es un objeto de amor que Afrodita donó a Jasón para que enamorara a Medea. Y su confección nos remite a la pócima que una ninfa, Iynx, le dio a Zeus para que se enamorara de Io, una sacerdotisa de Hera. Hera, enfurecida, transformó a la ninfa en un torcecuello. A este pájaro delirante Afrodita lo ató a una rueda con cuatro rayos que muchos identifican con el trompo o con el diábolito, y que con su frenético movimiento produce locura.² Como todas las historias, la historia de la posesión se ramifica en múltiples variantes, se pierde en un continuo brotar de imágenes que el conocimiento proyecta. Subyacente siempre se encuentra un poder femenino que debe ser opacado. Ésa es la tarea que se propone realizar Apolo.

¹ Simone Weil, *La fuente griega*, México, Jus, 1990, p. 88.

² Ver, Roberto Calasso, “La locura que viene de las ninfas”, en *Estudios Políticos*, México, UNAM-FCPyS, Num. 12, julio-septiembre de 1996.

El gesto que entraña la usurpación de un poder que precede al orden que está a punto de instaurarse, es el gesto que, como una cita que se repite al infinito, se encuentra detrás de todo acto de soberanía. La soberanía jamás es soberana en sentido primigenio. Debajo se agita *algo* que sostiene a todo lo que es fundamento. Ese *algo* se presenta en forma líquida: es una fuente de aguas sempiternas que en su perenne brotar dibuja el mundo de las formas, de los simulacros, es decir, de la materia. Estas aguas son la substancia de las ninfas, la substancia de la posesión, por lo tanto la substancia del conocimiento y del poder. Tanto el poder como el conocimiento descansan en algo inasible, que los antecede y los abarca como una sutil trama, como una red imperceptible sin la cual se desmenuzarían como polvo en el aire. Ese poder y ese conocimiento es lo que Apolo decidió apropiarse.

Como ya vimos, antes que él, Dioniso ya jugaba con ellos. La diferencia entre Dioniso y Apolo —como señala Calasso— radica en que para el primero la posesión es algo consustancial a su ser, mientras que para el segundo es una conquista, algo que debe ser dominado para después poder ejercerlo. Apolo se apropia el poder de la Ninfa y lo consume con la imposición del “metro”. Pero éste no es más que el velo que permite que la desmesura pueda ser asimilada en pequeñas dosis. El oráculo de Delfos —lugar de Apolo— se funda sobre el robo de un saber que lo precede —el saber de Telfusa, el saber de Pitón—, que se nutre del simulacro, del poder de lo femenino, del secreto. Apolo controla la desmesura solamente para poder gozar de ella. A diferencia de Dioniso que no necesita robar nada puesto que él mismo es lo femenino en tanto representa la embriaguez. Dioniso es la propia ninfa, así como su “falo es alucinógeno antes que impositivo”.¹ Es un falo líquido, que embriaga; es una imagen que evoca imágenes y que se pierde en ellas, jamás pretende controlarlas. Apolo, en cambio, primero tiene que matar el poder antes de ejercerlo, tiene que matar a Pitón antes de apoderarse de su mirada.

Cuando Apolo llega a Telfusa, después de un largo periodo en que estaba buscando el lugar en el que debía edificar su templo, la

¹ Calasso, *Las bodas...*, p. 48.

ninfa lo engaña y lo envía a Delfos, donde Pitón, la dragona-serpiente, cuida la fuente de hermosas aguas. Apolo acaba matando a Pitón, apoderándose así del poder que ésta resguardaba. Sin embargo se da cuenta que fue engañado por la ninfa —Telfusa es un lugar, una fuente y una ninfa—. Así que decide regresar sobre sus pasos, y al llegar a la fuente la humilla, haciendo que una avalancha de pedruscos abata su cauce. De la misma forma en que se apropió el poder de la serpiente, se apoderó también del poder de la ninfa, “haciéndose llamar Apolo Telfusio”. “La Ninfa y la Dragona son guardianas y depositarias de un conocimiento oracular que Apolo viene a sustraerles”.¹

La novedad que el dios inyecta a este poder es la imposición del “metro”. La imagen de las “aguas mentales”, el don que Apolo recibió de las ninfas, es una imagen del continuo, del infinito, de un poder que no puede ser aprehendido; su fuerza arrasa con todo lo que se encuentra en su camino, como un *torbellino*. Dioniso es esa fuerza que arrastra violentamente a los despistados egos y los estruja de la misma forma en que estruja el fruto que provoca la embriaguez. Este tipo de poder, que es el poder subyacente a todo otro poder, no puede ser ejercido, sólo puede ser padecido. Apolo, con el “metro”, de alguna forma logra fraccionar el continuo, logrando con ello controlar lo incontrolable, haciendo digerible hasta cierto punto algo que, vivido como totalidad, acaba por exterminar a todo el que se relaciona con él.

La Pítia es poseída por el dios, y ante las preguntas que se le hacen responde de manera delirante, con furia y sinsentido; sinsentido que es atenuado y ordenado por el “metro”. El “metro” mutila, y esa mutilación es el conocimiento. No obstante, el oráculo sigue participando de la fuerza de lo innominado. Incluso con la imposición del metro, el conocimiento mantiene su carácter enigmático, ejerciendo una violencia que sólo puede ser digerida por la interpretación. Por eso Platón diferencia a los adivinos de los profetas. Y así, por una especie de desdoblamiento en dos niveles ontológicos distintos, las aguas mentales se dispersan en una infini-

¹ Calasso, “La locura que viene de las ninfas”, p. 258.

dad de gotas una vez que brotan directamente de la fuente, aunque más tarde la imagen delirante que emergió como un sinsentido, retorna a sí misma con la mesurada apariencia de la interpretación, interpretación que no es otra cosa que la dispersión, precisamente, del sentido.

Los versos que profiere la Pitia deben ser interpretados, el flujo de saber debe ser enmarcado para que pueda ser comprendido. Se establece un contacto entre el poder y aquellos que ejercen el poder, y todo a través de la mediación del “metro”. Apolo ejerce el poder como una conquista, la conquista de un saber que habla mediante gestos y simulacros. Al apropiarse la mirada de Pitón, Apolo impone la forma en que el conocimiento prevalecerá hasta nuestros días, un conocimiento que se nutre del exceso y que sólo después se ejerce como control. Es decir, “si el conocimiento sobre el que se funda Delfos no es sólo engaño de astutos sacerdotes, entonces la voz del sujeto que conoce será siempre, por lo menos, una voz doble, la voz de la *phrónesis* que controla, pero también una palabra que acoge en sí a un dios, *éntheos*, palabra que, con el mismo carácter abrupto, primero se impone y después nos abandona. Y esa voz doble es tal porque corresponde a una *mirada doble*, la mirada que observa y la mirada que contempla a quien observa, el ojo de Apolo y el ojo de Pitón oculto en él, la ninfa que brota de lo invisible”.¹

Además del saber oracular, las ninfas enseñaron al dios a tensar el arco. Las Trías, “maestras” de Apolo, son seres alados que cuando comen miel dicen la verdad, pero si no, profieren mentiras, igual que las musas en la *Teogonía* de Hesíodo. Apolo es deudor del saber de las ninfas, si bien eso es algo que ocultará siempre. Las ninfas son seres ambiguos: así como te pueden curar también te pueden destruir. Calasso recuerda que “las misteriosas ninfas de los fresnos, las Melíades, habían nacido junto con las Erinias de la *sangre* que manaba de la llaga abierta en el vientre del padre Urano por lo hoz de Cronos”.² Nuevamente nos encontramos con la sangre como origen de la locura. Las ninfas y las ménades provocan delirio, desquician el *nous* de sus víctimas. El *menos* es la *fuerza* que se encuen-

¹ *Ibid*, p. 261.

¹ *Ibid*, p. 261

tra presente cada vez que un ser femenino nos seduce (seducir, en griego, quiere decir destruir: *phthretein*). Pero justo lo que no puede ser destruido es el simulacro.

Psique: imagen divina

En la época de Homero cuando alguien moría su *psique* se desprendía del cuerpo y se la podía ver sobrevolando en su camino al Hades. Lo que se veía era un simulacro (*eidolón*). La *psique*, lo que queda después de la muerte, se identifica con una imagen fantasmal. Y si además escuchamos lo que dice Píndaro, que la *psique* del hombre es de origen divino, podemos apreciar el sentido y el poder del *eidolón*, pero sobre todo por qué las ninfas, como la expresión máxima del simulacro, pueden mezclarse y poseer nuestra mente generando un *pathos* que es conocimiento en forma de locura.

La materia es la misma, y esto no difiere gran cosa de lo que descubrió hace menos de un siglo la física cuántica. La mente es un espacio abierto en donde innumerables potencias incursionan. La mente, fuente del simulacro —“en el origen del simulacro está la imagen mental”¹—, es el lugar donde el simulacro irrumpe de manera violenta. *Nymphóleptos*, estar “tomado, capturado, raptado por las Ninfas”,² representa el estado en el que el simulacro se encuentra con el simulacro, el evento en donde los poseídos se transforman en aquello que los posee.

Locura y poder

La locura que viene de las ninfas es el máximo poder que se puede adquirir. El poder es capacidad y fuerza: expresión de un querer que se realiza en el acto. Ahora bien, el simple querer generalmente desemboca en su contrario, la impotencia. Todo el que quiere debe cristalizar su deseo en poder; de otra forma el dolor se infiltra y termina por paralizar cualquier tentativa. La posesión es el evento más diáfano en el que saber y poder se entrelazan, estado superlativo donde la capacidad es conocimiento de los simulacros.

¹ Calasso, *Las bodas...*, p. 125.

² Calasso, “La locura que viene de las ninfas”, p. 263.

La metamorfosis era el estado imperante antes de que los dioses dejaran de convivir con los hombres. Las cosas mudaban de forma en un eterno juego divino. Más tarde todo se fue fijando y el paisaje se petrificó. La metamorfosis ahora es un lento, imperceptible estado que percibimos unos momentos antes de morir. No olvidemos que en niveles subatómicos los dioses continúan con sus juegos delirantes y extremadamente abstractos de metamorfosis, capturando y raptando los *phrenes* de los científicos. Siguiendo los postulados de Schrödinger, podemos decir que la metamorfosis, al haber emigrado a las partículas elementales, en realidad emigró al espacio líquido de la mente, pues “la mente es anterior a la materia”.

Ahora la metamorfosis es conocimiento, pero un tipo de conocimiento que opera por gestos y por simulacros. Y aquí es donde el mito despliega su verdadero poder: sin el precedente de los gestos que los dioses y los héroes realizaron y realizan en tiempos inmemoriales, el hombre no sabría qué hacer. Cada acto que ejecutamos va acompañado, como su sombra, por una epifanía divina. El gesto es la exteriorización de la imagen que brota del continuo de la mente. Si la metamorfosis ya no puede ser vista en su totalidad, es decir, en la experiencia cotidiana, sí puede presentarse como mimesis, como gesto, ritual, como un conocimiento que se cristaliza en la acción. El poder es esto, no otra cosa. Alguien realmente poderoso tiene la capacidad de jugar con los simulacros, la capacidad de transformarse en aquello que sabe para así dejar de ser él mismo, si es que eso quiere decir algo, y convertirse en una cadena de imágenes que articulan la realidad de su deseo. Este poder no es algo que pueda controlarse, se nutre de fuerzas que nos invaden y nos abandonan abruptamente. Pero sin esas potencias difícilmente podríamos realizar acto alguno.

El gesto es el recuerdo de una “imagen que subyuga nuestra mente”. Se repite ritualmente para no olvidar aquello que irrumpe y se desvanece. El sentido del poder es transformarnos en todo lo que deseamos, y eso es conocimiento, un conocimiento que sólo es posible mediante gestos y simulacros. Es un tipo de saber líquido, inaprensible, que emerge de la mente y que la mente recibe. No hay que olvidar que “la mente era un lugar abierto, sujeto a invasiones, incursiones, súbitas o provocadas. *Incurσιο*, recordemos, es un tér-

mino técnico de la posesión. Cada una de esas invasiones era la señal de una metamorfosis. Y cada metamorfosis era una adquisición de conocimiento. No de un conocimiento que queda disponible como un algoritmo, es cierto, pero sí de un conocimiento que es un *pathos*, como Aristóteles definió a la experiencia mística. Esta metamorfosis que se cumple luchando con figuras que habitan al mismo tiempo la mente y el mundo, o abandonándose a ellas, es el fundamento del conocimiento metamórfico que reconocemos en la posesión”.¹

Calasso es claro: sin la posesión no somos nada. Sin embargo, como ya señaló Nietzsche, antes que no querer preferimos querer la nada. Para el pensamiento moderno considerar la posesión como una forma de conocimiento significa una gran afrenta, ya que pulveriza el zócalo sobre el cual ha edificado su imperio: la autonomía. El hombre moderno es autosuficiente, racional, medido, es decir, aburrido, básicamente mediocre. Su apuesta es la seguridad y la seguridad es ese gran nicho, ese enorme vientre, espeso y cálido, donde reposa su impotencia. Es justo el lugar en el que el poder se desvanece. El ejercicio del poder se alimenta del conocimiento del exceso. El hombre poderoso es un demente (*nymphóleptos*) que mantiene la calma ante la embestida de lo incontrolable; mientras que el hombre normal (*normópata*) acaba desquiciado por no poder abarcar con su pequeña razón el torrente que lo desborda. Es incapaz de sintonizarse con el fluir de la metamorfosis, de percibir que el poder posee la consistencia del sonido, de la música, y que su ejercicio se pierde en el tiempo así como las notas mueren en el aire. Lo importante es saber que la música proviene de un dios que trastorna nuestra razón, que nos enferma. Y precisamente eso es lo que nos hace poderosos. Paradójicamente sólo enfermando podemos sanar. Sólo quien logra destensar los signos de un mundo que se ha anquilosado en su rigidez, erosionando así el orden existente, puede liberarse.

¹ *Ibid*, pp. 266-267.

VIOLENCIA Y SACRIFICIO

*El hombre no es
contemplación (sólo tiene paz huyendo), es súplica,
guerra, angustia, locura.*
Georges Bataille

Violencia

En el origen está la violencia... violencia que abarca el orden de la representación a la vez que aparece como evocación metafísica. Imposible seguir pensándola como un fenómeno a erradicar del mundo, como el mal generado una vez que el hombre se aleja de su pretendida naturaleza racional. Esta visión, parida por una obtusa tradición ilustrada, no pasa de ser una pusilanimidad más producida por la incapacidad característica de ciertos modernos para ver de frente a la violencia y reconocer su inevitable vínculo con la existencia misma.

La violencia (polemos) es padre y rey de todo, como dice Heráclito.¹ Por eso puede ser representación sin dejar de ser el origen de cualquier representación. La violencia es la imagen que vincula al mundo con lo *irrepresentable*; pero a su vez el mundo no es otra cosa que violencia objetivada: majestuoso espejo cósmico en que la divinidad se contempla. En este doble reflejo nos hallamos nosotros, y por una extraña razón tratamos de eludir las imágenes que surgen de este encuentro especular. En cambio los dioses, o lo divino, o el propio mundo, aceptan su carácter violento y juegan con él.

¹ Heráclito, *Fragmento 53*. Cabe señalar que *polemos* se puede traducir como guerra, conflicto, violencia, etc; aunque la traducción literal de violencia sería *Bia*.

Sólo hay diversión si el juego es violento. Aún más, no hay juego sin violencia. La imagen del devenir, la imagen del fuego que propone Heráclito, es la imagen del sacrificio, de la violencia que se consume inexorablemente generando la ilusión de la estabilidad; imagen de un mundo que se devora a sí mismo desde el inicio de los tiempos. El fuego es metamorfosis perenne, violencia extremadamente sutil, imperceptible, como el juego de las formas, como el frenético movimiento de las partículas subatómicas.

Hagamos una analogía más: la vida se alimenta de la muerte. Esto es evidente en casi cualquier manifestación que observemos en la naturaleza o en el hombre. El acto de comer es un claro ejemplo. Si la vida se alimenta de la muerte —aunque también se puede decir que la vida se alimenta de la vida— es porque la violencia ejecuta el papel de nexo entre ambos espacios: es el elemento que posibilita la continuidad del cambio. En voz de Nietzsche: “La vida no es más que una variedad de la muerte y una rarísima variedad”.¹ Lo importante es poner el acento en el proceso mismo del paso de un estado a otro, en la violencia que se expresa ineludiblemente en todo acto. Por eso al tratar de negarla se intensifica. Sin olvidar que su ejercicio es uno de los placeres más intensos que el hombre puede experimentar, sobre todo porque proporciona un sentimiento de poder inigualable. Dicho de otro modo, la sensación de dominar un pedazo del cosmos, así sea diminuto, es algo a lo que ningún hombre se resiste. Incluso los que lo niegan, o lo hacen desde la impotencia, o son unos simples ignorantes y megalómanos que creen que pueden sustraerse al evento mismo de existir (respirar es violencia, al igual que arrancar una flor de la tierra, el sexo, comer, nacer...). De hecho, el mundo moderno y el mundo arcaico coinciden en que la vida se fundamenta en un gasto violento e ininterrumpido de energía, sólo que uno lo llamará producción, mientras que el otro lo llamará sacrificio. Pero regresando al placer que provoca violentar a nuestros semejantes, es evidente que “la mayoría responde secretamente a las fantasías sado-masoquistas, y no porque todo mundo sea instintivamente perverso, sino porque estas

¹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1983, p. 145.

fantasías representan la perfecta adecuación de nuestras energías y también nuestras limitaciones como organismos animales. Es imposible tener una satisfacción mayor que dominar enteramente un sector del mundo o entregarse a los poderes de la naturaleza rindiéndonos a ellos completamente. La violación ofrece un sentimiento de poder personal por la capacidad de causar dolor, de manipular totalmente y de dominar a otra criatura".¹

Elias Canetti va un poco más allá al ubicar la adicción del poderoso en la necesidad de ser el *único*. No se trata solamente de manipular un pedazo del mundo, sino de acabar con todos porque su máximo placer es sobrevivir: ver cómo caen, observar la muerte de los demás mientras él sigue en pie y con vida. Aquí está el engaño: mientras quede alguien erguido (incluido el superviviente) el *error* se perpetúa y el placer del holocausto pierde todo su encanto. La concepción extrema del exterminio no tiene espacio para ningún tipo de residuo. Las posturas nihilistas carecen de la fuerza necesaria para soportar lo que es inevitable: la existencia. Esto puede considerarse en el mismo sentido con que Schopenhauer valora el suicidio. Uno se mata por amor a la existencia. Se muere para no morir. El suicidio es el último acto desesperado por tratar de afirmar la vida, una vida que jamás es como quisiéramos que fuera, y justo por eso la negamos.

El superviviente es un cobarde. Todos lo amenazan. En realidad no soporta la embriaguez de la violencia. Desea utilizarla toda de una sola vez para no verla nunca más. Su sueño es fulminar cualquier posibilidad de peligro... En el fondo es un pacifista.

No podemos eludir la evidencia de que el simple hecho de existir es ya violencia encarnada. La convivencia se puede traducir como represión controlada de la agresividad inherente a los hombres. Pensar lo contrario, que es posible vivir con los otros en perfecta armonía, no es sino un deseo inane que destila más violencia que la que trata de erradicar. Este tipo de violencia, la violencia espuria, moderna, tiene un nombre: *resentimiento*.

¹ Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, México, FCE, 1979, pp. 264-265.

Resentimiento

El resentimiento se presenta con una variedad sorprendente de ropajes, por lo que es preciso mantenerse atento a su embestida, no vaya a ser que nos tome por sorpresa. El propio Nietzsche estuvo seducido por su encanto. Si no, cómo explicarnos su incontrolable fascinación por Stirner, el egoísta más lúcido que ha tenido la historia del pensamiento moderno; el *único* que llevó hasta sus últimas consecuencias el desencanto del mundo: Stirner, el ÚNICO, el gran onanista. Pero también es el único moderno que asume su poder masturbatorio sin pretender justificarlo con esas mayúsculas tan necesarias a la modernidad (jamás tuvo el mal gusto de creer en las nuevas beaterías llamadas *humanidad, democracia, justicia...* por citar sólo algunas). Por eso a su egoísmo no puede considerársele como resentimiento, ya que posee un cierto carácter aristocrático que lo aísla del letal hedor del resentido gregario.¹

Nietzsche roza con el resentimiento sin llegar a adoptarlo, solamente se acerca lo suficiente para poder hablar de él de manera magistral. Pero ¿qué significa que todo el mundo moderno adopte la máscara de este personaje bíblico (Onán), y cuál es su relación

¹ La idea de ubicar a Stirner a un lado de la pandilla de los resentidos tiene el propósito de ilustrar el precepto moderno del individuo como un ser que reniega de todo vínculo con lo divino, o con cualquier tipo de alteridad; pero ya quisiéramos que el resentimiento moderno tuviera la lucidez, la inteligencia y la fuerza que sí tiene el pensamiento de Stirner. El desprecio que siente por los otros es provocado esencialmente por la estupidez y la hipocresía de una sociedad que abandonó a los dioses sólo para someterse a la tiranía de la Ley, al querer gregario y al resentimiento. En este sentido, Stirner es uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos. Mejor escuchémosle: «La libertad no existe más que en el reino de los sueños». La individualidad, es decir, mi propiedad es, en cambio, toda mi existencia y mi realidad es yo mismo. Yo soy libre frente a lo que no tengo; soy propietario de lo que está en mi poder o de aquello de que soy capaz. Yo soy en todo tiempo y en todas circunstancias mío, desde el momento en que entiendo ser mío y no me prostituyo a otro. (...) La aspiración hacia una libertad determinada implica siempre la perspectiva de una nueva dominación; la Revolución podía, sí, «inspirar a sus defensores el sublime orgullo de combatir por la libertad»; pero no tenía, sin embargo, en sus miras más que cierta libertad; así resultó una dominación nueva: la de la ley». Max Stirner, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003, pp. 199, 201.

con el resentimiento? Significa que el resentido es aquel que no puede exteriorizar su fuerza, y sí, en cambio, revertirla sobre sí mismo. Ni siquiera podemos atribuirle el estatuto de reactivo, porque no reacciona, y cuando lo hace es para flagelarse. Lo que nos lleva a visualizarlo como aquel que no puede ver al otro, aquel que es incapaz de tener ningún tipo de diálogo con la alteridad por la simple razón de que es demasiado violenta para su débil configuración. Éste es el sentido del resentimiento onanista: jamás puede obtener placer del otro, porque sólo le causa dolor. Por lo tanto, no tiene otra opción que satisfacerse a sí mismo —además de que eso es lo que la modernidad le ha inculcado hasta la médula de los huesos—. Y cuando por fin se aventura a relacionarse con los otros, solamente lo hace para afirmar su eyaculación como autónoma y soberana. El problema es que el alcance de ésta generalmente es parco y corto, lo que provoca una nueva ola de odio sobre la alteridad.

El resentido es un caníbal de su propia impotencia. Lo que quiere decir que en realidad sí hace uso de su poder, sólo que para exteriorizarlo tiene que pasar por un catalizador —su incapacidad— que le permite vincularse con la otredad. La gran paradoja del resentido es que activa su poder únicamente si antes se instala en un período prolongado de incubación, reconfigurando así sus atributos y transmutándose en una fuerza que ahora sí responde, pero no por el placer que ello implica —por la maravilla de expresar, expulsar el cúmulo de afecciones que conforman la vida misma—, sino por la rabia que le provoca precisamente la conciencia de su ineptitud. Es una bomba de tiempo cuya explosión es silenciosa pero exponencialmente más deletérea que la estrepitosa explosión que cualquier ser activo pueda presentar. Justo éste es el resentido: el único animal que para actuar tiene que devastarse antes a sí mismo, produciendo un poder nunca antes visto... referido a sí mismo, que reflexiona sobre sí, que razona, que computa cada uno de sus actos; que, a causa de su debilidad, primero tiene que acumular la fuerza suficiente —que en este caso podemos llamar odio— para después arrastrarse y, sin ser visto, arrojarse sobre el que lo ofende por el simple hecho de ser fuerte. Entonces sí se regodea en el sufrimiento del otro, pero siempre de manera especular, para poder reconocerse y no sentirse aislado.

Así llegamos a la gran función social del resentimiento: *nivelarlo todo y a todos*. Podríamos decir que el resentido padece de manera inexorable la diferencia, es decir, padece cualquier tipo de relación con la alteridad. Y la única acción que vislumbra para solucionarlo es acabar con ella, siendo su propia persona el primer ente a exterminar... después ya pueden seguir todos los demás. Ahora sí podemos hablar de Sociedad —con el Estado como su gran administrador de impotencias—, de un espacio en donde todos pactan para dejar de ser poderosos, donde todos, por fin, se visten con el uniforme del resentimiento, y donde el máximo poder radica en no tener poder alguno. Por fin todos somos iguales, todos somos resentidos.

El resentido necesita del que no es como él para legitimar su impotencia. Finalmente el otro (fuerte, hermoso, poderoso) cumple el papel de posibilidad catártica. Si no ¿a quién atribuirle la culpa, todas las culpas? De qué otra forma se podría justificar vivir en la negación de sí mismo y de los otros. Definitivamente el poder es un juego eterno entre estas dos fuerzas, y pretender pensar que puede ser de otro modo no es más que un deseo estéril.

Espero que esta pequeña digresión por lo menos señale que el poder del resentimiento juega un papel tan importante como el poder del señorío, que ambos se necesitan —tomando a la necesidad en términos de destino—, que juntos conforman las dos mitades del símbolo del poder.

No me malinterpreten, ambos son el símbolo del poder... *en la modernidad*. O realmente pensaban que osaría contravenir los egregios preceptos del gran Nietzsche. ¡Por supuesto que no! Lo único que quiero decir es que la fuerza del resentimiento, en eso que llaman modernidad, es ineludible. De tal suerte que toda reflexión que pretenda tener algo de efectividad no puede dejar de considerarlo como parte inapelable de nuestra formación. Lo que es muy distinto a pensar que siempre haya sido o tenga que ser así. ¡No! Y aquí, en lo referente a la imposibilidad de estar fuera de un proceso valorativo, retomo nuevamente a Nietzsche. ¡Sí!, considero que el resentimiento es el mal a erradicar del mundo, que su poder es el más seductor que ha existido, justamente porque no hay nada más cómodo que transferir toda la culpa sobre los otros.

La perspectiva nietzscheana del señorío no está hecha para to-

dos, implica una carga excesiva de responsabilidad. Y como los dioses ya no están presentes para asumir nuestras culpas, es normal que el resentimiento sea tan apetecible. Como ya dije, esto no quiere decir que tengamos que pactar con él, que tengamos que adoptar el gesto de imbecilidad diferida que caracteriza a las hordas de ciudadanos democráticos que atestan nuestras sociedades. Efectivamente, la carga es muy pesada —más bien el riesgo es muy grande—, pero eso es justo lo que sazona la vida. Nietzsche nos propone realizar una simple metamorfosis para salir del resentimiento y así poder afirmar la existencia: primero es menester ser un camello para poder cargar el fardo; inmediatamente después debemos metamorfosearnos en leones para así poder proferir el sonoro NO que desactiva la negación del resentido; por último, debemos transformarnos en niños, afirmando cada instante y disfrutando la violencia y el riesgo que ello implica.

El sacrificio continúa

La violencia resentida aparece como el último reducto de una sociedad incapaz de reconocer que tiene que sacrificar una parte de sí misma para que el orden prevalezca. El sacrificio, en cambio, concentra en un solo lugar toda la violencia con el propósito de erradicarla por un tiempo determinado. El mundo de los resentidos, es decir, el mundo moderno, si bien intenta ejecutar el acto que separa la violencia pura de la violencia impura —a través del concepto de justicia¹—, termina por perderse en un estado en el que la *indiferenciación* desata explosiones de ira por todos los rincones de la existencia. Esto es así en tanto la premisa básica del resentimiento radica en negar la violencia en nombre de la debilidad —o de la razón como la llaman ahora—. El discurso de los débiles

¹ Justicia que en el último de los casos es un remedo del *arché* divino: «Este «sentido del derecho», este «espíritu de justicia» está tan sólidamente arraigado en la mente de las gentes, que los más radicales de los revolucionarios actuales no se proponen nada más que sujetarnos a un nuevo «Derecho» tan sagrado como el antiguo: al derecho de la sociedad, al derecho de la humanidad, al derecho de todos, etc. El derecho de «todos» debe tener la preferencia sobre mi derecho». *Ibid.*, p. 227.

aboga por el exterminio de todo lo que no comulgue con la medianía reinante; su fin es aplastar cualquier *diferencia* que rompa la insulsa simetría de una supuesta convivencia racional y cívica; el objetivo es terminar con todas las manifestaciones de fuerza que amenacen con destruir la paz alcanzada por la gente civilizada. Sin embargo estos buenos propósitos no dejan de ser sólo la fachada. En realidad los débiles desean secretamente emular a aquellos que sí son fuertes, y aprovechan cualquier oportunidad para lograrlo; eso sí, siempre con su singular toque resentido. Ahora sí todos son susceptibles de ser pisoteados por todos, porque todos quieren ser los amos de todos. Este tipo de violencia, escondida bajo la máscara de la debilidad y que condena cualquier acto cometido sin justificación alguna —como los que realiza el sacrificio—, despliega a su vez un manto de agresión incontrolable a causa de que no cuenta con un orden diferencial, jerárquico, que apacigüe los anhelos resentidos de los hombres racionales y civilizados. Paradójicamente en las sociedades habitadas por este tipo de individuos, la expresión de la violencia impura está generalmente asociada a las instituciones que la combaten. De tal forma que a pesar de que el acento recae en censurar la falta, lo que realmente importa es que la violencia no deje de ejercerse sobre los múltiples transgresores, sean éstos inocentes o culpables. La víctima continúa siendo inmolada con la daga de la justicia incluso en el caso de que no se logre demostrar de manera contundente su culpabilidad.

Desde una óptica supuestamente civilizada, la víctima abatida en el altar representa la irrupción de una violencia injusta puesto que el asesinato no obedece a un acto delictivo anterior: la víctima sacrificada es inocente, como lo puede ser cualquier miembro de la comunidad; no hay justificación, los dioses así lo determinaron; en fin, no se cuestiona el acto... Sin embargo, la arbitrariedad divina evita que la comunidad entable una lucha intestina al interior de sí misma. Por otra parte, la misma óptica civilizada se niega a reconocer el imperio del resentimiento como la obra maestra de una sociedad que les hace creer a todos que tienen los mismos derechos, cuando en los hechos nunca es así. Los intereses y los juegos de poder están muy por encima de cualquier orden normativo. El choque entre lo que se dice y lo que realmente acontece genera una

contradicción insoluble que produce más y más violencia. Violencia que se va acumulando poco a poco en unos ciudadanos que no entienden cómo es que la desigualdad continúa reinando si supuestamente es indudable que todos somos iguales.

El resentimiento que nace a raíz de la disimilitud de atributos en los individuos es algo que ningún tipo de sociedad puede eludir: eterno compañero del género humano. Por lo menos la lógica del sacrificio desde un inicio deja en claro que no hay nada que hacer. Y eso tiene una enorme ventaja: al no insuflar falsas expectativas en los corazones de los hombres, el resentimiento se atenúa. La justicia civilizada, en cambio, si así lo decide cuenta con nuestra venía para hacernos pedazos en nombre de la razón, y no podemos quejarnos ya que nosotros así lo dispusimos desde el momento en que depositamos nuestro voto en las urnas. La presencia de los dioses ayuda a evitar que nos inculpemos a nosotros mismos. Una de sus grandes funciones, existan o no existan, es la de fungir como receptáculos de nuestras frustraciones, de esa forma tenemos a quién culpar, justo para poder purificarnos sin tener que descargar nuestro odio sobre una figura que sí respondería de manera violenta.

Cuando la razón humana usurpa el lugar de los dioses, la violencia se distribuye indistintamente entre todos los individuos. Al no contar con una entidad trascendente que cargue con la responsabilidad del mal que acecha sin descanso alguno, no queda otra opción que culpar a los otros de nuestros males mientras los otros nos culpan a nosotros de los suyos. Para que lo anterior no fuera así, todos los hombres tuvieran que ser ¿buenos?, sin tregua alguna, y, lo más difícil, tendrían que entenderse realmente entre sí, cosa que es imposible. En ese caso ni siquiera habría necesidad de sociedades como las que tenemos hoy día, el país de Jauja sería nuestra única realidad. Resumiendo, podemos decir que el sacrificio afirma la violencia para poder controlarla aunque sea por un tiempo determinado; mientras que los sistemas judiciales emanados de la civilización se afanan en negarla, provocando con ello que sus efectos se dispersen por toda la sociedad.¹

¹ Aquí no se pretende hacer la apología de algo llamado sistema sacrificial en detrimento del sistema judicial. Tampoco es la añoranza de tiempos mejores.

La violencia impura, el mal, ahora es la fuerza; pero irónicamente sólo con la sumatoria de todas las debilidades se puede generar precisamente la fuerza, o por lo menos su caricatura. Nietzsche es terminante al señalar la inversión de los valores como la encarnación de la violencia más cáustica que pueda existir: la violencia que se nutre de su propia impotencia. Es un tipo de rabia que al salir necesita descargarse sobre la nueva víctima, sobre todos y ninguno, ya que para ese momento todos son dobles de todos, no existe cualidad alguna que logre diferenciarlos. El mal, entonces, se perfila como el desdoblamiento fantasmagórico de los hombres sobre los hombres mismos. Estamos ante el reflejo invertido del sacrificio divino: ya no es más un dios quien se sacrifica a sí mismo, ahora es la suma de los *unos* (Heidegger) quienes arremeten contra todo el que les recuerde que la fuerza pura es fuerza creadora, fuerza que se afirma en la ebriedad de la expresión, no en la acrimonia de la impotencia.

Se niega la violencia en nombre de la razón, logrando así impulsarla a tal grado que no pueda ser controlada. Soy débil, por lo tanto condeno la violencia y todo aquel que no sea igual a mí será exterminado —decreta el resentido hombre moderno—. Este tipo de violencia, la violencia taimada de la razón moderna —preclaro vástago de la civilización—, es más virulenta que cualquier manifestación que la fuerza activa jamás podrá presentar, pues el señorío, en cambio, se planta impávido ante lo que venga.

La víctima sacrificial

La violencia que se expresa en el momento se agota en la expresión; la violencia que calla no tiene fin. Y lo mejor de todo es que a pesar de que la sociedad moderna tiene localizado el mal —todo aquel que no sea *razonable*—, y con él el *transfer* necesario para que las fuerzas que amenazan con destruirlo todo puedan ser periclitadas —lo que permitiría finalmente purificar la comunidad—, la pre-

Simplemente se trata de evidenciar algo que sigue presente a pesar de que nuestra miopía, provocada por una falsa evolución en los valores y en una ciega y mal entendida fe en la razón, nos lo impide ver. Lo que sí se pretende es señalar una serie de elementos que el sacrificio contempla y que el orden legal y civilizado no.

tensión de igualdad que pregona el discurso resentido provoca que dichas fuerzas se reviertan precisamente sobre la sociedad misma. Si algo ha demostrado Girard de manera contundente, con toda la estrechez y con todo el supersticioso candor científico que empanan sus textos, es que el fin de las diferencias dentro de las sociedades —lo que él llama *crisis sacrificial*— intensifica al máximo el despliegue de la violencia. La igualdad como la máxima sinecura de las sociedades democráticas —civilizadas, como se maneja últimamente—, en verdad es el principio del fin de cualquier pretensión de paz y de orden. La indiferenciación exagera el resentimiento. La igualdad hace creer a todos que no hay límites, que cualquiera tiene las mismas posibilidades en la realización de sus deseos, cuando la realidad en todo momento se encarga de embarrarles en sus rostros que eso jamás será así. El instante en que la igualdad sea alcanzada por la sociedad, será el instante en que el exterminio sea total. Afirmar la igualdad es afirmar la violencia que precisamente se pretende erradicar. En todo caso la violencia solamente puede ser frenada con la violencia sacrificial, cuando lo sagrado se realiza en la víctima; es decir, cuando “lo sagrado se concentra en la víctima, es eliminado en ella y de ella emana. En cualquier caso, se da muerte a lo sagrado porque aterroriza: su perenne contagio hace imposible la vida. La única posibilidad restante, la invención moderna: lo sagrado no se ve. O terrorífico o inadvertido. Pero el estado en que lo sagrado no se percibe como tal reproduce, a la inversa, la situación del terror originario. Algo difuso, omnipresente, que lleva a matar casi sin motivo, a ejecutar torturas feroces sobre uno mismo, sobre cualquiera”.¹

Uno mismo, cualquiera, semejanza asesina que borra la silueta de la víctima para dibujar una nueva, la del culpable. Ya no hay víctimas, sólo culpables. La víctima es inocente, se limita a representar la conexión de todo con todo, simboliza la sustitución que permite que el sacrificio se lleve a cabo al erigirse como la máxima diferencia. El culpable, en cambio, merece la punición de algo que no puede ser castigado. A eso se refiere Benjamin cuando habla de la

¹ Calasso, *La ruina...*, p. 158.

violencia divina en oposición a la violencia jurídica: "Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho. En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el espíritu de lo viviente".¹

El derecho crea la figura del culpable con el fin de castigarlo, y para lograrlo articula una cadena de venganzas que se fusiona con el resentimiento. Parar esto es casi imposible. Por lo menos la ley jamás lo ha conseguido. Siempre se necesita del sacrificio, de la inmolación del excedente para que el orden impere. No es castigando al culpable como se logra la seguridad. La única forma en que la violencia se suspende por unos momentos es sacrificando una víctima que simbolice a todos. No debemos perder de vista que lo sagrado es el espacio de la violencia. Sin el sacrificio este espacio se yuxtapone a todos los demás provocando que cualquier cosa sea susceptible de desencadenar una escalada de agresión incontrolable. El objeto sagrado, al concentrar en sí la violencia entera, permite que exista un lugar en el que ésta no se manifiesta. Al ignorarla, como dice Calasso, lo único que se consigue es que se mate sin motivo alguno, en la gratuidad pura.

La violencia funda y mantiene las instituciones, pero también acaba con ellas. Prescindir del sacrificio es renunciar a la esfera en donde la violencia está vedada. La condena moderna al sacrificio, como acto de barbarie generado por la ignorancia que sólo los pueblos incivilizados pueden cometer, ejemplifica, por el contrario, la ceguera de un tipo de sociedad que se perdió en la imbecilidad autorreferencial. Ni siquiera es necesario creer en los dioses para entender esto. Aun una mente limitada como la de Girard, es decir, una mente imbuida en el precepto moderno de la negación de la diferencia como alteridad radical, como verdadera presencia divi-

¹ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, México, Premio, 1982, pp. 44-45.

na, pudo comprender que sin la violencia no hay posibilidad alguna de institución de lo social.

El paroxismo de la violencia impura es la condición para que se dé la metamorfosis en violencia unánime, en violencia fundadora. La violencia de todos contra todos es el estado natural del ser. No obstante, dicho estado es transformado por el sacrificio al desviar la violencia recíproca hacia la víctima propiciatoria, hacia el lugar en donde la violencia funda la convivencia de todos con todos. El sacrificio acaba por erigirse como la primera institución de lo social: órgano regulador del resentimiento, instancia que funda la paz. Ésta es la gran intuición de Weber —a pesar de que a ciencia cierta no supiera realmente lo que estaba intuyendo—: *El monopolio legítimo de la violencia* es el sacrificio una vez que el sacrificio es ignorado. El problema radica en que el monopolio que detenta el Estado se sustenta únicamente en la venganza, dando lugar a la intensificación de la agresión. El sistema judicial —que en palabras de Girard es curativo y no preventivo, como sí lo sería el sacrificio— reposa en la sangre y en las osamentas de la venganza. Sin embargo se dice que la fuerza se aplica con tal contundencia que anula cualquier tipo de reacción. De ahí proviene supuestamente su carácter curativo. Lo que no se toma en cuenta es la eclosión de la violencia resentida, siempre nutriéndose de la espera que infla cada vez más una reacción que no logra salir inmediatamente, pero que en algún momento lo hará cargada de odio, dispuesta a burlar cualquier interdicho que intente frenarla.

Efectivamente la ley es devastadora en sus efectos, pero no es definitiva. Y no lo es puesto que olvida el papel de la víctima. Lo que Girard considera una función meramente preventiva, se perfila como la única opción del fin de la violencia. La venganza arrastra inevitablemente una reacción, no logra esquivar la personificación inmanente de la causa de la agresión, sabe que la reversión es ineludible. Lo preventivo del sacrificio es lo que salva del desastre a lo curativo de lo legal. La víctima sacrificada no es culpable; de hecho, mientras menos culpable mejor, así puede representar perfectamente a toda la comunidad. Se realiza la sustitución sólo si la víctima es susceptible de intercambiarse con todos. Su inocencia engloba la culpabilidad de cada uno de nosotros. Por eso, en el momento mis-

mo en que se pertenece a la comunidad se es culpable. Pero lo más importante es que el sacrificio rompe la cadena de la venganza: la inocencia de la víctima desarma el odio que se dirigen los hombres entre sí. Al castigar al culpable lo único que se consigue es continuar con la escalada vengativa. Al inmolarse a la víctima, en cambio, se desvía el odio hacia el lugar en el que no existe motivo alguno de protesta. La *causa* de la venganza se disuelve en la violencia que se abate sobre el chivo expiatorio. Esto es algo que el sistema judicial no puede hacer, sigue pensando en la culpa, en resarcir una falta que en todo caso es un pretexto para que la agresión se propague como un virus, permitiendo de esa forma que el contagio de la violencia quede inmune. Se retrasan sus efectos sólo para invitarla después a esperar el momento de abalanzarse sobre todos.

La indestructibilidad de la violencia

La violencia no puede ser destruida, y en caso de lograrlo, sería al precio de afirmarla sin restricción alguna. Lo que escapa a la mirada actual es su ubicuidad. Se cree que obedece a motivos precisos, a causas localizables, cosa que es absurda. En realidad se expresa sin motivo alguno, como la vida misma. La arbitrariedad de la violencia es contemplada por las visiones religiosas, y todas las técnicas rituales se abocan a tratar de dosificarla para que la vida pueda ser vivida. La perspectiva moderna emite juicios de condena, juicios que conducen al mundo, sin saberlo, a una explosión de agresión ilimitada que se infiltra hasta el más remoto recoveco de la existencia. Inclusive desde una valoración estrictamente pragmática, el sacrificio ejerce un control mayor sobre la violencia que el que los sistemas judiciales jamás podrán ejercer. Éstos no saben qué hacer con el excedente, con los estratos marginales: los delincuentes, los locos y todos aquellos que de alguna forma desafían el orden legal. Bataille, Camus y Foucault dirán que los interdictos están ahí para transgredirse. Fuera de la ley existe una vida que articula las relaciones de lo social. La violencia que se ejerce en las inmediateces del orden legal simplemente es negada y condenada, en todo caso combatida —provocando con ello su incremento—, pero jamás exorcizada. Imposible que sea de otro modo. No se puede negar lo inevitable.

Imposible evitar la violencia. El shivaísmo enuncia que nuestro mundo es un mundo asesino: el cuerpo del dios que se devora a sí mismo en una conflagración eterna. Para subsistir es necesario matar. Todo vive de la muerte de todo. *Comer y ser comido*, a eso se reduce la existencia. Éste es el mismo precepto que el mundo moderno postula en la figura de la producción. Tal vez ya no sea posible percibir el cuerpo de Shiva devorándose a sí mismo, pero ello no impide que constatemos que el más mínimo objeto producido es obra de un gasto violento de energía.

Energía, el último nombre metafísico que se le ha dado a lo divino para explicarnos el funcionamiento del cosmos. El universo no descansa más en substancia alguna, ahora estamos ante un frenético movimiento de energía que por momentos adopta la silueta de pequeñas partículas. En el inicio no había otra cosa que energía concentrada, diferencias térmicas que desencadenaron la gran explosión (*Big Bang*). El universo no es algo concreto. Para no errar demasiado en la imagen tendríamos que decir que el cosmos es movimiento, no otra cosa. Aunque es lo mismo que decir que la aceleración del movimiento al infinito es la quietud, la ausencia total de acción, la imagen petrificada del devenir. El fuego es quietud y actividad a un tiempo: la figura de la llama permanece imperturbable, pero en la inmovilidad se deja adivinar un movimiento perpetuo. La insubstancialidad del mundo, el perenne movimiento que articula los vacíos de los que está hecha la materia, se percibe nítidamente en la danza que da origen al cosmos. Alain Daniélou lo explica bellamente: "Según la cosmología hindú, el universo no tiene substancia. La materia, la vida, el pensamiento son sólo relaciones energéticas, ritmo, movimiento y atracción mutua. Se puede pues concebir el principio que da nacimiento a los mundos, a las distintas formas de ser, como un principio armónico y rítmico, simbolizado por el ritmo de los tambores, por los movimientos de la danza. Shiva, como principio creador, no profiere el mundo, danza. El tambor de Shiva, el *damaru*, en forma de reloj de arena, está hecho con dos cráneos humanos para recordar que la vida nace de la muerte".¹ Nosotros continuamos moviéndonos al ritmo asesino

¹ Alain Daniélou, *Shiva y Dionisos*, Barcelona, Kairos, 1987, pp. 283-284.

que emite el tambor de Shiva, sólo que el sentido de la danza se perdió en los márgenes del olvido. La vida es una eterna matanza donde todos son potencialmente víctimas sacrificiales. Negar esto es negar la existencia misma. El sacrificio se encuentra presente en los actos más insignificantes y elementales de la cotidianidad... Al respirar se realiza un proceso de combustión que recuerda perfectamente las hogueras del sacrificio... Los ácidos gástricos son identificados con el fuego en su función purificadora... En pocas palabras, portamos el sacrificio en todo momento. "En el *Anushâsana Parva del Mahâbhârata* (cap. 213), Shiva explica a su compañera: <No existe nadie en el mundo que no mate. Quien camina mata con sus pies innumerables insectos. Aun durmiendo pueden destruirse vidas. Todas las criaturas se matan entre sí... Nadie puede vivir sin matar... Sólo mueren los que están destinados a morir. Todo ser es matado por su Destino, la muerte llega sólo más tarde. Nadie escapa al Destino»".¹

Nadie puede vivir sin matar

Vivimos en un gran matadero, sólo que no queremos reconocerlo. Que esto sea así no es ni bueno ni malo, simplemente es. Lo curioso es que mientras más nos afanamos en negarlo menos podemos mitigarlo. *Nadie escapa al Destino*. Palabras que hoy suenan cargadas de superstición, pero que no dejan de plasmar su huella sin que podamos hacer nada al respecto. Se dice que el hombre ha conquistado su destino a base de un esfuerzo denodado por salir de la ignorancia en la que se encontraba al inicio de los tiempos, y que parte de esa ignorancia se plasmaba en la violencia que ejecutaba a través de rituales y de sacrificios. Todo indica que el hombre ha ido evolucionando hasta erradicar de su vida la violencia barbárica. ¡Por fin somos civilizados!

En verdad la violencia nunca había tenido la presencia y el poder que tiene en la actualidad. Y con esto no condeno nada, simplemente constato algo evidente. Ni siquiera se trata de la cantidad de violencia que soportamos hoy día, sino de la forma en la que ésta se

¹ *Ibid*, pp. 233-234.

apodera de todo. Cuando Shiva dice que *nadie puede vivir sin matar*, lo único que evidencia es una verdad que hoy se oculta en una pretendida buena voluntad que despliega una ignorancia homicida. A pesar de lo que comúnmente se piensa, la violencia ritual, se crea o no en los dioses, permite que se mate de manera controlada, que el asesinato no pase de ciertos límites. Mejor aún, el sacrificio afirma un tipo de violencia que evita el sufrimiento, que se identifica, paradójicamente, con la no-violencia. El sentido se centra en no herir..., la violencia simplemente es inevitable. “*Ahimsa*, la no violencia de Gandhi, se encontraba ya en los textos de los ritualistas de hace casi tres mil años. «No-herir» es su sentido literal, ya que proviene de la raíz *hims-*, «herir». «Como aquel que no hiere, *ahimsantah*, él divide los miembros»: estas palabras se referían a quien marcaba la carne del animal sacrificado, por lo tanto también al caballo. *Ahimsa* no significa abstenerse de la violencia, sino ejercer la violencia —que siempre está e involucra a todos— *de una cierta manera*, sin herir. Porque herir es más grave que matar. La violencia no es algo que pueda obviarse, porque forma parte del aliento de la vida. Pero la herida... La herida puede causarse de mil maneras distintas. Incluso puede no reconocerse como tal”.¹

Imposible no coexistir con la violencia

La función del rito² es recordar un acto que no debe ser olvidado. No se trata de ejecutar el acto opuesto al acto cometido; por el contrario, es menester repetir el acto homicida al infinito hasta que quede grabado en la conciencia; de la misma forma en que Nietzsche dice que la memoria debe forjarse con fuego. La repetición ritual busca algo todavía más profundo, algo que la mentalidad moderna desdeña como cosa sin importancia: que “la culpa no estaba tanto en haber cometido determinados actos, sino en haberlos realizado sin darse cuenta”.³ El rito no es efectivo hasta que no se transforma

¹ Calasso, *Ka*, p. 154.

² *ri-*, variante de *ar-* *ajustar, encajar*. Como suena en su etimología, la función del rito es hacer encajar nuevamente las partes desmembradas del dios para que así el mundo pueda preservarse.

³ Calasso, *Las bodas...*, 1994, p. 152.

en conocimiento. La repetición ritual ayuda a conjurar la violencia que aguarda incluso detrás del acto más insignificante. La culpa no habita en el acto, sino en la inadvertencia del acto realizado. La sombra asesina que planea sobre el mundo es implacable.

El sacrificio se sigue realizando, sólo que tratamos de ignorarlo.¹ Existe toda una exuberante proliferación de nombres que disimulan su presencia: *producción, experimento, accidente, revolución*, etc. Como explican Bataille, Girard, Calasso y Daniélou —por citar sólo algunos y sin dejar de señalar que lo hacen desde perspectivas distintas—, el sacrificio es indispensable para que la sociedad perviva.

El señorío y la presencia de la violencia es innegable, el problema radica en saber cómo lidiar con ella. La primera obviedad es que al tratar de negarla, ya sea combatiéndola o simplemente ignorándola, se intensifica. Aun el más despistado sociólogo sabe que sin violencia no hay posibilidad de convivencia. Esto se puede traducir en términos de lo que Durkheim llama *lo normal y lo patológico*. Todas las sociedades necesitan cierta dosis de *mal* para lograr el equilibrio deseado. “Lo normal es sencillamente que haya criminalidad, con tal de que ésta alcance y no pase en cada tipo social cierto nivel que acaso no sea imposible fijar de acuerdo con determinadas reglas”.² No olvidemos que aquellos que condenan la violencia son los primeros en ejercerla al menor pretexto. Pensemos en las llamadas políticas antidrogas o en el combate a la delincuencia:³ son jue-

¹ Ver, Luis Alberto Ayala Blanco, “Roberto Calasso y el sacrificio”, en *Metapolítica*, enero-marzo, de 1997, No. 1, UAP y Centro de Estudios de Política Comparada A.C.

² Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Orbis, 1982, pp. 92, 93.

¹²⁷ Parece que los políticos de hoy ni siquiera leen a Durkheim, de otra forma uno no se explica tal derroche de incompetencia. Pienso en las formas en las que se ataca al narcotráfico, la prostitución o la delincuencia en un país como el nuestro. Es sabido que son fenómenos inevitables —como explica Durkheim—, y que la única forma de controlarlos es tolerando sus efectos hasta ciertos límites; tratar de erradicarlos es imposible. Sin embargo se les declara la guerra y lo único que se consigue es agitar el avispero. Y si antes no pasaban de ciertos límites, ahora están por todas partes. Alain Daniélou ilustra esto con un evento que giró alrededor de la prostitución en la India: “Al margen de su papel religioso, que es

gos en los que las partes en conflicto intercambian papeles constantemente. No se sabe cuál de los dos bandos es el verdadero artífice de la violencia; es más, no se sabe si en realidad son cómplices de un juego que genera la ilusión de que los dirigentes de nuestra sociedad se desviven para que ésta salga adelante.

Durkheim explica con claridad diagnóstica que lo patológico no debe ser erradicado de la sociedad, ya que de hacerlo se caería en un estado de enfermedad mayor del que se pretende salir. El orden y la paz necesitan tener un enemigo para afirmar su identidad, de otra forma no habría diferencia entre el bien y el mal. No hace falta ser un genio ni tener información especialmente confidencial para saber que existen nexos entre las autoridades y los grupos que están fuera de la ley. Sin mencionar que muchas veces son las autoridades mismas las que financian y fundan dichos grupos en su afán por mantener la lógica del poder político. El tan mentado *Estado de derecho* ilustra esto de manera perfecta. Las sociedades llamadas democráticas apelan a un orden legal inquebrantable, aduciendo que el hombre sólo es verdaderamente libre bajo la égida de las leyes. No obstante, el apego a la ley se ve constantemente desmentido por razones de orden político. No olvidemos que el Estado de derecho requiere de expertos hermeneutas para consolidarse. Lo que implica que la ley es un simple lineamiento que se encuentra a merced no solamente de la interpretación de los jurisconsultos, sino sobre todo de los intereses de determinados individuos y de ciertos grupos. El ejercicio del poder político, sea en el régimen que sea, se

el de permitir al hombre experimentar el éxtasis erótico, la prostitución desempeña también un papel social esencial en la estabilidad de la familia. Los tratados de política como el *Artha Shastra* le atribuyen gran importancia y definen sus reglas. Cuando el gobierno Nehru quiso prohibir la prostitución en la India, una delegación de severos brahmanes se dirigió a Delhi para protestar y recordar que, según decían los textos sagrados: «En los países sin prostitutas, todos los hogares se convierten en burdeles». Como los miembros de otras asociaciones artesanales, los prostituidos de ambos sexos forman asociaciones muy organizadas. La corporación de la prostitución masculina, cuando se produjo la independencia de la India, ofreció su apoyo al gobierno del Congreso nacional. La institución de las bailarinas-prostitutas de los templos, que contaba a veces con miles, fue prohibida por el legislador inglés y provocó, entre otras cosas, un declive en las artes de la música y la danza muy vinculadas a esta institución”. Daniélou, *op. cit.*, pp. 304-305.

sustenta en eso. El imperio de la ley es una forma más de justificar una violencia que no se puede burlar. Aplicar la ley a secas es una quimera que hace caso omiso del manejo político, del laberinto que entraña la administración de la violencia de cada uno de los socios con todos los demás.

Sacrificio y representación política

En este contexto el sistema representativo es un trasunto desgastado del sacrificio, una de las tantas formas espurias en que hoy irrumpe. La representación política, como el lenguaje, asesina al objeto y pone en su lugar un significante. La idea es renunciar al propio poder en aras de consolidar uno que pertenezca a todos, es decir, delegar nuestra voluntad en una instancia común efectuando así la sustitución que hace posible la ejecución del sacrificio. La representación política es actualmente el ejemplo más claro de su fuerza. Precisamente en el momento en que se la intenta negar se presenta con distintos rostros.¹

Por ejemplo, lo más sorprendente del sacrificio electoral es su absoluta coincidencia con el sacrificio religioso en un punto decisivo: el consentimiento de la víctima en el momento mismo en que va a ser inmolada. Así como los distintos seres sacrificiales aceptan el golpe fatal, así las masas de ciudadanos se despojan de su poder al depositar su voto en las urnas. “¡Y con qué unción se degüellan en nombre de la ley, del pueblo soberano, de Dios, etc.!”² Sólo que visto de este modo el sentido del objeto sacrificial se invierte: por un lado la víctima sustituye y simboliza a toda la comunidad para que la violencia no se ensañe sobre ella; por el otro los ciudadanos se inmolan a sí mismos para crear un ente (el Estado) que los sustituya y los represente, y al hacerlo permiten que el gran *Leviatán* se convierta en el gran verdugo. La víctima en el altar merma la violencia impura al recibir y concentrar la agresión de todo el grupo. El Estado, en cambio, adopta el papel de sacrificador, de árbitro

¹ Ver, Luis Alberto Ayala Blanco y Citlali Marroquín, “Representación y Elecciones”, en *El poder frente a sí mismo*, México, Sexto Piso, 2003.

² Stirner, *El único...*, p. 259.

incuestionable de la violencia. En pocas palabras, termina por apropiarse el poder de todos.

¿Cómo entender la similitud y la diferencia de este proceso? A través de la secreta identidad entre la víctima y el oficiante. El juego secreto de la víctima radica en manifestar que cada uno de los participantes está presente en su cuerpo, por lo tanto en cualquier momento la sustitución se puede efectuar indistintamente sobre cada uno de ellos. En el caso de la representación política la reversión se da cuando el gobernante toma conciencia de que debe cargar con la responsabilidad de todos, pues de no hacerlo con éxito la sociedad se encarga de destronarlo. En ambos casos el sacrificio abarca el todo. Invariablemente se realiza la sustitución para que la violencia maligna se transforme en violencia benéfica. Sin embargo sólo el sacrificio lo consigue al afirmar tajantemente toda la violencia en la víctima, evitando así que se disperse por la sociedad. La representación política, por el contrario, se limita a disimular la violencia en el Estado, pero sólo la disimula porque en cualquier momento el famoso *Leviatán* puede disponer de la vida de cualquiera... *La razón de Estado* así lo determina.

El Estado es ahora el gran sacrificador, mientras que la sociedad asume el papel de la víctima. Como se puede contemplar en la portada de la edición original del *Leviatán* de Hobbes, el Estado es una creación de la sociedad cuya materia consiste en un conglomerado de pequeños hombrecillos: representa a todos los individuos, y cada acto que realiza lo hace en nombre de la sociedad entera. Oponerse al Estado es tanto como oponerse a uno mismo. Ésa es la trampa del sistema representativo. Pero también es la única manera de detener la violencia —aunque a la larga sea inevitable su explosión—, pues la función de la víctima en términos clásicos se ha difuminado. La secreta relación entre la víctima y la comunidad, sustentada en las correspondencias, permite que ésta se purifique de la agresión que amenaza con destruirlo todo. En la representación política dicha relación se abandona para establecer otra —transparente y no secreta— que impide que la sociedad se purifique a causa de que la identidad se encuentra a flor de piel, y por lo mismo la figura del otro (imagen del mal) pierde su carácter funcional. Actualmente la violencia es suspendida mediante el mecanismo de

la contención y la represión civilizada encarnada en el Estado. La gran diferencia con el sacrificio es que el Estado sí utiliza la fuerza bruta sin restricción alguna, sólo que disimulada en la ley, y es precisamente este disimulo lo que genera más y más resentimiento.

El Estado no logra resolver el problema de la violencia excedente, cosa que sí hace el sacrificio mediante el chivo expiatorio. La identidad de la víctima y el victimario debe ser secreta, ignorada por la mayoría para así establecer la necesaria diferencia ontológica entre el bien y el mal; de otro modo, como sucede en la igualdad democrática, la violencia es compartida y explotada por todos. No hay forma de deshacerse de la responsabilidad en un otro sin que todos sean cómplices, y como nadie está dispuesto a asumir su parte de culpa, comienza el intercambio interminable de acusaciones que desemboca en la lucha resentida de todos contra todos. En pocas palabras, el sacrificio se perpetúa ahí donde más se le ataca.

La lúcida obsesión de Girard

René Girard ve violencia en todo momento y en todo lugar; pero es una violencia alejada de lo divino, exclusivamente humana. Lleva al extremo la famosa premisa de Durkheim: *lo religioso es lo social*. La complejidad del mundo se reduce a una sola frase: violencia desacralizada. Él considera que la violencia es el origen de las formaciones sociales. Sintetizando al máximo: “El sacrificio es un acto social”.¹ Toda sociedad comienza con un primer linchamiento. La fórmula de lo social inicia con la violencia y acaba con la violencia. El sacrificio se realiza para conjurar los actos violentos que amenazan con aniquilar a la comunidad... El sacrificio, finalmente, es la fuerza que sostiene al mundo. Los dioses, los monstruos y los héroes que habitan los mitos, son simples fantasías que ocultan una única verdad: el paso de la violencia recíproca a la violencia fundadora mediante la figura del chivo expiatorio. Éste es el punto axial —si no es que el único— de todo el pensamiento de Girard.

Ahora bien, ¿cuál es la génesis de la violencia?, ¿por qué es necesariamente originaria? Girard jamás lo responde directamente, pero

¹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 49.

sí propone una posible explicación referida al análisis del deseo mimético. El deseo no es espontáneo, no existe una relación directa entre el sujeto que desea y el objeto deseado. Siempre es un tercero quien determina la dirección del deseo. Deseo eso porque otro lo deseó antes que yo. Así, todas las relaciones intersubjetivas se encuentran determinadas por esta triangulación. El problema comienza cuando la seducción del deseo propio por el deseo del otro entra en conflicto, creando una situación de rivalidad. "El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea.* Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo".¹ El deseo mimético desata la violencia recíproca. Nadie posee la capacidad de apropiársela. Los hombres entablan una lucha encarnizada entre sí que se propaga como la peste. Todos quieren lo mismo. Todos son el modelo de todos. La necesidad de imitar al otro se permuta en pulsión asesina. El objeto se disuelve en la idea del deseo, y éste a su vez se transforma en violencia. El hombre es un ser precario, necesita ver en el otro lo que debe desear; pero no lo hace por admiración, lo hace por envidia, invadido por el resentimiento que lo distingue. Podríamos decir que la sociedad es una urdimbre de deseos que luchan entre sí activados por una mimesis originaria. Y lo único que provocan es que se produzca una terrible indiferenciación en la articulación social. En este punto Girard adopta el planteamiento de Lévi-Strauss, donde la cultura se define por una clara diferenciación de los elementos que conforman la comunidad. La cultura, entonces, es una trama de oposiciones resguardada bajo el cobijo de la *diferencia*. Esta diferencia, esta cesura, tiene un nombre: *sacrificio*.

En el origen la violencia surge a partir del deseo mimético. La única forma de atenuarla es mediante otro acto violento presentado con el atuendo de lo ejemplar. Lo que se busca es concentrar

¹ *Ibid*, p. 152.

toda la violencia en un solo ser para así poder erradicarla. Lo que Girard llama "crisis sacrificial" es la pérdida de la diferencia que provoca que la violencia se propague como un contagio. Cuando no hay un orden diferencial que separe las esferas de acción de los deseos de todos los integrantes de la sociedad, se produce un estado de igualdad en el que el objeto que desea el otro se torna exponencialmente más apetecible. La igualdad es el principio del fin de toda sociedad. Por eso la democracia es totalmente disfuncional. Las relaciones entre iguales solamente pueden darse mediante un proceso iniciático. Sólo un pequeño grupo puede tratarse en términos de igualdad, y eso siempre con la conciencia de que el reconocimiento del otro como mi igual no excluye la manifestación de mi fuerza sobre él.

En la crisis sacrificial la violencia es indomable. La única solución es designar un *chivo expiatorio* y sacrificarlo. De esa forma la violencia que se encuentra dispersa por todas las grietas de lo social se desvía hacia un solo ser que después es expulsado, dejando el terreno propicio para la instauración de un nuevo orden diferencial. Es así como se ejecuta un acto violento ejemplar (sacrificio) que controla la dispersión de la violencia. Ahora bien, esto no sería posible sin un objeto de recambio: *el chivo expiatorio*. Sin él la sociedad estaría perdida; funge como sustituto de la sociedad misma. La venganza se instaura soberana, sólo que en vez de aplicarse sobre todos aquellos que de alguna forma generan la violencia, dirige su odio contra un ser arquetípicamente malo. En voz de Girard: "El antagonismo de cada cual contra cada cual es sustituido por la unión de todos contra uno. (...) Si la violencia uniforma a los hombres, si cada cual se convierte en el doble o en el «gemelo» de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales. Una sola víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, a todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. Para que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta en la convicción de todos contra uno solo, no hace falta nada o muy poco. (...) La firme creencia de todos no exige otra

comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón. (...) Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, *la víctima propiciatoria*. La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquiera comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del «chivo expiatorio». Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse”.¹

El orden sacrificial sigue presente aunque nosotros ya no lo veamos. Como bien señaló Foucault: los locos, los delincuentes, hoy día todos aquellos que no profesan la tara democrática, son los chivos expiatorios que necesita la sociedad moderna para arrojarles su odio. Y no se trata de una condena moral. Como muestra Girard, es indispensable para que la sociedad continúe funcionando. El terrible error de la modernidad radica en negar el poder purificador de la violencia sacrificial al mismo tiempo que continúa engañándose al pensar que realmente combate a los culpables —mediante la razón— del mal que aqueja a la sociedad. En las llamadas sociedades salvajes el chivo expiatorio termina metamorfoseándose en la cura, se convierte en un ente sagrado. La violencia, como si pasara por un proceso alquímico, cambia de estado: de violencia maligna a violencia benéfica. Justo porque el chivo expiatorio carga con toda la culpa, con la culpa de todos, es que después se transforma en un ser sagrado (el delincuente moderno simplemente carga con su culpa). La modernidad, al carecer de dioses, carece de los medios necesarios para soportar la violencia, cree que con declararla mala e irracional, en su característica ingenuidad autorreferencial, logrará exorcizarla.

¹ *Ibid*, pp. 87-88.

Roberto Calasso: Del sacrificio, junto con la sangre, manan las historias

El esquema girardiano, con todo lo eficaz que puede resultar, no deja de ser limitado, se le escapa el verdadero sentido del sacrificio. Lo interesante sería pensar que el sacrificio es realmente originario, divino. Y esto sólo lo podemos encontrar en el mito. “Del sacrificio, junto con la sangre, manan las historias”.¹ El primer linchamiento, que según Girard está encubierto por los mitos, en realidad es un asesinato, un suicidio, el suicidio de la propia divinidad. Los mitos son las historias de ese primer gesto que inmediatamente después se atomiza en todos los gestos que tejen la trama de la existencia. La presencia del mito presupone un corte en el continuo, en el vacío o silencio que inunda la realidad. La creación es una herida en el cuerpo de lo divino que proyecta una cascada de imágenes que van articulándose en forma de historias, de mitos que sirven de espejo a lo *irrepresentable*. El eterno secreto del origen radica en ocultar que el vacío lo desborda, que la nada sólo puede reconocerse como un otro. Ese otro es el mundo, nosotros, toda la pléyade de fenómenos que irradian las “aguas mentales”.

La divinidad, o la mente, o las aguas, o lo *irrepresentable*, se encontraba sola, ni siquiera sabía si existía o no —la existencia es algo muy difícil de constatar, nunca se está seguro de su presencia—, y al carecer de un referente que se le opusiera para saber que ella era eso y no lo otro, terminó por alimentar su deseo hasta que se hizo dos. No es que antes fuera uno: la existencia sólo puede atribuírsele a la creación, antes de ésta no es posible el ser, el origen simplemente no es, va más allá de la posibilidad más pura. No obstante deseó, y este deseo, que tampoco es algo y que sin embargo acompaña al silencio desde siempre, alberga en su seno la alteridad, *lo otro* que necesita al *sí mismo* para poder llegar a ser. Visto así, el sacrificio es el deseo. Por eso en el origen nos topamos con un suicidio, con un asesinato del cuál surge la vida. El deseo es anhelo de algo que no existe pero que se deja adivinar en su ausencia. De ahí que uno siempre sea el otro de sí mismo; pero sólo en el *sí mismo*

¹ Calasso, *Las bodas...*, p 27.

(*atman*) lo *otro* puede encontrarse. Este juego de encuentros y desencuentros es el sacrificio: representa *el tiempo* que produce la distancia entre el pensamiento y el acto, el intervalo que necesita la mismidad para ser dos, aunque el objetivo final radique en tratar de restablecer nuevamente el cuerpo desmembrado de lo divino. Se necesita de un *espacio* que también sea *tiempo* para que el mundo brote del abismo silente. La creación puede concebirse como una sutil concatenación de sonidos regulados por el ritmo, por el *metro* que articula a las palabras: “el ritmo constituye el fondo último del devenir del mundo”.¹ La herida que acompaña irremediabilmente al acto sacrificial es el residuo del vacío primordial, y está ahí para que nunca se olvide que la plenitud se perdió en dicho *acto*. El *plus* que la divinidad introduce con el gesto de la muerte (sacrificio), paradójicamente significa el punto de no retorno al lugar donde el vacío y el silencio se entrelazan en un nudo imperecedero. Así como el sonido es una punta que rasga el velo del silencio, de igual forma el acto es una daga que hiere el cuerpo del vacío, permitiendo que la plenitud que lo habita salga expulsada como una vibración que se va haciendo más y más densa hasta adoptar la forma de las palabras... un poco después, éstas comienzan a adquirir una enorme densidad que desemboca en un torrente de imágenes, de cosas, de objetos, hasta llegar al punto en que el mundo comienza a vibrar por sí mismo, pero sólo como reverberación del sonido que brota de la herida... que es la herida. Estas imágenes son el cuerpo desmembrado de un dios que se sacrifica para que el mundo exista. Los *Vedas* evocan a este dios con una pregunta: *Ka*. *Ka* es ¿quién?, el impersonal del cual brota todo, que es todo una vez que se dispersa en un mundo. *Ka* es el nombre secreto de Prajāpati, el dios que está antes del origen y después del fin: “Prajāpati era el único «auto-existente», *svayambhu*. Pero no por eso estaba menos inerte que cualquier recién nacido. No sabía, no tenía cualidades. Fue el primer ser divino hecho por sí mismo. No conocía los metros, al principio. Después sintió que una parte suya borbollaba. Vio un canto, y al cabo lo emitió. ¿Por dónde? Por la sutura del cráneo.

“Nacido del deseo de las aguas, Prajāpati engendró «todo esto»,

¹ Benn, *op.cit.*, p. 156.

idam sarvam, pero fue el único que no podía decir que tenía un padre ni siquiera una madre, aunque podía afirmar que tenía muchas madres, ya que las aguas son un irreductible plural femenino. Esas aguas eran también sus hijas, como si desde un principio se hubiera querido dejar en claro que en toda relación esencial el engendramiento es recíproco.

“La mente: un flujo sin barreras, atravesado por llamas que se pierden. Había que trazar un cerco, un marco, un *templum*. «Poner orden», se decía Prajāpati. Pero todo oscilaba. «Hace falta un fondo estable, *pratistha*», agregó. «De otro modo mis hijos no serán más que estúpidos errantes. Si nada permanece igual, ¿cómo harán para calcular? ¿Cómo harán para ver las equivalencias? Mientras pensaba en esto, permanecía tendido sobre una hoja de loto, delicada, sutil, impulsada por el viento, que era él mismo. Reflexionaba: «Las aguas son el fundamento de todo, pero las aguas también son la doctrina, los Veda. Demasiado difíciles. ¿Quién, de entre los que nacen podrá comprenderlas? Hay que cubrir al menos una parte de las aguas. Hace falta la tierra».¹

La acción es una herida infringida a la quietud que precede a todo evento. Prajāpati sabía que sólo mermando el exceso que reposa en el vacío, allí donde la existencia es un grano de arena, era posible que el mundo se manifestara. Y ese acto se realiza exclusivamente para después tratar de recuperar la quietud perdida. El sacrificio es un juego en el que se pasa de una alucinación que es la realidad, a una verdad que es nada... *la nada*.

Prajāpati desea, y en su deseo se encuentra escondido el enemigo, la muerte. Todo tiene un fin, incluso los dioses. “¡También los dioses se descomponen!”² Prajāpati, como todo, tiene un fin, lejano, pero que en algún momento llegará. Mas el fin siempre es el principio de un nuevo ciclo —o del mismo contado de manera distinta—. El exceso no puede ser digerido sin antes enmarcarlo en algo tangible, en la forma. La muerte es la promesa de que en algún momento lo creado se reincorporará a las aguas que son el exceso. Por eso Prajāpati sabe que su cuerpo debe despedazarse para des-

¹ Calasso, *Ka*, pp. 30-31.

² Roberto Calasso, *El loco impuro*, México, Sexto Piso, 2003, p. 88.

pués reunirlos y articularlos nuevamente. Parece una empresa ociosa, tanto como la vida misma, pero sin ella, ésta sería una historia jamás contada. El sacrificio es la obra que debe llevarse a cabo con sumo cuidado para restablecer el todo. Lo irónico es que para que el mundo exista es necesario renunciar precisamente al todo. Aunque también es cierto, por otro lado, que sólo tratando de recuperar la plenitud perdida el mundo puede continuar. Para decirlo con las palabras de Coomaraswamy: “¿Y qué es lo esencial del sacrificio? En primer lugar, dividir, y, en segundo lugar, reunir. Lo que es Uno se convierte o es convertido en muchos, y lo que es muchos se vuelve a convertir, o es reunido de nuevo, en Uno”.¹

Cuando Prajāpati crea «todo esto» (*idam sarvam*), la muerte se infiltra inevitablemente. El deseo de que exista algo más que la colosal mismidad no es otra cosa que el rostro de la muerte. Para que la existencia acontezca, algo debe fenecer. Pero si la muerte reina sobre todo, ¿cómo hacer para debilitar su fuerza? No se puede derrotar a la muerte, hacerlo sería afirmarla de manera definitiva. Lo que sí se puede es demorar sus efectos. Prajāpati engendró a Mrtyu (Muerte) junto con «todo esto». La muerte es el precio que hay que pagar para que la vida sea. Sin embargo Prajāpati encontró una forma de vencerla por tiempo indefinido: comenzó a establecer relaciones mentales entre las distintas cosas. “«Esto se parece a aquello, esto corresponde a aquello, esto equivale a aquello, esto es aquello»”.² Descubrió las equivalencias, las *sampad*, “lo que cae conjuntamente”. Así, fue tejiendo una red imperceptible que iba abarcando y anudando una cosa con otra hasta recorrer el mundo entero. Detrás de cada objeto hay un número que permite reconocer las múltiples correspondencias de todas las cosas. Si todo surge de la mente, sólo la mente es capaz de preservarlo. Tal vez Mrtyu acabe con Prajāpati, pero las equivalencias se mantendrán intactas. No se puede matar algo tan insustancial como una relación mental. El sacrificio es este relacionar todo con todo. De alguna forma basta con recordar las “aguas mentales”, el origen indivisible del cual

¹ Ananda Kentish Coomaraswamy, *El Vedanta y la tradición occidental*, Madrid, Siruela, 2001, p. 165.

² Calasso, *Ka*, p. 34.

surge todo, para que el sacrificio se lleve a cabo. La física actual llegó a la misma visión. El edificio conceptual que despliega para explicar la estructura y el orden del universo consiste en una cadena de relaciones mentales sustentada en una serie de imágenes que refieren la íntima interconexión de todo con todo.

Una vez que lo discontinuo irrumpe es necesario realizar el sacrificio para retornar, aunque sea de manera simulada, al continuo. Por eso la mente es el primer lugar en donde el sacrificio acontece. Incluso el más insignificante intento cognoscitivo implica un sacrificio, un distinguir para ulteriormente relacionar aquello que aparece ensimismado en su mismidad, pero que en verdad participa de un hilo de luz (el pensamiento) que regresa a su lugar de origen, las “aguas mentales”. A tal grado que los Brahmanes llegaron al extremo de pensar que “el mal es inexactitud”.¹³ La función del rito consiste en facilitar la recomposición del cuerpo desmembrado de Prajāpati; aunque eso es algo que jamás se logra del todo. Éste es el verdadero secreto del sacrificio: siempre queda una pequeña parte, diminutas porciones del cuerpo del dios, imposibles de recuperar. Invariablemente el residuo representa la evidencia de que el todo no puede ser reconstruido en su plenitud. El exceso generalmente se esconde en lo más pequeño; por eso es tan difícil identificarlo; por eso el sacrificio emprende una obra que siempre quedará inacabada: “Hay un momento en que se esparce arena sobre el altar. ¿Por qué esa arena? Es la parte de Prajāpati que se ha perdido. Una parte innumerable, enorme. ¿Quién podría contarla? Cuando Prajāpati quedó desarticulado, la parte más grande de él se perdió. Y «Prajāpati es el entero *brahman*», dicen los textos. Ese polvo que es habitante exclusivo de los cielos nos recuerda cuánto se ha perdido”.²

Una vez que el acto y la creación acontecen, nada puede ser como antes. El sacrificio lo logra de manera simulada. En realidad va articulando, estableciendo relaciones en forma de ladrillos alrededor de la piedra del sacrificio —que es la única parte que queda del cuerpo de Prajāpati—³ hasta que la construcción es completa-

¹ *Ibid.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 43.

³ En la etimología sánscrita, ladrillo, *citi*, quiere decir “pensamiento intenso”. *Ibid.*, p. 52.

da, pero sólo para saber que inevitablemente falta algo o sobra algo. Este círculo vicioso es la condición para que lo manifiesto tenga lugar. En cualquier restauración queda una grieta que nos recuerda que la plenitud es irrecuperable; si bien es cierto que sin esa grieta la acción del sacrificio no sería posible, y por lo tanto la creación tampoco: “Esto es lo que sucedió: Prajāpati miraba, deseaba, en el vacío. Su ojo izquierdo comenzó a hincharse (*āsvayat*). Su ojo izquierdo cayó al suelo. Prajāpati miró su ojo hinchado, separado de él, caído en el polvo, y vio que era el caballo (*āsva*). Pensó entonces que, ante todo, debía volver a completarse, recuperar el ojo. En ese momento vio el sacrificio, vio al caballo blanco con manchas negras que pasaba, con las crines al viento. Supo que lo mataría, que heriría la carne del caballo en su flanco izquierdo para que su ojo izquierdo volviera a su órbita, al lugar donde estaba al principio. Aunque quedaría el rastro casi imperceptible de una sutura. Esa cicatriz sería la señal del sacrificio, de la vida que pasa”.¹ Esta evocación del vacío plasmada a guisa de herida es el tiempo y el espacio necesarios para que el acto y el pensamiento no se confundan. Pensar el sacrificio como un simulacro es recuperar el ejercicio mental que implica que algo exista. Cuando los brahmanes concluyeron que el mal es inexactitud creyeron que si tenían el suficiente cuidado la vida vencería a la muerte. Lo mismo pasa con el pensamiento moderno al pretender dominar la vida y la naturaleza mediante la ciencia y la técnica. Pero la vida no es otra cosa que el residuo de algo que es puro exceso y que difícilmente puede ser colmado de otra forma que no sea más allá de toda creación. Es decir, el sacrificio restaura periódicamente el mundo, o por lo menos ésa es la intención; aunque también es cierto que este acto de reconstrucción sólo virtualmente logra abarcar el todo, y ni siquiera virtualmente pues la porción del exceso que logra cubrir es diminuta: “Nosotros somos los cultores de lo distinto y de lo articulado, pero el infinito pesa sobre nuestros huesos. Debemos circunscribirlo, como nuestra piel circunscribe un tejido de materia en la que nos perderemos y que también encierra en sí la muerte. Y sin embargo, no hay otra manera de vivir. No somos tan ingenuos como para

¹ *Ibid.*, p. 134.

pensar que nuestra construcción sea firme. No existe nada más sutil ni más frágil que el sacrificio y su sede”.¹

Prajāpati se queja de que sus hijos no saben cómo reconstruir su cuerpo de manera perfecta, unas veces falta algo y otras sobra algo, pero nunca logran subsanar el vacío o reincorporar el residuo. Él sabe que es imposible lograrlo, pero también sabe que eso es algo que no puede ser revelado; de hacerlo el sacrificio dejaría de llevarse a cabo y con ello su deseo por salir de la mismidad se vendría abajo. El sacrificio es el acto que se necesita dentro del orden del simulacro para que el simulacro que es la vida se conserve.

Calasso, en *La literatura y los dioses*, explica cómo el *metro*, la forma, es decir, cualquier fenómeno, surge del continuo del sonido, de una vibración cuyo rostro es la palabra (Vac), el primer ser que Prajāpati emitió. La mente es el continuo, la desmesura que irradia una fuerza incontrolable. Su doble es la palabra, el límite que la mente necesita para poder manifestarse. La una sin la otra no sería nada y viceversa. El metro es el corte que introduce lo discontinuo, aquello que hace posible el nombrar. Después el metro será el vehículo para tratar de recuperar el continuo que se fragmentó en la creación. “El metro es el yugo de la palabra”.² Pero antes de la palabra hay otra cosa, aquello de lo que están hechas todas las cosas, *las sílabas (aksara)*, lo indestructible, el etéreo poder del sonido. Los dioses están hechos de sílabas, son himnos que se repiten y que resuenan en nuestras mentes. Calasso muestra las múltiples formas en que los dioses siguen entre nosotros a través de la literatura. Pero no tomemos esta premisa como una referencia a la bella inexistencia de esos seres inasibles. Si los dioses habitan la literatura es porque continúan recorriendo el mundo. La literatura es el mundo, con todo lo metafórico y no metafórico que esto pueda entrañar.

Para los videntes védicos las sílabas son la *prima materia* de todo, el fundamento inquebrantable de cualquier manifestación. La sílaba se define como aquello que “no fluye” pero sin lo cual el mundo se anquilosaría en su eterno fluir: “«Lo no fluyente que fluye», *ksaraty*

¹ *Ibid*, p. 43.

² Roberto Calasso, *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 143.

aksaram: sobre estas dos palabras converge el enigma, como si de algo que no fluye dependiera toda la fluidez de la vida. La sílaba es el punto de encuentro entre la pura vibración y la forma, el metro”.¹

El sacrificio es una ceremonia que evoca el primer momento en que lo discontinuo emerge. Los oficiantes recitan las palabras sagradas que deben articular nuevamente el continuo. Por eso es tan importante la forma, el ritmo y la entonación en que se profieren las sílabas agrupadas en palabras y en metros. Lo que se busca es extender el continuo para que el cuerpo de Prajāpati sea restablecido; de no hacerlo —o si se hace mal— el mundo quedaría disperso en una infinidad de partículas inconexas y la vida no podría ser vivida. El sacrificio es un extender hasta formar algo conectado, ininterrumpido. De esa manera se obliteran los puntos por los que la muerte podría entrar. No obstante, la muerte es el zócalo sobre el que descansa el continuo que el sacrificio intenta imponer. Sin ella el sacrificio no sería posible y en consecuencia la vida tampoco. Si Prajāpati jamás pudo explicarle a sus hijos por qué había engendrado a Muerte junto con «todo esto», fue porque «todo esto» se alimenta de la muerte. Cómo explicar que la vida, con todo lo serio que alberga, no pasa de ser un divertimento, un destello de algo que se pierde en el abismo de lo innominado. Nadie soportaría saber que algo tan grave como la existencia no responde a ningún tipo de necesidad; que se limita a ser el deseo que un dios tiene de ver su imagen reflejada... Nada más.

¹ *Ibid*, p. 152.

Esta página dejada en blanco al propósito.

PODER

*Toda «política» se reduce a
esto: quien tiene la fuerza,
o se supone que la tiene,
puede hacer lo que quiera.*

Paul Valéry

Poder y metamorfosis

El poder es la sombra que desde siempre acompaña al hombre en su perenne recorrido por el tejido de los simulacros, de las imágenes, del mito que es el mundo, de los objetos que se desvanecen en el *logos* a pesar de que están ahí y siempre lo estarán. El poder es el residuo, el vacío que apura la acción, acción que evoca el origen del sacrificio. La imagen surge en el momento en que *lo que* subyace y antecede a cualquier manifestación... desea. ¿Qué es lo que desea? Lo otro de sí mismo, y lo otro de sí mismo es siempre una imagen. Otro en tanto que imagen de *sí mismo*. Es un juego donde la *alteridad* y la *identidad* se articulan siguiendo la sombra de la acción: el poder. Como dice Calasso, *del sacrificio, junto con la sangre, manan las historias*. El poder es esa *nada* que separa la vida de la muerte. El acto del oficiante deja salir la vida a borbotones en forma de sangre para ofrendarla al origen de la imagen. El poder es concebible sólo como relación de simulacros, como acto de muerte que produce vida. Por eso representa el vacío que se abre en el sacrificio, cuando el dios se mata para poder ser otro. Poder ser otro es el recorrido del *poder*, sea en su versión creadora (metamorfosis, arte, aun afirmación de la propia existencia), o sea en su faceta servil, impotente, que se apropia la faz de todos y los hace coincidir con ella (lo que comúnmente se entiende por poder político).

Poder es capacidad... capacidad de hacer o de no hacer, relación de fuerzas que se cristalizan en el acto. El acto es prácticamente un milagro, último enigma arrojado a la mente moderna, aunque también es cierto que es el suelo sobre el cual ésta reposa. Fuera de la referencia a una supuesta motivación de orden psicológico, la acción no es explicable si no es en el ámbito sagrado de la gratuidad o en la gratuidad de lo sagrado. Epicuro y Lucrecio lo refieren al *clinamen*, al momento en que un átomo, sin motivo alguno, decide desviarse para colapsarse con otros átomos y así dar inicio a la creación. Pero la razón del porqué del ligero desvío siempre será un enigma. De ahí que la pregunta por el ser, es decir ¿por qué el ser y no más bien el no-ser?, sea una pregunta inane. El ser y el no-ser se limitan a ser precisamente expresiones de lo *irrepresentable*, incluso ellos imágenes que responden a una voluntad que los coacciona a expresarse.

El poder antecede al ser. Esto se entiende en el momento que comprendemos que no es algo concreto, en el momento que sabemos que únicamente en el laberinto de su ejercicio encuentra su posibilidad. El poder es una nada que modifica todo: es la capacidad que tiene lo *irrepresentable* de ser otro, y en ese otro va cifrada la existencia toda del cosmos. Foucault y Clastres dirán que no existe hasta que se ejerce; y su ejercicio es la fuerza que hace posible que lo *uno* se adecue consigo mismo como un *otro*. El poder político es el más claro ejemplo de esto, sólo que en su versión paralizadora, ahí donde el hombre decide ejercer su señorío de manera diferida. Cualquier tipo de representación política implica una forma de ser otro y de hacer cosas como si fuésemos otros, a la vez que es dejar que el otro (el Estado) haga cosas en nombre de uno; pero siempre es capacidad de presentarse como otra cosa, porque el *sí mismo* solamente se reconoce en el esplendor del poderío, en la capacidad de recorrer sus posibilidades, incluida su impotencia. No obstante, en sentido estricto, el poder es la capacidad que tiene el hombre para jugar con las imágenes que tejen el orden de lo real, e incluso para jugar con el orden de su propia *ipseidad*. Cuando se habla de él, generalmente se le asocia con la primera acepción, pero es esta última la que debe anteceder a cualquier otra.

El poder como capacidad y como fuerza remite a la metamorfosis, al movimiento perpetuo que acontece en el orden de los fenóme-

nos. El hombre también es una imagen, un conglomerado de simulacros que se anudan de tal forma que el resultado final, el individuo, posee la destreza de reconocerse en los múltiples otros que lo conforman. *Poder* es ejercicio de una fuerza que modifica la imagen que de alguna forma ya se petrificó. El arte implica un espacio en el que el dominio sobre la materia es fulminante: fulminante puesto que la fuerza que se imprime genera una escalada de simulacros que se suceden o se superponen generando la silueta de ciertas identidades. *El poder*, entonces, es el arte de los simulacros, metamorfosis de aquello que por un momento parece que se detiene en la unidad, pero sólo para continuar su juego de posiciones y superposiciones en el espacio de los distintos reflejos que tejen y articulan, precisamente, su identidad. Por eso es un simple ejercicio, recuerdo del primer acto, el acto en que la imagen surge de la herida que la divinidad se infringe a sí misma. Y si la referencia mítica al poder no es suficiente, basta pensarlo como la muerte perpetua que acontece en todo aquel que lo ejerce como despliegue y cristalización de su deseo: cada vez que realizamos un deseo morimos para renacer como alguien más, como alguien justamente más poderoso. Este aspecto sacrificial generalmente es velado.

El deseo evoca ese objeto que se deja adivinar pero que nunca está ahí. En el momento en que emerge es porque ya se efectuó una manifestación de fuerza que destruyó algo para que su nuevo rostro apareciese. El nuevo rostro es una imagen que el poderoso porta en su nuevo ascenso deseante. Ahora sí podemos ver cómo el poder es esa nada que produce (producir en su acepción de sacar a la luz) una imagen que se insinúa pero que no se presenta hasta que la fuerza expresada ejecuta el acto sacrificial que finalmente la hace visible. Dicho con otras palabras, el poder no es una entidad que secuestre los corazones de los individuos para hacer el mal, y así obligar a todos a que se sometan al dominio de aquellos que se dice son la autoridad; por el contrario, se inscribe en el ámbito activo de la afirmación de la fuerza que necesariamente asesina el orden existente para pasar a otro distinto. Lo que no quiere decir que el objetivo deba ser un cambio en sí por el simple hecho de cambiar, sino que aun para lograr mantener un orden existente, donde parezca que el rostro continúa siendo el mismo, es necesario matar un pe-

dazo de la realidad, cambiar constantemente la imagen para que simule que permanece igual. Un hombre poderoso se caracteriza por la capacidad que tiene de aparecer como alguien provisto de múltiples recursos, no sólo de uno. Atascarse en una sola imagen es pactar con la impotencia. Para evitarlo debe estar dispuesto a morir constantemente, a sacrificar su identidad en función del deseo que impulsa su existencia. Éste es el sentido que prevalece al comprender el poder en su acepción etimológica, como capacidad. Incluso la posibilidad de permanecer idéntico a sí mismo depende de este delirante juego con los simulacros que conforman nuestra identidad.

Mito y poder

El poder como capacidad nos arroja de lleno al espacio del mito, de los gestos que los dioses ejecutan *ab origine*, en el sueño de los tiempos, para que los hombres puedan saber cómo actuar en situaciones análogas. Y si a esto agregamos que la física moderna llegó a la conclusión de que el mundo es una imagen que refleja *lo irrepresentable*, pues entonces el mito se instaura como fundamento de todo poder. El proceso es más o menos el siguiente: el mundo es un tejido de simulacros, de imágenes, de mitos, que vistos desde la óptica del propio simulacro se corresponden con los gestos que el hombre realiza en el mundo. El orden de los simulacros es metamorfosis pura, como bien lo explica la física cuántica y como lo ha explicado desde siempre la mitología. Sin embargo los mitos mismos cuentan cómo la metamorfosis, en sentido pleno, hace mucho decidió presentar su aspecto petrificado, es decir, los objetos se fueron fijando en la superficie pero no sin antes dejar un residuo que nos permite rastrear su movimiento: los gestos. Los gestos son la imagen exteriorizada, hecha acción, que los hombres extraen de las imágenes y de las gestas de dioses y de héroes.¹ De ahí que emular los actos de los dioses relatados en los mitos sea al mis-

¹ Aunque tampoco debemos olvidar que todo surge de un simple gesto: *Prajāpati* desprendiéndose de una parte de sí mismo; *Dioniso* viéndose en el espejo; el gesto del *átomo* desviándose de su trayectoria original.

mo tiempo imitar la metamorfosis primigenia. Ésta, finalmente, representa el orden del universo, y por ello sólo cuando los hombres conocen los gestos que articularon y articulan el mundo, pueden ser poderosos. Para decirlo de manera pedestre, alguien poderoso sabe lo que se hizo en otros tiempos, y si no cree en dioses, generalmente cree en personajes extraordinarios sacados de la Historia —*ese mito clasemediero en donde los dioses son ignorados*— que le van dictando el camino a seguir. Si Zeus se transformó en un león, luego en una oca, y finalmente en un toro para seducir a una mujer mortal, el seductor actual sabe que debe representar varios papeles antes de obtener los favores de la mujer amada. Kierkegaard, en *El diario de un seductor*, nos proporciona el máximo manual de poder que podamos concebir. El seductor —en este caso el hombre poderoso— es un artífice de la imagen adecuada; es un estratega que va articulando una escenificación de gestos cuya representación envuelve con su velo al objeto deseado. El caso del seductor kierkegaardiano es paradigmático ya que el objeto de su deseo es el simulacro por excelencia: la mujer. Pero esto no difiere mucho de lo que Maquiavelo nos dice cuando, al final del *Príncipe*, aconseja que la única forma efectiva de abordar la *Fortuna* es emulando el modo en que nos acercáramos a una mujer para conquistarla, ya que aquélla es voluble y escurridiza como ésta.

No hay nada más voluble y escurridizo que el mundo, justo porque es una tela de simulacros, de expresiones de lo *irrepresentable*. Por eso los gestos que imitamos de seres que poseen autoridad ante nuestros ojos se perfilan como definitivos en nuestro deseo por “hacer de nuestro querer poder”.¹ Insisto, el mundo es una tela de simulacros, y en esa tela el hombre juega el papel de un simulacro más pero con una característica que lo hace un ser muy peculiar: su capacidad para tejer y destejer ciertos aspectos de lo que se le presenta como realidad (eso sí, siempre y cuando sepa reconocer el carácter evanescente de su propia existencia y de todo lo que le rodea). Una vez reconocido esto, puede comenzar a desentrañar las imágenes que se le aparecen con carácter definitivo para su ulterior reacomodo.

¹ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1981, p. 78.

Ahora bien, que el hombre sea capaz de modificar el mundo, o simplemente de incidir en ciertos aspectos de él, implica que sabe jugar con el orden de los simulacros, y eso no es otra cosa que reconocer la independencia del poder con respecto a una voluntad autónoma empeñada en subyugar la realidad. Cuando el hombre decide hacer de su querer poder, debe conocer de antemano el orden de lo que aparece, y ese orden no es otro que el ámbito del mito.

El mito y su delirante juego de formas: formas que emergen *in illo tempore* y que se repiten una y otra vez, envueltas en variantes que dibujan distintos rostros del mundo. Así, podemos ver cómo el mismo gesto se repite a lo largo de las eras adoptando distintas fisonomías: Alejandro Magno, Napoleón, toda la pléyade de césares romanos (versión aristocrática), o Hitler y hoy día Bush (versión resentida), todos responden a un único gesto, el gesto de conquista, y éste se corresponde con las imágenes míticas que anteceden a toda acción. Detrás se encuentra Crono castrando a Urano; Zeus sometiendo a Crono; o a los aqueos batiéndose con los troyanos en un juego divino para que los héroes expresen el máximo bien que pueden poseer: su virtud (*areté*), o lo que es lo mismo, su fuerza y su poder.

La mal entendida racionalidad del poder como relación medios/fines, surge sólo después de que el hombre poderoso contempla la imagen de la conquista en su mente y en su corazón. Evidentemente esto no es enteramente así. En nuestro tiempo el recurso mítico sólo es efectivo para los que saben que las historias divinas se corresponden con las historias humanas; mejor aún, que éstas son el reflejo de aquéllas. Lo que quiere decir que son muy pocos los que tienen la posibilidad de ser realmente poderosos, ya que la tara ilustrada y pseudoracional que impera en nuestros días oblitera las vías de acceso a ese saber. Sin embargo la imagen sigue imponiéndose a pesar de que la razón nos ha enseñado a desconfiar de ella. Sólo que ahora los hombres imitan y siguen las imágenes de ciertos conceptos que están de moda, o de ciertos héroes ¿reales? cuyo ejemplo hay que seguir. Ahora ya no son Apolo, ni Heracles, ni la guerra de Troya, ni la guerra familiar del *Bhagavad-Gita* quienes imponen la pauta o el saber para la acción; ahora es el Ché, Gandhi, Rigoberta Menchú, la democracia, el bien común, los derechos humanos, etc.,

los que habitan las cabezas modernas. Si fuésemos congruentes con nuestro deseo por desmitificar todo en nombre de la razón, no habría cabida para todo esto. Veríamos que los héroes modernos arriba mencionados participan del asco y de la miseria humana. Papini lo muestra a través de los ojos de *Gog*, ese alado aventurero del alma. Pero ¿en verdad a quién le interesa saber si nuestros héroes son seres mediocres y plagados de defectos? El Ché real no es el que se erige como personaje a imitar, es el Ché mítico el que prevalece en los libros de historia y en el recuerdo de los modernos.

Transferencia

Ernest Becker señala la relación ineludible entre transferencia y poder. El hombre necesita depositar su poder y sus deseos en alguien o algo más que sí cumplan con los requisitos heroicos que él en cambio no logra cubrir. La necesidad de sentirse un ente valioso en un mundo que lo rebasa en todos los sentidos, es satisfecha al participar del poderío y del arrojo de ciertos personajes. El problema radica en que aquel sobre el que hace la transferencia es un hombre falible, débil y envidioso como él, siendo sus propios ojos los que lo hacen extraordinario. Por eso Becker propone que la transferencia se haga sobre algún Dios, justo porque —ya sea que exista o que no exista— cumple con el requisito de eclipsar el terror que el hombre siente ante el mundo; mientras que si se hace sobre otro hombre, lo único que se consigue es acabar en un estado servil que curiosamente nos parecerá preferible a asumir la responsabilidad de cargar con nuestro propio ser.

Entonces podemos ver la forma en que la necesidad que aguija a los hombres por depender de seres que aparentan una fuerza y un poder extraordinario es mucho más fuerte en la era de la razón que en la era mítica. En el mundo regido por los dioses cabía la posibilidad de entablar una lucha en contra de ellos, y a pesar de ser una empresa perdida, por lo menos en la batalla el hombre podía afirmar, aunque fuera un poco, la autonomía que tanto pregona el pensamiento desmitificador. Desde la perspectiva del individuo dueño de sí mismo, es decir, racional, el hombre sigue dependiendo de entes que lo trascienden pero que a la vez son creaciones

suyas, por lo que combatir las es tanto como combatir a sí mismo. Seguimos aferrados a esas grandes mayúsculas (*Sociedad, Estado, Derechos Humanos, Equidad, etc.*) —como dicen Stirner y Calasso— que nos subyugan pero que a su vez carecen del halo realmente extraordinario que en cambio sí poseían los dioses. Ahora pedimos desesperadamente que unos pequeños hombrecillos llamados demócratas se encarguen de nuestras vidas... En fin, la necesidad de creer en personajes míticos es algo que sigue presente, sólo que de manera adulterada. No existe animal más idólatra que el hombre moderno. A pesar de vivir aferrado a la imagen de su mayoría de edad, pide a gritos que lo exoneren de toda responsabilidad, pero sobre todo de la responsabilidad de cargar consigo mismo.

¿Democracia?

La nueva imagen que el hombre idolatra, la democracia, asume el papel que antaño representaban los dioses y su séquito de acompañantes. Se dice que en los regímenes democráticos los individuos deben asumir su papel de entes comprometidos con la transformación del devenir político de la nación a la que pertenecen; que justo en la democracia ya no hay lugar para relaciones donde la potestad repose en el padre; que el ciudadano es el soberano de su destino en tanto participa directa o indirectamente en la toma de decisiones de la sociedad y del Estado; y que por un proceso alquímico, producto de una buena educación, el hombre saldrá de la ignorancia y por fin entenderá lo que es el bien común y la fraternidad. Esto no pasa de ser un rosario de buenas intenciones. Históricamente la democracia ha sido un régimen bastardo. Desde Platón hasta antes de la Revolución Francesa fue considerada la cuna de las peores tiranías: ya sea que se refieran a la tiranía de los muchos (que en realidad son unos cuantos que se hacen pasar como representantes de aquéllos), o que aludan a los tiranos que invariablemente emergen de ella. Sin tomar en cuenta que el propio término democracia es producto de un terrible malentendido. Democracia: el gobierno o el poder del pueblo, es su definición canónica. *Demos* (pueblo); *kratos* (poder, fuerza). Si quisiéramos hablar del poder del pueblo tendríamos que hablar de *laocracia*: de *Laos* (pueblo). *Demos* no es

pueblo; en todo caso quiere decir *territorio* o *habitantes de un territorio*; aunque su acepción clásica alude más bien a una forma de agrupación política que pasó a sustituir al *gens*¹ originario. En su etimología se vislumbra el engaño: “del indoeuropeo *da-mo-* (sentido implícito posible: ‘división (de la sociedad)’, ya que una comunidad se agrupaba en divisiones según la agrupación), de *da-* ‘dividir’”.² Evidente referencia a la jerarquización del grupo. Curiosamente la palabra pueblo posee una connotación mítica: el pueblo (*laos*) es producto de una metamorfosis. Se cuenta que Zeus provocó un diluvio para acabar con la raza de bronce, sólo que Deucalión, un hijo de Prometeo, logró construir un arca para salvarse. “Sobre ese mar flotó en el arca Deucalión durante nueve días y nueve noches, hasta llegar por fin al Parnaso. Allí desembarcó, una vez que las lluvias cesaron, haciendo sacrificios en honor a Zeus, quien lo había guiado en su escape. Zeus le envió a Hermes y le permitió pedir lo que quisiera. Deucalión pidió seres humanos, compañeros. Entonces Zeus le ordenó tomar piedras y arrojarlas sobre sus hombros. Las que arrojó Deucalión se convirtieron en hombres y las que arrojó Pirra se convirtieron en mujeres. De allí la palabra *laoi* para decir gente y pueblos: en nuestra lengua la palabra piedra se dice *laas* o *laos*”.³ Hasta aquí el mito.

No se trata de una simple confusión de términos. *Demos* no sólo no es pueblo, sino que se refiere a una forma de agrupación comunitaria que en ningún momento postula la igualdad de sus integrantes. Éstos continúan circunscritos a una serie de referencias jerárquicas dictadas por el culto familiar. Clístenes es quien hace la reforma sobre las agrupaciones tradicionales, los *gens*, que respondían a un vínculo inflexible con respecto a la pertenencia a un antepasado tutelar, lo que provocaba que mucha gente quedara excluida,

¹ “El *genos* es el grupo social más restringido cuyos miembros descienden por vía masculina de un antepasado común. Los miembros de un mismo *genos*, los *gennetas*, poseen una tumba común. El *genos* celebra cultos que le son propios, en particular el de su antepasado y fundador”. Claude Vial, *Léxico de antigüedades griegas*, Madrid, Taurus, 1985, p. 109.

² Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE, 1995, p. 213.

³ Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Venezuela, Monte Ávila, 1999, p. 225.

o dicho con otras palabras, que no tuvieran derechos de ciudadanía a menos que fuera como *clientes* de las familias reconocidas. La reforma de Clístenes deja atrás los *gens* y los sustituye por los *demos*. A partir de ese momento cada tribu quedó conformada por un determinado número de *demos*, de acuerdo a una división arbitraria, meramente territorial, y que ya no dependía de la relación consanguínea; aunque más tarde también los *demos* se hicieron hereditarios. La relación que posteriormente se hizo entre *demos* y pueblo se debe a que, al abolir la condición de pertenencia a determinadas familias para poder adquirir el estatuto de ciudadano, se dio entrada a que prácticamente todos los que no eran esclavos pudiesen lograrlo; y eso se hizo justo para que un mayor número de personas participaran en los cultos familiares, con todo lo que eso implicaba. El *demos* siguió siendo una unidad política con su asamblea, su magistrado, su demarco y sus cultos. Es decir, la estructura jerárquico-familiar se conservó, continuó habiendo un jefe y una serie de obligaciones que no se podían eludir. Nietzsche pone especial énfasis en que la función de los *demos* radicó en la unificación religiosa de los cultos.¹ Pero de ahí a decir que la democracia es la participación de todos los ciudadanos por igual, es una exageración. En todo caso la democracia sería una forma de negociación política entre los distintos *demos*. Que esto fuera la semilla de la que brotaron más tarde los movimientos de la plebe para combatir envidiosamente a los ricos —como lo explica Fustel de Coulanges—, es otra cosa. Una vez que la tradición es debilitada, acontece la aparición de la envidia popular, que no puede dejar de querer apropiarse los privilegios de la aristocracia. Pero no se trata de una nueva conciencia que considere perentorio que los ciudadanos deban ponerse de acuerdo para lograr el bien común. Más bien, lo que se busca es saciar la envidia popular de aquellos que quieren ser tan aristócratas como el que más. En esto los hombres siempre se han hecho tontos: los movimientos que vindican los derechos de la mayoría obedecen a intereses totalmente egoístas y envidiosos que más tarde se maquillan con discursos supuestamente comunitarios. Como bien lo señala Xavier Rubert de Ventós, la democracia, en-

¹ Friedrich Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, Madrid, Alderabán, 1999, p. 119.

tendida en su sentido original, no pasa de ser una serie de negociaciones de poder entre los distintos *demos*. Escuchémosle: “Etimológicamente, democracia no significa gobierno del pueblo sino gobierno pactado entre *demos*, es decir, entre grupos oligárquicos de poder —de otro modo se hubiera llamado *laocracia*, de *laos*, pueblo (Escarpit). Ya en su origen lingüístico e histórico, «democracia» sugiere, pues, compromiso o compadreo entre comunidades organizadas y con poder de negociación, en detrimento, claro está, de quienes no se hallan encuadrados en ninguna”.¹

Lo que esconde el verdadero sentido de la democracia, a saber, que los intereses del pueblo siempre son los intereses de unos cuantos en nombre del pueblo, y que además así lo quiere el pueblo mismo, es lo que en su origen la democracia siempre postuló. Más tarde todo esto se radicalizó por el debilitamiento de la tradición y de la religión, que fungían como los referentes simbólicos que toda sociedad necesita para no tener que ejercer la fuerza bruta en la aplicación y en el respeto de las leyes. Fustel de Coulanges considera este acontecimiento como el paso del dominio de los dioses sobre los hombres al dominio de los hombres sobre los hombres, e indudablemente este último siempre será más devastador que aquél. Una vez que la fuerza de la tradición fenece, el hombre se encuentra abandonado a sí mismo, y lo primero que siente es envidia por lo que tienen los demás. Si en verdad la desigualdad no responde a un mandato divino, entonces no existe nada que frene su ambición, y la ambición del hombre es infinita. Pero no es una ambición afirmativa, en todo caso responde a un dolor referencial por no poseer lo que los otros poseen. No es un dolor por no lograr ostentar lo que él quiere, sino por lo que tienen los demás. Coulanges lo ejemplifica históricamente al referirse a las revoluciones democráticas en Grecia, que se distinguieron por ser luchas de pobres contra ricos: “En este periodo de la historia griega, siempre que vemos una guerra civil, los ricos están en un partido y los pobres en otro. Los pobres quieren apoderarse de la riqueza, y los ricos quieren conservarla o recuperarla. [...] En cada ciudad, el rico y el pobre eran dos

¹ Xavier Rubert de Ventós, *De la modernidad*, Barcelona, Península, 1982, pp. 184-185.

enemigos que vivían uno al lado del otro; el uno envidiando la riqueza, el otro, viendo su riqueza envidiada”.¹

La democracia no solo no resuelve el problema de la desigualdad, sino que lo intensifica. Se dice que todos gozan de los mismos derechos cuando nunca es realmente así, lo que genera una ola de resentimiento que termina por emponzoñar a la sociedad entera. De ahí que por tradición los tiranos sean una creación democrática. La sombra del padre jamás desaparece del todo (el presidencialismo es un claro ejemplo; pero también los regímenes parlamentarios participan de esa sombra, en ellos el padre se multiplica en los representantes), su presencia es necesaria para que los ciudadanos puedan reclamar los derechos y los bienes que ellos consideran les pertenecen. La figura del tirano es la figura del padre que cuida a sus hijos y los protege del mal y de los abusos del exterior: “Es un hecho general, y casi sin excepción en la historia de Grecia y de Italia, que los tiranos salen del partido popular y tienen por enemigo al partido aristocrático. «El tirano —dice Aristóteles— sólo tiene la misión de proteger al pueblo contra los ricos; comienza siempre por ser un demagogo, y pertenece a la naturaleza de la tiranía combatir a la aristocracia. —El medio de llegar a la tiranía —añade— es conquistar la confianza de la muchedumbre; ahora bien, se gana su confianza declarándose enemigo de los ricos» [...] Los escritores nos pintan a todos esos tiranos como muy crueles; no es verosímil que todos lo fueran por naturaleza; pero lo eran por la necesidad apremiante en que se encontraban en conceder tierras o dinero a los pobres. Sólo podían mantenerse en el poder satisfaciendo la codicia de la muchedumbre y alabando sus pasiones”.²

La imagen del tirano es el substrato del poder político moderno. De hecho, en un principio su figura respondía a una coyuntura política muy precisa: tomar el timón de la comunidad de manera absoluta para salvarla del caos y de la anarquía; una vez restablecido el orden, el tirano debía dimitir. Generalmente esto no sucedía y *el único* se perpetuaba en el poder por tiempo indefinido. Pero eso no era por ser un maldito —como lo explica Coulanges—, sino por-

¹ Fustel de Coulanges, *La religión antigua*, México, Porrúa, 1998, p. 252.

² *Ibid.*, p. 254.

que al final se encontraba atrapado en las redes de la muchedumbre, en las necesidades y los caprichos de los muchos que delegaban libremente su poder en sus manos para que los cuidara y los proveyera de todo lo que quisiesen. La servidumbre emerge del corazón del siervo y no de la voluntad del tirano. “Uno empieza por hacer temblar a los otros, pero los otros terminan por comunicarnos sus terrores. Por eso también los tiranos viven en el espanto”.¹ Esto es algo que nos cuesta mucho aceptar, pero que cultivamos secretamente bajo la ilusión de que somos finalmente nosotros quienes tenemos la última palabra a través de los regímenes democráticos. La cuestión de la servidumbre voluntaria fue expuesta hace cuatro siglos por un adolescente llamado Étienne de la Boétie, y su diagnóstico fue contundente e incontrovertible: el hombre obedece voluntariamente, por el simple placer que le proporciona. Pero éste no es el espacio para analizar y exponer las consecuencias de tamaño vislumbre. Simplemente nos ayuda a ubicar el sentido que el hombre moderno intenta ocultar cuando se asume como soberano e inalienable.

Lo que quería comentar al hablar de la democracia como el último gran icono del poder político en la modernidad, es la imposibilidad del hombre para dejar de relacionarse con el mito: la necesidad que lo impele a creer en algo que sí cumpla con aquello que él jamás podrá realizar con sus propias fuerzas. Nuevamente la imagen es la que se impone como soberana. En todo caso es el mito de la democracia el que le permite al hombre occidental seguir en la aventura de lo político y no la democracia en sí, ésta siempre ha encubierto la impotencia y la envidia de las muchedumbres. Lo importante aquí es señalar que, ya sea en la forma de dioses o en la figura sublimada de la humanidad, el hombre siempre se reconocerá en la imagen que envuelve sus actos. Mientras más queremos alejarnos del mito más evidente se hace su poder y su presencia.

¿Qué es el poder?

Pero ¿qué es el poder? El poder es capacidad, fuerza, mando, actualización de las potencias, explosión inocente de un querer que no teme querer; es decir, ausencia de culpa puesto que no existe ningun-

¹ E. M. Cioran, *Historia y Utopía*, México, Artífice, 1981, p. 45.

na instancia trascendente que emita un juicio universal sobre el bien y el mal: simplemente magnitudes de fuerza que se erigen como índice diferencial de los seres. El poder no descansa sobre ningún tipo de categoría estable, y en eso radica su fortaleza. Por lo tanto no es nada que se pueda conquistar, o algo a lo cual se llegue; participa, más bien, del contorno difuso de lo *elemental*. El poder no existe hasta que se ejerce. Es entonces que se presenta como pura afirmación: afirmación de lo que es y de lo que puede ser a la vez que negación de la negatividad. Dicho con otras palabras: *afirmatividad trágica*. Su correlato es la ética, pero más bien una ética-estética, que más que responder a una normatividad limitativa de la acción, responde a una creación lúdica de las posibilidades, a una articulación de lo imponderable tan arbitraria como una obra de arte. Es un paso del querer al poder y del poder seguir queriendo. Imposible continuar pactando con el lamento ensordecedor de los pusilánimes. De tal forma que la *voluntad de poder* se impone no como reacción a... sino como sobreabundancia de... la vida: es lo que se llama *Poder-Dominio*. Esto representa una imprecisión para aquellos que pretenden diferenciarlos. Para Eugenio Trías, por ejemplo, el poder es lo esencial de cada ser, el elemento que lo hace ser lo que es. Consta de una *virtud productiva* (permite que lo que es y no existe llegue a existencia) y una *virtud perfeccionadora* (que lo que ya existe se adecue a su esencia); mientras que, por el contrario, el dominio es simple impotencia. Trías articula una fórmula curiosa: a mayor poder menor dominio. El que es realmente poderoso no necesita demostrarlo, es decir, no necesita ejercer su poder: es pura esencia adecuada consigo misma.¹ Lo anterior muestra que la sola figura del poderoso auguraría la anagnórisis de los demás. Y eso estaría bien si todos participaran de una cierta inteligencia que en realidad no poseen. Porque son pocos los capaces de mantener un reconocimiento jerárquico o diferencial (aun para obedecer hay que ser inteligente). Finalmente la estupidez impera, y como bien dice Lichtemberg, "hay ineptos entusiastas; gente muy peligrosa".² Siendo

¹ Eugenio Trías, *La memoria perdida de las cosas*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 109-117.

² G. Ch. Lichtemberg, *Aforismos*, México, FCE, 1989, p. 188.

así que, dentro de la más fiel tradición hegeliana, el reconocimiento es válido solamente entre iguales. Pero como la igualdad es una equivalencia de fantasías y siempre existen unos más iguales que otros (que además no están dispuestos a reconocer a nadie que no sean ellos mismos), el reconocimiento deja de tener importancia. De hecho, es una práctica de aquellos que padecen orfandad ontológica, ya que son incapaces de disfrutar el juego de su propia fuerza si no es bajo la prudente mirada de los demás. El poderoso se ejercita en el despliegue de su *Poder-Dominio* sobre sí mismo y sobre su entorno, sin preocuparse por el reconocimiento de los otros. *La igualdad, el consenso, los derechos naturales y las llamadas virtudes cívicas y sociales*, como mecanismos entrópicos del impulso vital, no son sino caretas de seres umbríos que se pudren en su propia impotencia. Por ello es importante dejar en claro la diferencia entre *Poder-Dominio* (realización del querer mediante el despliegue lúdico de la fuerza, sin importar la afectabilidad del entorno, y sí, en cambio, gozando la simplicidad de la *afirmación*) y *Resentimiento* (inversión del poder que se alimenta de su impotencia, y cuyo fin radica en igualar a todos en una misma condición mediocre).

Fernando Savater también propone la separación entre *poder y dominio*; pero él, a diferencia de Trías, considera el poder como la instancia que se apropia la fuerza de todos a partir de su impotencia. El poder sería la capacidad que tienen algunos para obligar o persuadir a otros de que hagan lo que ellos quieren. Su ejemplificación más acabada la encontramos en lo que entendemos por poder político. Aunque parecería que si partiésemos únicamente de regímenes representativos esto no tendría que ser necesariamente así. Se argumenta que en este tipo de regímenes el poder lo detenta la sociedad entera, sólo que en voz de sus representantes. Pero sabemos que para que se pueda dar una coincidencia entre el querer de todos y el querer de los representantes, los hombres tendrían que pensar, sentir y, sobre todo, entender las cosas de la misma manera, cosa que es imposible. Lo que realmente sucede es que los representantes presentan su querer como el querer de todos, para después hacer que sus representados actúen de la forma en que ellos lo determinan. En pocas palabras: ejercen el poder avalados por la impotencia de todos. Esto no quiere decir que el poder sea algo malo;

lo único que quiere decir es que los hombres difícilmente asumen placenteramente la responsabilidad que implica su ejercicio. Frente a esto, Savater esgrime el concepto de *dominio*. "Entendiendo el dominio como aquella irradiación activa de la fuerza propia que no se alimenta de la impotencia de sus objetos sino de la sobreabundancia de riqueza que pone en ellos y que revierte de nuevo sobre el foco de actividad".¹

Como se puede ver, la distinción entre *poder* y *dominio* que realizan tanto Trías como Savater (aunque inviertan los términos: lo que para uno es poder para el otro es dominio, y viceversa), establece dos ordenes que se contraponen y se complementan a su vez: por un lado, la afirmación de la fuerza propia a partir de un querer que se nutre de la alteridad, de los *otros* que tenemos enfrente y que inevitablemente fungen como baremo de todo acto; por otro lado, tenemos la forma en que obedecemos a un poder que no es el nuestro pero que se presenta como más real justo porque representa el poder de todos, cuando lo que sucede es que el poder de cada uno se disuelve, más bien, en la impotencia gregaria.

La falacia de la opresión

¿Cuál es la causa que impulsa a los hombres a abandonar su poder en manos de otros? Ya hablamos de la servidumbre voluntaria, pero ahora me refiero a otra cosa, (aunque no deja de estar íntimamente relacionada con el placer de servir), me refiero al hecho de que el poder no es una relación de dominados y dominadores como generalmente se cree. Es muy fácil pensar en un tipo fuerte, rudo y maldito que se aprovecha de la debilidad y el buen carácter de los otros: el monarca se aprovecha del pueblo, la burguesía del proletariado, etc. Creo que esto no es así. Foucault explica nítidamente que el poder, antes que otra cosa, es una relación de fuerzas, que no emerge de un solo punto, que se encuentra en todas partes, y no porque englobe todo sino porque puede provenir de cualquier lugar. La visión que ubica al soberano como cabeza única del poder ya es la etapa terminal de una serie de estrategias que se van dando

¹ Fernando Savater, *El panfleto contra el todo*, Madrid, Alianza, 1983, p. 37.

a lo largo de las múltiples relaciones de fuerza. No pienso detenerme en la caracterología que Foucault hace del poder y que se puede sintetizar en la siguiente frase: *el poder no es nada hasta que se ejerce*. Lo relevante es señalar que el poder es una relación de múltiples fuerzas, desiguales por supuesto, que se cristalizan en estrategias que dan lugar a diversas configuraciones; pero cada configuración involucra cierta disposición y participación de cada una de las fuerzas implicadas, lo que nos lleva a considerar que la fase terminal, ya sea que uno solo sea quien detente el poder, o unos pocos, o la mayoría (el último caso siempre es virtual), es el resultado de una secreta complicidad de todos. Que alguien o algunos detenten el poder en detrimento de otros no quiere decir que éstos sean víctimas de la opresión de aquéllos. En todo caso quiere decir que la relación de fuerzas se cristalizó en una determinada forma, pero siempre con el concurso de los oprimidos. No pretendo hacer la apología de los fuertes en detrimento de los débiles. Y mucho menos si tomamos en cuenta que, por lo menos desde Nietzsche, sabemos que justamente los débiles son los que se han hecho del poder en los últimos tiempos. Lo único que intento es mostrar que la vieja separación entre un alto y un bajo, entre una instancia que se erige como juez absoluto y el resto de sus subordinados, entre malos y buenos, encubre el anhelo de dominio y la participación de todos y cada uno. Si existen tiranos, dictadores o grupos hegemónicos en el poder, se debe a la complacencia y complicidad de todos, o, mejor dicho, al secreto deseo que cada individuo tiene de ser él también un tirano.

La fuerza de la interpretación

Foucault ilumina de manera brillante la añagaza del poder como simple prohibición, como aplicación de la fuerza con el fin de que los súbditos se asusten y obedezcan sin chistar. El poder, con todo, es afirmativo, se afirma en su ejercicio, en el ejercicio que cada cual hace de su fuerza. El problema radica en la desigualdad de las distintas fuerzas en juego, ya que unos son más fuertes que otros, y eso, curiosamente, es lo que permite que los débiles se junten y se apropien del poder, solamente que ya instalados en él, difícilmente

aceptarán reconocerse como débiles. Un dicho popular mexicano ejemplifica esto: *no somos machos pero sí muchos*. Aquí por débil se entiende a todo el que, al no lograr realizar su querer a partir de la fuerza propia, recurre a sus iguales para impedir que los fuertes sí lo hagan. Entonces la cuestión referente al poder que generalmente se esgrime como primordial, a saber, la relación entre los que lo ejercen y los que lo padecen, se desvanece dependiendo de la perspectiva que se adopte. Generalmente los dominados generan su propia condición a partir de una estrategia cuyo fin estriba en deshacerse de la responsabilidad de asumir su poderío. Así como puede haber un dominio ejercido por una horda de seres fuertes, violentos y afirmativos, cuyo objetivo es crear una obra de arte llamado Estado, sin escatimar en el despliegue de la violencia y la arbitrariedad, pero sin la intención de hacerlo para dañar a los otros —a diferencia de los débiles, que sí lo hacen impulsados por el resentimiento o la envidia generada por lo que aquéllos poseen—, como los describe Nietzsche en *La genealogía de la moral*, también puede haber, y aquí sí es la constante, un dominio ejercido de tal forma que coaccione a los fuertes a nivelarse con todos los demás, llamando a eso justicia. Pero en ambos casos el poder se ejerce a partir de la configuración que haya salido victoriosa en la relación de las distintas fuerzas. No hay buenos ni malos, simplemente seres que adoptan determinadas posiciones dependiendo de las circunstancias. La única constante es la fuerza real que cada cual posee; y aquí fuerza se enlaza con capacidad, con la posibilidad de afirmarse en determinadas situaciones.

Ése es el sentido que Nietzsche le imprime a la *voluntad de poder* cuando aclara que afirmarse es interpretar. Afirmarse es interpretar las imágenes que se presentan a nuestra mirada. Afirmarse es interpretar la realidad. “La medida de nuestra fuerza es hasta qué punto podemos acomodarnos a la apariencia, a la necesidad de la mentira, sin perecer”.¹ Para interpretar es menester poseer una gran fuerza, por lo menos la suficiente para decir sí ahí donde todo presagia el fracaso, o lo que es lo mismo, decir sí a la vida aun cuando ésta augure los peores desastres; pero sobre todo decir sí porque nuestro

¹ Nietzsche, *El nihilismo...*, p. 67.

sí es lo que dibuja el contorno de lo real. Esto no significa que nosotros inventemos la realidad, pero sí que dependiendo de la fuerza que poseamos se presentará de una forma o de otra. La realidad de la apariencia, de la mentira, del mundo y de nosotros mismos, es lo que la fuerza afirma; de otra forma, como bien nos mostró Schopenhauer, *la nada* sería la única salida. Ambas visiones aciertan en su objetivo. Y seguramente la de Schopenhauer es más lúcida que la de Nietzsche; pero la de éste, gracias a su potencia, acaba absorbiendo la de aquél para redimirla en el simulacro, en el dulce aparecer de los olímpicos, en el juego y en el dolor que finalmente no dejan de ser simple apariencia, y justo por eso debemos afirmarlos. No es que Nietzsche sea un Schopenhauer optimista y naif, en todo caso la postura nietzscheana recoge el saber de Schopenhauer para hacerlo también apariencia. Más allá del fenómeno no está la *Voluntad*, está la imagen de aquello que aparece. El fundamento de todo, que aquí se ha denominado *lo irrepresentable*, fuera de la muerte sólo puede ser apariencia, y eso es lo que Nietzsche decide afirmar.

El poder se viste con el atuendo de la *tragedia* para continuar con su recorrido. Únicamente el poder proporciona al hombre el impulso necesario para seguir viviendo; de no ser así, el conocimiento y la conciencia de que no hay nada que hacer, de que por más que el hombre se afane en cambiar la faz del mundo siempre lo hará en vano, paralizaría el actuar. Como dice el joven Nietzsche, de la conciencia del asco surge la redención mediante la imagen. Eso es lo que los griegos lograron en la figura de los olímpicos: proyectar una imagen fulgurante y poderosa que, sin dejar de afirmar el dolor y la contradicción del mundo, opacara a todo lo demás.¹ Ya desde entonces se deja adivinar la gran intuición nietzscheana: todo es un engaño, una mentira, una bella apariencia o una apariencia a secas que evoca la fuerza desbordante del principio de todo... *la voluntad*. Pero éste todavía es un Nietzsche bajo la sombra de Schopenhauer. La continuación de tremenda intuición nos dice que incluso la propia *voluntad* es una imagen más; que todo fundamento participa del poder de la imagen; por eso es *lo irrepresentable*, porque *el principio* como imagen escapa a cualquier

¹ Ver, Nietzsche, *El nacimiento...*

representación. Así se mantiene el carácter ilusorio de toda realidad a la vez que se afirma su ineluctable fatalidad. Más allá del simulacro está lo *irrepresentable*, la imagen que ya no es imagen alguna, la “imagen que no está en los colores» (*Lankavatara Sutra* II. 118)”. El fundamento es una sutil tela de humo que debe ser afirmada con toda la fuerza y con todo el poder que sea posible. Ése es el sentido trágico de la existencia; ése es el sentido del poderío y de la fuerza que los simulacros humanos deben ejercer en el sueño que es la vida.

El gato, el ratón y el director de orquesta

Este sueño adopta el contorno de una caricatura donde un ratón es asediado por un gato, y en dicho asedio se encuentra cifrado el sentido del poder. No por nada uno de los mejores acercamientos al poder —por cierto realizado por un literato, Elias Canetti—, recurre a esa imagen. La diferencia entre poder y fuerza se centra en una pequeña dilación que a su vez produce la cesura que separa lo abrupto de la fuerza, por un lado, del control del poder, por el otro. *Match* es capacidad, y ésta alberga en su seno la posibilidad de la espera y del control sobre el otro sin la necesidad de ejercer la fuerza de manera inmediata. Cuando el gato tiene acorralado al ratón, cuando posee control sobre un determinado perímetro, no necesita actuar, simplemente saborea contemplando, ejercitando en su mente las múltiples posibilidades que el ratón podría realizar pero que se reducen finalmente a una: a la capacidad que él tiene para someterlo en el momento que desee.

Ahora bien, el poder sin la fuerza se quedaría en un simple ejercicio mental, es decir: el gato simplemente vería cómo el ratón se le escapa de entre sus patas. La fuerza es inmediatez, la coronación del poder. Por eso deben complementarse, a la manera en que los gatos juegan con su víctima propinándole algunos zarpazos, sólo para mostrar su poderío a la vez que determinando los tiempos del poder. El poderoso es aquel que logra fijar los tiempos del juego; es quien se apropia el poder de Crono; es quien logra emular las gestas de Zeus, el más grande de todos los olímpicos. Para ejemplificar esto, Canetti utiliza un cuadro inmejorable: el del director de orquesta. Éste se encuentra parado frente a la imponente asamblea

sonora, y con gestos hieráticos va guiando los movimientos de los músicos que se traducen en vibración, en música, justo la más insustancial y metafísica de las imágenes que pueda existir. Aunque no olvidemos que el sonido es anterior a cualquier imagen. Por fin podemos comprender qué es *eso* que es anterior a toda imagen: el sonido, la vibración que emiten las aguas mentales.¹ El sonido se va adensando en un proceso imperceptible hasta generar los simulacros que nos rodean y que somos, e inmediatamente después, en un recorrido inverso, la imagen del hombre comienza a emitir sonidos que, limitados por el “metro”, se articulan en palabras y nuevamente en simulacros que posteriormente serán conceptos, ideas y todo el andamiaje que consideramos como verdadero y que se conoce con un nombre extraño, nombre que impera en nuestros días: ciencia. El sonido es la expresión más inexpresable que el hombre pueda expe-

¹ Que el universo sea una majestuosa proyección sonora, musical, es algo que los *Vedas* y el joven Nietzsche nos informan. Pero ahora, como siempre un poco tarde, el propio pensamiento científico también lo ha descubierto. “El 28 y 29 de abril, representantes de tres proyectos de investigación mostraron evidencia de que el universo parece estar “cantando” un cuento que describe cómo experimentó una enorme expansión en el instante posterior al Big Bang. Al detectar ondas con características armónicas en la radiación del fondo cósmico de microondas, los equipos de astrofísicos han registrado las medidas más precisas en apoyo del modelo inflacionario del universo. Los inflacionarios teorizan que los agrupamientos de estrellas y galaxias que observamos hoy en día en el universo fueron trazados en el momento que siguió al Big Bang, en vez de haber sido constituidos por cambios ocurridos a lo largo del desarrollo del universo. Como duraderos rescoldos de una hoguera la radiación del fondo cósmico (FCM) brilla con el intenso calor de una magnífica explosión. Medidas del FCM muestran que el universo temprano, cuando sólo tenía unos cuantos miles de años, estaba a una fría temperatura de 2.73° kelvin. Pero de acuerdo con la teoría inflacionaria, minúsculas variaciones en la temperatura deberían trazar un débil patrón a través de la RC que revele la pre-determinada estructura del universo. La teoría inflacionaria también predice que estos patrones deben tener una “serie armónica” de puntos máximos que podrían proveer información sobre la composición general del universo. “El universo temprano está lleno de ondas acústicas comprimiéndose y materia y luz enrarecidas, muy parecidas a las ondas acústicas comprimidas y al enrarecido aire al interior de una flauta o trompeta”, dijo Paolo de Bernardis, jefe de equipo italiano del experimento Baloon Observations of Millimetric Extragalactic Radiation and Geophysics (BOOMERANG).” Página de internet, www.astronomy.com, abril de 2002. (Traducción del editor)

rimentar. Por eso necesita de las palabras, de la poesía para poder hacer un poco inteligible *aquello* que excede y desborda incluso a la propia *nada*. Pero en la esfera del mito, que es la esfera del hombre, el director de orquesta es ese maestro de ceremonias que guía el orden de lo que aparece. De entrada se limita a dirigir, no a crear. La partitura antecede al director y a los músicos. El poder del director estriba en imponer *los tiempos* de la interpretación. Es más, la forma en que los imponga determinará la propia interpretación. Y aquí coincide con Nietzsche: el poder es un juego de simulacros, de *tempo*s donde el poderoso imprime su fuerza y con ello todo su poder.

Las imágenes del gato y del director de orquesta no son simples recursos de ficción para explicar la realidad del poder; más bien la realidad del poder se deduce de éstas; de la misma forma que el mito no es una mentira que explique el imperio de la materia, sino que ésta deriva de aquél. Esto lo sanciona Schrödinger al afirmar que la mente antecede a la materia. Entonces podemos intuir cómo el ejercicio del poder y de la fuerza se relacionan de manera genética con la proliferación de mitos, de tal suerte que éstos acaban por presentarnos el modo en que el poderío se ejerce, se ha ejercido y se seguirá ejerciendo a lo largo de los tiempos.

Potlach

En el orden del sacrificio el poder adopta una manera de manifestarse muy peculiar, ante la cual las mentes modernas se desquician arguyendo un halo de primitivismo incompatible con la racionalidad que dicen poseer. Esta forma es el desafío cristalizado en el *don*: el *potlach*. Ese extraño mecanismo de intercambio que Mauss y más tarde Bataille analizaron, descubriendo que gobernaba el sentido mismo del poder. Bataille lo llama *la parte maldita*, y para hacerlo inteligible incauta un concepto que choca violentamente con el espíritu moderno: el gasto improductivo. El *potlach* es la parte que debe destruirse sin ningún fin, por el simple placer de hacerlo; por eso se hace en un ritual festivo, en la fiesta que engloba las relaciones de los hombres con los dioses. "El *potlach* excluye todo regateo y, en general, está constituido por un don considerable de riquezas que se ofrecen ostensiblemente con el fin de humillar, de desafiar y de obligar a un rival. El carácter de intercambio del don resulta del

hecho de que el donatario, para evitar la donación y aceptar el desafío, debe cumplir con la obligación contraída por él al aceptarlo respondiendo más tarde con un don más importante; es decir, que debe devolver con usura".¹ El elemento que nos interesa aquí es el reto, el desafío que desata una escalada de intercambios que sólo puede terminar con la muerte. El *don* es el epítome del sacrificio: desprenderse de lo máspreciado que se posea y ofrendarlo al otro por el simple placer de hacerlo. Lo que parecería un acto inocente y más bien fraternal, se convierte en el ejercicio máximo de poder. Al ofrendar el *don*, es decir, el objeto máspreciado, aquello que representa toda mi riqueza, humillo al otro, le muestro el poder del que soy capaz no sólo al desprenderme de la más valiosa de mis posesiones, sino que lo obligo a hacer lo mismo si no quiere quedar como un ser inferior, incapaz de realizar un acto de poder de esa magnitud. Las fiestas en las que se realiza el *potlach* nos permiten devolver una parte de lo que los dioses nos dieron, pero cargado con el desafío que representa la vida misma. La vida es el excedente, y ese excedente articula una cadena interminable de intercambios. La reciprocidad del intercambio es el sacrificio, ese hilo imperceptible que nos comunica con la fuente de todas las fuerzas y que nunca podrá ser abarcado en su totalidad. Estamos hablando del residuo, del excedente, de *la parte maldita* que debe ser donada para que la vida pueda continuar su curso, ya que de no ser así, el exceso de poder, que *no* tiene cabida bajo ningún epíteto de utilidad, terminaría por aniquilarlo todo. Como bien lo explica Bataille, ningún organismo puede asimilar más de lo que le permiten sus límites, y la producción siempre excede dichos límites. En términos míticos, la divinidad tiene que desprenderse de una parte de sí y ofrendarla al vacío, ya que de otra forma terminaría por aniquilarse en una especie de hartazgo, de hipertrofia de sí misma. Pero una vez que se instituye la realidad ontológica de la alteridad, el intercambio comienza y solamente puede terminar con la muerte de una de las partes; aunque eso también es una ilusión, ya que sabemos que la muerte es el principio del intercambio: el ciclo no tiene fin.

¹ Georges Bataille, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, p. 32; véase, sobre todo, Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 155-258.

Ahora bien, traspolando este mito a las relaciones entre los hombres, el intercambio adopta la faz del desafío: se trata de ver quién es capaz de desprenderse del fardo que la humillación del don provoca; pero al mismo tiempo la reciprocidad del intercambio es lo que mantiene la propia posibilidad del poder, por lo menos visto desde una perspectiva no resentida, más bien lúdica, que se afirma en la aceptación del desafío y no en su solución. Escuchemos a Baudrillard, apostado en la crítica al poder resentido: "El poder es de aquel que puede dar y a quien no puede serle devuelto. Dar, y hacer de modo que no se nos sea devuelto, es romper el intercambio en beneficio propio e instituir un monopolio: el proceso social queda así desequilibrado. Devolver, por el contrario, es romper esta relación de poder e instituir (o restituir) sobre la base de una reciprocidad antagonista, el círculo del intercambio simbólico".¹

La idea de este tipo de poder remite a una relación, a un juego, a un proceso agonístico; aunque en realidad es un juego que no permite ningún tipo de respuesta. Es un eterno soliloquio: reverberación de una sola voz que abarca la multiplicidad. El reino de lo posible consiste en actualizar la idea que *yo* tengo de lo posible. ¿Cómo lograr esto? Aniquilando toda posibilidad de reciprocidad, de intercambio, dar y no permitir que nos sea dado. La servidumbre se infiltra como el dulce sople del beneficio. Convertirse en el gran proveedor es el verdadero sentido del poder.

Poder político

Ahora sí estamos en la dimensión del poder político, en el espacio donde los hombres dejan de ser capaces, poderosos, y donde abandonan el riesgo y la responsabilidad de asumir la fuerza propia. Lo que terminan por hacer es delegar su voluntad en una instancia común que promete realizar la máxima esperanza humana: la seguridad. De aquí se desprende el gran enigma de lo político: ¿cómo hacer para que estos peculiares seres puedan soportarse entre sí? Soportarse, tolerarse, difícilmente aceptarse o amarse. La alquimia

¹ Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, siglo XXI, 1987, p. 203.

que produce el paso del poder personal al poder político representa la renuncia a cualquier residuo de autonomía. No olvidemos que la aceptación de nuestra impotencia como elemento impulsor del bien gregario busca una sola cosa: *seguridad*. Pero ésta adopta el rostro de la impotencia, del agrio reclamo de nuestra fuerza que ha sido abandonada y puesta en manos del fantasma del Estado. Sin embargo se argumenta que se hace por el bien de todos, apelando a la buena voluntad que debe prevalecer entre los hombres, fundada en la solidaridad y la fraternidad humanas. Fraternidad que adquiere su verdadera dimensión cuando se la observa desde la óptica del rechazo a ser tocado —para decirlo con las palabras de Canetti—. No existe aversión más grande en el hombre que la provocada cuando un ser extraño lo toca, y a partir de esta certeza se articulan las relaciones sociales. Schopenhauer lo explica de manera contundente: “En un frío día de invierno una sociedad de puercos espines se aglomeró muy estrechamente para protegerse contra el frío mediante el mutuo calor. Pero pronto sintieron las espinas recíprocas; lo cual volvió a alejar a unos de otros. Cuando la necesidad de calentarse volvió a aproximarlos, repitiose el segundo mal; de tal manera que fueron lanzados de acá para allá entre ambos sufrimientos, hasta que encontraron una distancia moderada, que era la que mejor podían soportar. Así la necesidad de sociedad, brotada del vacío y de la monotonía del propio interior, empuja a unos hombres hacia otros; pero sus muchas propiedades reluctantes y sus muchos defectos insoportables vuelven a apartarlos. La distancia media, que acaban encontrando, y en la que puede darse una coexistencia, consiste en la cortesía y en las buenas costumbres. A quien no se mantiene a esa distancia se le grita en Inglaterra: “keep your distance”. Gracias a la misma, la necesidad de calentarse unos a otros no queda satisfecha, ciertamente, más que de un modo imperfecto, pero, en cambio, no se siente la picadura de las espinas. Mas quien tiene mucho calor propio, interior, ése prefiere permanecer fuera de la sociedad, para no producir ni recibir ninguna molestia (*Parerga y Paralipomena*)”. Ésta es una de las descripciones más precisas que hay sobre la vida en sociedad. No obstante, este tipo de visiones ofende a los *nuevos beatos* (Stirner), es decir, a la gente moderna, civilizada y alejada de las supersticiones religiosas y míticas que so-

lamente alienan y engañan a la gente despistada. El poder político se presenta como la posibilidad que tienen unos pocos de determinar o influir en el curso de la vida de los hombres en sociedad. Que esto sea posible quiere decir que éstos ya se despojaron de su poder en nombre del bien común, esa cosa tangible, inteligible y en la que todos están de acuerdo sin dudar. Por supuesto que estoy utilizando las palabras que esputan en sus discursos esos seres autodenominados demócratas que están tan en boga, mediante las cuales proponen que los dioses sean sustituidos por los trasuntos más débiles que se puedan concebir (*sociedad, humanidad, bien común, derechos humanos, etc.*). Y cuando en nombre de *la democracia, los derechos humanos, la civilización, el desarrollo y el ya viejo progreso*, se realizan actos de injusticia (que finalmente están enmarcados dentro del propio discurso civilizatorio-democrático), se apela a los riesgos que la libertad y la responsabilidad de asumir la mayoría de edad conllevan. Lo único que esto denota es una clara estolidez o, en su defecto, una forma poco efectiva para dilucidar lo que las relaciones políticas son. Esto es así a causa de la imposibilidad que tiene el hombre moderno para creer en algo que lo trascienda y que lo exima, o por lo menos lo disculpe, de lo que es inevitable y que Maquiavelo y Hobbes tenían muy claro: que el hombre es esencialmente malo. Ahora bien, aclaremos que el término maldad siempre dependerá del referente simbólico que se adopte. No es que el hombre sea malo en sí, lo que sucede es que simplemente es un ser que no puede convivir con sus semejantes de una manera en que la presencia de su poderío no aplaste a unos y beneficie a otros. El bien común es muy poco común, a menos que lo común sea la imposición que YO haga de lo que debe ser común. Valéry es tajante: “El individuo distingue al individuo en el precepto o la doctrina que se quiere que adopte, la cual se reviste de unos términos de los que ningún individuo es capaz. «Ten por seguro lo que yo te aseguro y de lo que no estoy seguro, ni puedo estarlo». «Haz, obedece, por el bien común que consiste en la idea que yo tengo de él, yo»”.¹⁶⁴ Todos los discursos llamados científicos que obvian esto son sim-

¹ Paul Valéry, *Los principios de an-arquía pura y aplicada*, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 18.

ples rosarios de buenas intenciones, lo que no deja de ser un eufemismo, puesto que las buenas intenciones dependen de lo que YO entiendo por buenas intenciones. Todo es así desde el momento en que las *polis* dejaron de poseer mitos y dioses al interior de sí mismas. En el momento en que *el Hombre* pasó a ocupar el referente único del poder y de lo social, el resentimiento se apoderó de las relaciones humanas. Si todos los individuos somos iguales pero a la vez sabemos que no todos podremos ejercer el poder ni influir o tomar las decisiones que determinan nuestra vida en común, pues en realidad siempre serán unos pocos quienes lo hagan, rompiendo así la igualdad que los legitima, entonces el abuso de poder se perpetúa, sólo que bajo la sombra de nuestra propia voluntad. Círculo vicioso: por fin somos los dueños de nosotros mismos, pero sólo para ser los esclavos de nosotros mismos. ¡Claro! —se argumentará—, eso es mejor que continuar siendo subyugados por fantasías que legitiman los abusos de unos cuantos. Lo que no se toma en cuenta es que con el pueblo como único soberano se hace lo mismo pero sin la posibilidad de apelar a algún dios o ¿fantasía? que pueda condenar dichos abusos. Ahora somos las víctimas de nuestra propia estupidez, ya ni siquiera le podemos echar la culpa a los dioses a la manera en que lo hacían un Esquilo o un Sófocles. Sin la potencia de los grandes mitos y tradiciones, pero sobre todo sin la presencia —sea demostrable empíricamente o no— de los dioses, las sociedades se ven reducidas a una eterna lucha al interior de sí mismas. Se pierde la dimensión realmente política, la de vivir en una polis donde los dioses, la virtud (*areté*) y la pertenencia a una serie de creencias, trasciendan a los humanos justo para que sus pequeños egos no se instauren como soberanos, evitando así que rijan la estulticia y la soberbia, o como la nombraban los griegos, la *hybris*. “El hombre y la ciudad simbolizaban el cosmos, toda la realidad. No olvidemos que el microcosmos que era la ciudad (intermediario entre el cosmos personal y el macrocosmos) tenía también sus dioses y sus espíritus. *Res publica magna et vere publica quae di atque homines continentur*, dice Séneca (De otio, IV, 1) (“La auténtica república y auténticamente pública [es] la que a la vez encierra los Dioses y los hombres”). El hombre es ciudadano. Los que no lo son (los esclavos) no llegan a la plenitud humana. En una palabra, la

ciudad no es únicamente un hecho sociológico; también es una realidad teológica y forma parte integrante de una cosmología. No olvidemos que nos hallamos en la antigüedad, donde el DDT de la «razón científica» no había aún eliminado un buen número de seres vivos del universo”.¹ Ahora bien, con esto no quiero decir que los hombres se volverían buenos y entonces sí podrían vivir en un espacio fraternal y solidario. ¡No! Las relaciones de poder, en donde uno intenta imponer su fuerza sobre el otro, son ineludibles.

Amigo/enemigo

Esto último es lo que vislumbró Schmitt como la esencia de lo político, y se sintetiza en la tan mal entendida oposición amigo-enemigo. Toda relación política implica la institución de bandos antagónicos, donde unos combaten a otros dependiendo de los intereses de cada uno de los implicados. El objetivo se centra en ejercer la fuerza, y su ejercicio entraña la *posibilidad* de exterminar al otro. A partir de aquí chorrean las críticas de la gente liberal, condenando el escaso espíritu solidario de ese maldito conservador que sólo ve amigos y enemigos, y que no entiende que la gente se pueda llevar bien siempre y cuando se les dote de una buena dosis de cultura político-democrática. En los regímenes democráticos —se dice— se respeta la pluralidad y la diferencia; eso sí, siempre y cuando no choque con la idea de pluralidad y diferencia que la cultura político-democrática establece como válida. Por eso todas esas tonterías de mitos, sacrificios, ideales teocráticos o manifestaciones de fuerza por el simple placer de ejercerla, están fuera de consideración y hasta son condenadas por los tribunales de la decencia y la virtud pluralista y tolerante. ¿En verdad no se darán cuenta que sobre todo ahí continúa prevaleciendo la razón amigo-enemigo? Lo que pasa es que ahora ya sabemos cuáles son los únicos que pueden considerarse amigos y cuáles enemigos. Incluso el *contradictio in adiecto* más afamado del pensamiento liberal, a saber, el esgrimido por Locke: *Debemos ser intolerantes con los intolerantes*, permanece

¹ Raimon Panikkar, *El espíritu de la política (Homo politicus)*, Barcelona, Península, 1999, pp. 70-71.

en la lógica schmittiana. Schmitt es claro y tajante: el enemigo no es el malo, ni el feo, ni el criminal, ni ninguno de los seres que nos son hostiles (*hostis*) *per se*; el enemigo (*enemicus*) es simplemente el otro, el que no es como uno y que amenaza con desquiciar el orden al interior de nuestro grupo.¹ De hecho, plantea una relación con el enemigo un tanto virtuosa: a éste se le reconoce un estatuto que debe ser respetado y que obliga a aquel que lucha contra él a no degradarlo, sino simplemente a combatirlo. La guerra es una justa donde el honor de los contrincantes debe estar salvaguardado por una serie de reglas que determinan el sentido mismo del *polemos*. De ahí que Schmitt no pueda dejar de criticar las supuestas buenas intenciones de los liberales, porque justo lo que hacen al negar la figura del enemigo es precisamente dar entrada al resentimiento.

Caillois² explica cómo la rapiña guerrera está emparentada con la introducción del fusil, claro símbolo democrático, al desvanecer la posibilidad de un tipo de lucha que de alguna manera era personal, donde la fuerza y la destreza propia estaban en juego y con ello el aspecto heroico, virtuoso y honorable que mantenía la diferencia pero a la vez la deferencia hacia el otro. Al igual que en la democracia, con la presencia del fusil los hombres se derriten en la indiferenciación de las cualidades, cualidades que imponen la jerarquía a partir del mérito. Pero sobre todo al enemigo se le niega la dignidad que merece, ya que en un momento dado puede convertirse en amigo. Por eso los grandes pensadores del *polemos* señalan que para considerar a alguien como un enemigo primero debe cumplir con ciertos requisitos, es decir, debe ser digno de serlo... a los otros ni siquiera vale la pena considerarlos. En pocas palabras, "se pertenece, en calidad de bueno, a la clase de los buenos, a un cuerpo que tiene espíritu de cuerpo, porque todos los individuos están ligados entre sí por el sentimiento de la represalia. Se pertenece, en calidad de malo, a la clase de los malos, a un revoltijo de hombres avasallados, impotentes, que no tienen espíritu de cuerpo. Los buenos son una casta; los malos, una masa semejante al polvo. Bueno y malo

¹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 56-57.

² Roger Caillois, "Armas de fuego, infantería, democracia", en *La cuesta de la guerra*, México, FCE, 1975, pp. 70-100.

equivalen, durante cierto tiempo, a noble y villano, a amo y esclavo. En cambio, no se considera al enemigo como malo, porque puede pagar en la misma moneda. Los troyanos y los griegos son, en las obras de Homero, buenos unos y otros. No es el que nos causa un daño, sino quien es despreciable, el que pasa por malo”.¹

A diferencia de lo que se le achaca a Schmitt, a saber, que es un maldito que solamente puede ver violencia y guerra en las relaciones políticas, leyéndolo con un poco de cuidado podemos percibir una clara preocupación por tratar de regular un tipo de relaciones que, fuera de su esquema amigo-enemigo, desembocan en una agresión incontrolable de todos contra todos, ya que los amigos terminan confundándose con los enemigos, dando lugar a que sólo podamos contar con una relación de enemistad encubierta por el manto de una amistad irrealizable. Sin la figura del enemigo el amigo se desvanecería inmediatamente. Al no haber diferenciación alguna, la envidia y la violencia que caracterizan las relaciones humanas terminan por apoderarse de todo. Lo único que intenta Schmitt es reconocer y regular, aunque sea un poco, algo que es inevitable y que de otra manera adquiere dimensiones descomunales. No se trata de pensar que el hombre sea malo por naturaleza, simplemente es hombre. La distinción entre bueno y malo obedece a ciertos códigos de referencia y siempre serán relativos. Lo único que se puede constatar es que los hombres en sociedad se mueven a partir de ciertas conductas que podemos sintetizar con la palabra *dominio*, así como Canetti lo explica con la imagen del gato y el ratón. Esto no significa que el gato sea el malo y el ratón el bueno; significa, más bien, que es absurdo querer escapar a dicha imagen, y curiosamente eso es lo que pretenden todas las visiones que quieren justificar la bondad y la predisposición solidaria y fraternal entre los hombres, logrando, en cambio, exacerbar la envidia y la violencia indosterrable del *ethos* humano.

¹⁶⁸ Friedrich Nietzsche, “Humano, demasiado humano” (aforismo 45), en *Obras inmortales*, Madrid, EDAF, 1971, p. 629.

El buen tirano

Cioran, con su devastadora lucidez y buen humor, explica cómo el motor de las sociedades es la envidia, sin ésta el hombre no pasaría de ser un gusano, una sombra incapaz de llevar a cabo acto alguno. El tirano es la imagen proyectada por la totalidad de la ciudadanía. ¿Por qué la figura del tirano es tan odiada y a la vez tan necesaria para los hombres? No crean que por el instinto de libertad y participación ciudadana (para utilizar la jerga de moda) que caracteriza a la humanidad. En realidad todos quisieran ser tiranos, todos quisieran encarnarse en los personajes que dominan y socavan la voluntad de los demás. Éste es el secreto anhelo de esos seres que se autodenominan demócratas. Por eso Cioran puede decir que “todo demócrata es un tirano de opereta”.¹ Sin embargo, tampoco están dispuestos a cargar con la responsabilidad de asumir el poder de cada uno. La imagen del tirano es necesaria para que los individuos puedan continuar con sus pequeños despliegues de fuerza sobre aquellos que consideran inferiores, y además con la enorme ventaja de no tener que asumir la responsabilidad de sus actos, ya que para eso está el tirano que domina a todos impidiéndoles ser libres y lindos como sí lo serían en un régimen apegado a la ley y a la libertad.

Estado de derecho y Monarquía

No olvidemos que el famoso Estado de derecho que hoy se ha apropiado del discurso democrático es una creación totalmente monárquica. Escuchemos a Foucault: “Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media —la monarquía, el Estado con sus aparatos— tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, enmarañados, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron —beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas— hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje,

¹ Cioran, *Historia y utopía*, p. 52.

de delimitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción (...) A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauró esa dimensión de lo jurídico-político".¹

La pluralidad de poderes es abatida por el ideal de servir a uno solo, y la única manera de lograrlo es aglutinándolos en un espacio común en nombre de la gran diosa homogeneizadora: la ley, o mejor, el sistema jurídico-político. El imperio de la ley es el imperio de uno solo o de unos cuantos, nunca la posibilidad de que los individuos encuentren un verdadero espacio de libertad y convivencia fraternal. Eso es algo que sólo la ignorancia puede concebir. Las relaciones políticas no pueden escaparse de la fuerza del dominio, del ejercicio del poder de unos sobre otros, y más si los referentes trascendentes han sido exilados del horizonte humano. El mito, la tradición y los dioses, incluso en su insubstancialidad, son indispensables para que los hombres no se destrocen unos a otros; más que fungir como elementos alienantes, mentiras que alejan al hombre de la verdad, son el único freno a la estupidez, la envidia y la soberbia que caracteriza al género humano cuando se cree único. En el momento en que se establece la igualdad entre los hombres, lo único que se consigue es impulsar a todos a demostrarle a los demás que no son tan iguales, o dicho con las palabras de Orwell: *siempre habrá unos más iguales que otros*. Si antes la diferencia escapaba al dominio humano, ahora depende totalmente de éste, y eso no se puede traducir de otra forma que no sea en una sociedad de resentidos: resentimiento que provoca saber que mi igualdad no es tan igualitaria puesto que siempre existirán quienes pueden y tienen más que yo.

¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad (1-La voluntad de saber)*, México, Siglo XXI, pp. 105-106.

Es mejor no moverse

Ahora bien, la desigualdad es algo que siempre ha acontecido, sólo que ahora no existe un referente que la legitime, por eso se siente como una ofensa. Vivimos en sociedades pusilánimes, donde ya no se cree en *algo* que esté por encima del hombre para contener su ansia de poder; pero tampoco se asume la condición de que cada quién afirme su fuerza con respecto a los demás porque entonces sería un bárbaro incivilizado. Se prefiere una sociedad en la que la ley se aplique sobre todos en un contexto de supuesta igualdad, aunque *de facto*, como ya vimos, no sea más que la coartada para que unos cuantos realicen lo que los *bárbaros* hacen sin disimulo alguno. En todo caso habría que escuchar al Tao: la injusticia, el mal y la estupidez brotan del anhelo de los hombres por mejorar las cosas, o por lo menos por lo que ellos creen que es mejorar, sustentando sus buenas intenciones en una soberbia e ignorancia insuperables. A fin de cuentas somos nosotros los que introducimos dichos conceptos, el Tao simplemente se limita a fluir en la imperturbable calma del mundo. Mejor terminemos esta breve digresión sobre el poder con las sabias palabras de Chuang Tzu: “Sé lo que es dejar el mundo tranquilo, no interferir. No sé nada acerca de cómo dirigir las cosas. Dejar las cosas como están ¡de manera que los hombres no hagan hincharse su naturaleza hasta que pierde su forma! ¡No interferir, para que los hombres no se vean transformados en algo que no son! Cuando los hombres no se vean retorcidos y mutilados más allá de toda posibilidad de ser reconocidos, cuando se les permita vivir, habrá sido logrado el propósito del gobierno (...) El hombre sabio, entonces, cuando ha de gobernar, sabe cómo no hacer nada. Al dejar las cosas estar, descansa en su naturaleza original. Aquel que gobierne respetará al gobernado ni más ni menos que en la medida en que se respete a sí mismo. Si ama su propia persona lo suficiente como para dejarla descansar en su verdad original, gobernará a los demás sin hacerles daño. Dejadlo que evite que los profundos impulsos de sus entrañas entren en acción. Dejadlo estar tranquilo, sin mirar, ni oír. Dejadlo estar sentado como un cadáver, con el poder del dragón vivo en torno de sí. En completo silencio, su voz será como el trueno. Sus movimientos serán invisibles, como

los de un espíritu, pero los poderes del Cielo irán con ellos. Inalterado, sin hacer nada, verá las cosas madurar a su alrededor. ¿De dónde sacará tiempo para gobernar?”¹

¹ Chuang Tzu, *El camino de Chuang Tzu (versión e introducción de Thomas Merton)*, Barcelona, Debate, 1999, pp. 53-54.

EL TROPIEZO DE LOS DIOSES: UN BREVE CUENTO SOBRE LA EXISTENCIA

Existe un lugar en el espacio, inefable y maravilloso, donde nadie muere ni vive... se encuentra al margen del tiempo, al margen de cualquier cosa.

Ese mundo, morada, o como lo quieran llamar, es el hogar de los entes que están destinados a habitar nuestro percedero escondrijo llamado Tierra. ¡Sí!, es la morada de los NO NACIDOS, de los hijos predilectos del destino: aquellos que tienen la fortuna de lidiar con la intemporalidad, con la carencia absoluta de todo, con la desnuda felicidad. Existen en la inexistencia y eso los mantiene satisfechos. Pero llega un momento en que se les deja observar la vida que se desarrolla en el oneroso mundo de los nacidos, y si por alguna extraña razón se interesan en ella, se les permite existir y dedicarse a descifrar el motivo que los impulsó a tomar tan terrible decisión.

Eso fue lo que pasó con el protagonista de nuestra historia, llamado Seregon (*Sangre de Piedra*). Al observar asiduamente las vidas de los hombres, se percató de que nada en ellas representaba un motivo redentor de la vida misma, exceptuando, quizá, su fin: la muerte.

(La muerte es el estado perfecto; la esperanza sin la cual la vida del hombre pasaría a ser una inexpugnable pena sin absolución; la posibilidad de todo momento de felicidad y del deseo de seguir vivo).

Fue así como Seregon, impulsado por la obsesión de la muerte, se lanzó al hoyo cenagoso de la temporalidad.

De un momento a otro —aquí ya toma parte el tiempo— se encontró en la Tierra, en medio de un tumulto de personas que caminaban como autómatas sin dirección ni sentido. Había llegado a una de las enormes metrópolis que constituyen el hábitat de los nacidos. Era un lugar repleto de masas geométricas de concreto,

laceradas por interminables tiras de automóviles y transeúntes desquiciados por no haber comprendido la vida y no encontrar el camino hacia la muerte.

Al estar entre tanta gente queapestaba a prisa y estupidez, quedó confundido y no supo qué hacer. De súbito, pensó: — Ya que estoy incrustado en esta grieta, aprovecharé y le preguntaré a estas hordas de sonámbulos hacia dónde dirigirme para encontrarme con la muerte—.

Tirado en una esquina se encontraba un teporocho disfrutando de su perro tiempo, con una botella en la mano y su verga a punto de quebrársele por el frío. Se acercó y le preguntó:

—¿Me podría informar cómo llegar a la muerte?

—¡No mames! ¡Pinche loco! ¡Qué te pasa!

—Solamente le pido que me explique cómo alcanzar la muerte.

—Pus...ta cabrón. Primero... tienes que pasar por la hedionda vida, y eso está muy culero. Ya después arreglártelas para morir sin pedos. ¿O qué? ¿Crees que es muy fácil? ¡Estás pendejo! Si vivir cuesta un huevo, morir cuesta dos.

—Y entonces quién me puede explicar cómo pasar por la vida —dijo Seregon confundido—.

—Pus... hay un cabrón quesque es filósofo y dizque sabe mucho de la vida. Pregúntale a él. ¡Mira! ¡Ahí está!

En ese momento Seregon volteó hacia su izquierda y vio a un hombre con la nuca rapada y una túnica blanca que le llagaba hasta los tobillos. Su mirada fulguraba ansiedad y desesperación insufribles. Parecía como si en vez de dirigirse al exterior, penetrara dentro de sí y lo incendiara por dentro. Era un filósofo, un pobre abatido por querer comprenderlo todo sin conseguirlo.

Caminó unos pasos hasta ubicarse frente a él, y de improviso le espetó la siguiente pregunta:

—¿Cómo hago para pasar por la vida?

El filósofo, un poco confundido, esbozó una sonrisa y le contestó:

—Hay muchas maneras de pasar por ella, pero algo sí es seguro, ninguna será la acertada.

—Entonces qué hacen todas estas personas arrastrándose como gusanos. Si hagan lo que hagan da lo mismo y... más aún, inexora-

blemente es un eterno errar, no tiene caso que vivan o que mueran. Porque si vivir es un evento inopinado, la muerte se desvanece en el sopor de lo inane... pasa a ser nada, pierde su cetro de fin último de la existencia.

—Tienes mucha razón—dijo el filósofo—, pero igual es lo único que te puedo contestar. Si supiera la respuesta dejaría de ser un filósofo y pasaría a ser un hombre en el sentido correcto de la palabra. De hecho, sería el único hombre sobre la faz de la Tierra.

—¡Qué imbécil fui! Me dejé engañar por la curiosidad y la esperanza. Vine cuando ya todo estaba perdido; y ni siquiera, porque en realidad jamás hubo nada. Me dejé cubrir por la égida de mi estupidez.

Al ver la desesperación de Seregon, el filósofo le dijo:

—Espera... ésa es la forma como yo veo las cosas, pero existen otras opiniones que tal vez te puedan dar una respuesta más optimista. ¡Los artistas! Ellos saben todo con respecto a la creación; y qué es ésta sino el principio y el fin de todas las cosas; es lo que más se acerca a la vida y a la muerte.

Curiosamente, del otro lado de la calle estaba un artista tocando el violín mientras miraba a los coches, a los perros sarnosos y a las nubes. Su cara expresaba un estado de parsimonia extática; se encontraba absorto en su creación armónica. Cada vez que hacía saltar y deslizar las notas a través de su arco sobre las tensas cuerdas de su violín, parecía que desfallecía... daba la impresión de estar más allá de este mundo.

En un momento de valor y ánimo temerario, Seregon se lanzó a cruzar la avenida (único acto heroico en toda su aventura). Después de que un auto lo golpeó en un costado, salió volando y cayó a un lado de nuestro artista. En un instante se incorporó, y sin preámbulo alguno le preguntó:

—¿Qué debo hacer para pasar por la vida y así poder alcanzar la muerte?

Al escuchar la pregunta del desconocido, el artista ni siquiera se dignó a sorprenderse, y contestó como un autómata mientras seguía tocando su angélico violín:

—No tienes que pasar por la vida para llegar a la muerte. Las dos están en el mismo sitio, se confunden, son la misma cosa. Aquí, donde estamos, no es la vida y mucho menos la muerte; en el mejor



Alberto Savinio, *Aguiles enamorado*

Alberto Savinio (Andrea de Chirico) representa una de las expresiones más afortunadas del Surrealismo. Savinio cuenta que un día de 1937, en París, André Bretón le dio a leer un escrito suyo donde decía que tanto él como su hermano, el pintor Giorgio de Chirico, eran dos de las expresiones más importantes de ese extraño arte llamado Surrealismo. Palabras lisonjeras las de Bretón, pero que podrían confundir a los lectores de este peculiar escritor italiano. En todo caso el surrealismo de Savinio sigue sus propios cauces: "Mi surrealismo", dice Savinio, "como testimonian muchos de mis escritos y de mis pinturas, no se contenta con representar lo informe y con expresar el inconsciente, sino en darle forma a lo informe y conciencia al inconsciente". La pluma de Savinio adquiere dimensiones que van más allá del surrealismo, perdiéndose, más bien, en los inefables parajes del mito, en la desmesurada realidad que destilan los sueños, en todos los asideros de la fantasía que se clavan en el mundo como poderosas imágenes intoxicantes. *Aguiles enamorado* es una muestra perfecta de este intento por darle forma a lo informe, siempre y cuando sepamos que lo informe es generalmente la realidad que vivimos, mientras que la imaginación de Savinio se erige como el gran demiurgo que la gris cotidianidad necesita para poder presentar un rostro que provoque delirios y placeres desmesurados; delirios y placeres como los que disfrutarán todos aquellos que lean estos cuentos.



Stig Dagerman, *Otoño alemán*

Con sólo 23 años y con dos importantes novelas a cuestas, *La serpiente* (1945) y *La isla de los condenados* (1946), Stig Dagerman, el joven escritor de las letras suecas, emprende, en el otoño de 1946 un viaje por la Alemania destruida, como corresponsal del periódico sueco Expressen. Su personal sensibilidad, su falta de prejuicios y su formación anarquista lo predisponen a algo insólito en aquel momento: entender el sufrimiento de aquellos alemanes —mu-

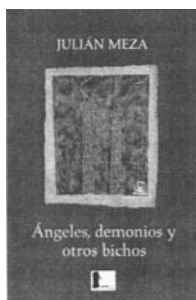
chos de los cuales se habían adherido al nazismo— dos años después de la derrota y que, desde el fondo de la humillación y de la miseria, a la pregunta que les hacían los periodistas de si antes, en tiempos de Hitler, vivían mejor, respondían que sí.



Milorad Pavić, *Siete pecados capitales*

Siete pecados capitales de Milorad Pavić es un libro abierto y, al mismo tiempo, cerrado. Es abierto porque los relatos se trasladan de un recinto a otro en un singular desfile de casas, en cada una de las cuales aguarda por lo menos una sorpresa. Es cerrado porque los relatos son, a la vez, autónomos y cada casa es cada casa con su misterio.

Hasta cierto punto, este libro recuerda *La rosa púrpura del Cairo* de Woody Allen, en donde los personajes se salen de la película y luego vuelven a entrar en ella acompañados por los espectadores. Sin embargo, en esta obra no hay salida, el que entre se quedará atrapado y no podrá salir del tintero de Pavić, ni siquiera convertido en letra.



Julián Meza, *Ángeles, demonios y otros bichos*

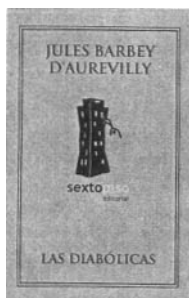
En *Ángeles, demonios y otros bichos* se dan cita ensayos literarios, apuntes de filosofía política, relatos, historias, memorias que se presentan por separado o que se imbrican. En el ensayo se aloja la fantasía y ésta es huésped del ensayo. El tiempo y el espacio discurren con entera libertad. Los protagonistas no son menos diversos: Flaubert, Jarry, Apollinaire, Satie, el aduanero Rousseau, Céline, Borges, Márái, Szpilman, el papa polaco y su santo oficio, políticos españoles y mexicanos, entre otros. Se trata de páginas en donde circulan codo con codo la ironía, el humor y la irreverencia. Sus lectores se divertirán o se enfadarán con su prosa, pero no se mantendrán impasibles.



Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*

Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, la tesis que Karl Marx presentó en marzo de 1841 para obtener el título de Doctor en la Universidad de Jena en Bélgica, es un estudio comparativo que se sitúa en una distinción fundamental: el horizonte que ambos pensadores otorgan al carácter de la necesidad. Así, Demócrito limita su horizonte a la posibilidad real y a partir de allí deduce la necesidad. Es decir que el hombre asume la realidad contingente del mundo como necesaria y por ello le atribuye esencias. En contraposición Epicuro no considera la existencia relativa como existencia absoluta: “La realidad contingente solo tiene valor de posibilidad, y la posibilidad abstracta es precisamente el antípoda de la posibilidad real. La segunda se contiene dentro de los límites definidos como el entendimiento; la primera ilimitada como la fantasía”

contingente del mundo como necesaria y por ello le atribuye esencias. En contraposición Epicuro no considera la existencia relativa como existencia absoluta: “La realidad contingente solo tiene valor de posibilidad, y la posibilidad abstracta es precisamente el antípoda de la posibilidad real. La segunda se contiene dentro de los límites definidos como el entendimiento; la primera ilimitada como la fantasía”



Jules Barbey d'Aurevilly, *Las diabólicas*

Mujeres adúlteras, mujeres asesinas, duquesas convertidas en vengativas prostitutas e incluso mujeres tan perversas como para morir fulminadas en los brazos de su amante, son algunos de los personajes principales cuyas vidas amorosas narra el autor en estas seis historias heterogéneas que, en palabras de Jules Barbey d'Aurevilly, “...no son diabluras: son DIABÓLICAS, historias reales de este tiempo de progreso y civilización tan deliciosas, tan divinas, que, cuando uno se propone describirlas, parece siempre que el Diablo las ha dictado”.

Con una escritura impresionante, apoyada en minuciosas descripciones y en la evocación de poderosas imágenes, el autor busca exorcizar al mundo de estos males mostrándolos en su más desnuda y profunda impiedad, puesto que “...en esto reside toda la moralidad de un libro...” Sin embargo, el libro de Barbey d'Aurevilly acaba poseyendo al lector, quien irremediamente será una víctima más de estos “inocentes monstruos”, esta vez no directamente sino a través de la inmortalización plasmada en estas envolventes historias que logran ir más allá de la temporalidad de su época.

OTRAS PUBLICACIONES DE EDITORIAL SEXTO PISO

Roberto Calasso, *El loco impuro*

Daniel Paul Schreber, *Memorias de un enfermo de nervios.*
(Prólogo de Roberto Calasso)

Max Stirner, *El único y su propiedad.* (Prólogo de Roberto Calasso)

George Orwell, *Ensayos escogidos*

Morris Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*

Étienne de la Boétie y David Hume, *Discurso de la servidumbre voluntaria / Escritos políticos*

Christopher Buckley, *Hombrecitos verdes*

Goran Petrović, *Atlas descrito por el cielo*

Luis Alberto Ayala Blanco y Citlali Marroquín,
El poder frente a sí mismo

Juan J. Orosa, *Los extraviados*

José López Latorre, *Silencios*

Lourdes Quintanilla Obregón, *Benjamin Constant:
la fragilidad política*