PETER SLOTERDIJK

ESFERAS I

Prólogo de Rüdiger Safranski

BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

Esperada con verdadera expectación en Alemania, la trilogía *Esferas* es, sin duda, el *opus magnum* de Peter Sloterdijk. *Esferas* comienza convocando los sentidos, las sensaciones y el entendimiento de lo cercano; aquello que la filosofía suele pasar por alto: el espacio vivido y vivenciado. La experiencia del espacio siempre es la experiencia primaria del existir. Siempre vivimos en espacios, en esferas, en atmósferas. Desde la primera esfera en la que estamos inmersos, con «la clausura en la madre», todos los espacios de vida humanos no son sino reminiscencias de esa caverna original siempre añorada de la primera esfera humana. Sloterdijk analiza la conexión entre crisis vitales y los intentos fracasados de conformar espacios habitables; examina las catástrofes, cuando estalla una esfera, como sucedió con el giro copernicano, que hizo saltar las cubiertas imaginarias del cielo en el que habían vivido durante siglos los seres humanos.

También la Modernidad comienza con una nueva experiencia del espacio, con el espanto que le produce a Pascal «el silencio eterno de los espacios infinitos». Con gran talento literario, erudición y brillantez, Sloterdijk desarrolla un nuevo tipo de fenomenología y ontogénesis de los espacios humanos, repasando sus aventurados vericuetos por el imaginario de la historia, el arte, la literatura, la música pop, la mitología, la patrística, la medicina magnetopática, la psicología analítica, la mística, la filosofía... Si Heidegger había empezado la búsqueda de un lenguaje para el espacio vivido, como dice Safranski, no es exagerado decir que Sloterdijk ha elevado a un nivel completamente nuevo la filosofía de la coexistencia en el espacio común, de la intimidad a las macroesferas sociales.

Peter Sloterdijk

Esferas I

Burbujas

Microsferología

Prólogo de Rüdiger Safranski

Traducción del alemán de Isidoro Reguera

Biblioteca de Ensayo 24 (Serie Mayor) Ediciones Siruela

1.ª edición: abril de 2001
2.ª edición: junio de 2003
3.ª edición: febrero de 2009

Este libro ha recibido una ayuda a la traducción
por parte de GOETHE INSTITUT-INTER NATIONES

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación
pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada
con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos,
<http://www.cedro.org> www.cedro.org) si necesita
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Título original: *Sphären I (Mikrosphärologie). Blasen*
En sobrecubierta: fotografía de P. Sl. © Foto: Isolde Ohlbaum
y detalle de dibujo con útero, embrión y placenta,
de Leonardo da Vinci
Diseño gráfico: Gloria Gauger
Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño
(de este título, por Jacobo Stuart)
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998
© Del prólogo, Rüdiger Safranski, 2003
© De la traducción, Isidoro Reguera
© Ediciones Siruela, S. A., 2003, 2009
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-7844-654-4
Depósito legal: M-2.901-2009
Impreso en Anzos, S. L.
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados.

Índice

Prólogo
Rüdiger Safranski 13

Introducción general 21

Esferas I (Burbujas)

Introducción:
Los aliados o: La comuna exhalada 27

Reflexión previa:
Pensar el espacio interior 85

1 Operaciones de corazón o: Sobre el exceso eucarístico 101

2 Entre rostros
Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial 135

3 Seres humanos en el círculo mágico
Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad 197

Excurso 1: Transmisión de pensamientos 245

4 La clausura en la madre
Para la fundamentación de una ginecología negativa 251

Excurso 2: Nobjetos e irrelaciones
Para una revisión de la doctrina psicoanalítica de las fases 271

Excurso 3: El principio huevo
Intimación y envoltura 297

Excurso 4: «En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía».
La doctrina del lugar existencial de Heidegger 305

5 El acompañante originario
Réquiem por un órgano desechado 313

Excurso 5: La plantación negra
Nota sobre árboles de vida y máquinas de animación 361

6 Compartidores del espacio anímico
Ángeles, gemelos, dobles 375

Excurso 6: Duelo esférico
Sobre la pérdida del nobjeto y la dificultad de decir lo que falta 415

Excurso 7: Sobre la diferencia entre un idiota y un ángel 425

7 El estadio-sirenas
De la primera alianza sonosférica 431

Excurso 8: Verdades de analfabeto
Nota sobre fundamentalismo oral 469

Excurso 9: Dónde comienza a equivocarse Lacan 479

8 Más cerca de mí que yo mismo
Elementos teológicos para una teoría del interior común 485

Excurso 10: Matris in gremio
Un delirio mariológico 551

Tránsito
Sobre inmanencia extática 557

Notas 563

Créditos de las ilustraciones 583

Prólogo

Desde 1983 Peter Sloterdijk cuenta entre los filósofos más importantes de la Alemania de posguerra. De un día para otro se hizo famoso con su *Crítica de la razón cínica* (Siruela, 2003), un libro que conmovió al gran público como casi ninguna otra obra de diagnóstico filosófico del tiempo desde *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. Spengler simpatizaba con los césares, le gustaban las alturas del mando y la voz imperiosa. El patrono de Sloterdijk, por el contrario, era el Diógenes del barril, el bufón y el irónico.

Crítica de la razón cínica cuenta cómo, tras desenmascaramientos e ilustraciones, la conciencia moderna tomó conciencia de sí y cómo ahora, con correcta conciencia, obra sin embargo incorrectamente. Fue un libro sobre el cinismo como bagaje fundamental de la moderna comprensión de la realidad. Ya entonces Sloterdijk había comenzado a reflexionar sobre las relaciones y circunstancias mundanas a gran escala, recurriendo e incidiendo en relaciones y circunstancias íntimas de uno y con uno mismo. Y en este camino ha seguido avanzando. Demasiado, dicen críticos suyos poco audaces, que muestran así no haber comprendido que nuestra realidad está hecha de tal modo que hay que ir demasiado lejos para llegar a ella.

Sloterdijk también se distingue por el estilo literario, brillante, en que escribe, algo que entre ciertos filósofos, y no sólo en Alemania, se considera un detrimento.

Su obra más reciente, aguardada con gran expectación, verdaderamente un *opus magnum*, es el proyecto *Esferas* en tres volúmenes, el primero de los cuales es éste en traducción castellana.

Sloterdijk convoca los sentidos, las sensaciones y el entendimiento para conseguir claridad sobre lo cercano. ¿Lo cercano? Lo cercano es aquello que la filosofía pasa a menudo por alto: el espacio vivido y vivenciado. Vivimos siempre «en» espacios, esferas, at-

mósferas; la experiencia del espacio es la experiencia primaria del existir. En este libro la filosofía recupera el rastro y el lenguaje de lo primario. Por supuesto que Sloterdijk no es el primero que intenta pensar al ser humano desde la experiencia espacial. El citado Oswald Spengler ya había emprendido la tarea de distinguir tipos de cultura según sus conceptos de espacio: la cultura árabe con su obsesión por la caverna, la cultura occidental fáustica con su fantasma del espacio infinito. Los fenomenólogos, sobre todo Martin Heidegger, habían comenzado en el siglo XX la búsqueda de un lenguaje para el espacio vivido y para el hombre como ser compartidor de espacio, coexistente. No es exagerado decir, sin embargo, que Sloterdijk ha elevado a un nivel completamente nuevo la filosofía de la coexistencia en el espacio común.

Esferas reza, pues, el título de esta obra en tres volúmenes. Una filosofía no es sólo original cuando acuña nuevos conceptos, sino también cuando descubre algo sorprendentemente significativo en expresiones bien conocidas. La de «esferas» recuerda, efectivamente, el mundo desaparecido de la vieja metafísica, ese país encantado de certezas e inquietudes, consolador y angustioso. «Esferas» significa, en cualquier caso, no un espacio neutro, sino uno animado y vivido; un receptáculo en el que estamos inmersos. No hay vida sin esferas. Necesitamos esferas como el aire para respirar; nos han sido dadas, surgen siempre de nuevo donde hay seres humanos juntos y se extienden desde lo íntimo hasta lo cósmico, pasando por lo global. Sería hermoso que dominara la armonía de esferas, pero, de hecho, y éste es el gran tema de Sloterdijk, aparecen conflictos, crisis y catástrofes en el traslado de una esfera a otra. No en último término la fecundidad de una cultura se mide por su capacidad de solucionar este problema del paso de una esfera más pequeña a la siguiente en magnitud.

Sloterdijk comienza con la primera esfera en que estamos inmersos, con la «clausura en la madre». Pertenece al drama de la vida el que siempre haya que abandonar espacios animados, en los que uno está inmerso, sin saber si se va a encontrar en los nuevos un recambio habitable. El primer traslado, el primer acto del drama, pues, sucede con el nacimiento. ¿Dónde venimos cuando venimos «al mundo»?, pregunta Sloterdijk. El modo de afrontar el mundo

fuera del seno materno viene determinado de manera difícilmente analizable por los restos de memoria prenatales. Todos hemos habitado en el seno materno un continente desaparecido, una «íntima Atlántida» que se sumergió con el nacimiento, no en el espacio, desde luego, sino en el tiempo; por eso se necesita una arqueología de los niveles emocionales profundos. Pero ¿es posible? Sloterdijk se aventura a la empresa de perfilar con delicada empiria los contornos de las vivencias en la caverna en la que todos estuvimos. Desarrolla un tipo nuevo de fenomenología de exquisita sensibilidad e incrementa para ello el acervo lingüístico dado que el lenguaje habitual de la teoría no hace justicia a la constitución esférica, de tonalidades íntimas, de la existencia humana. Que el primer tomo de *Esferas* se lea a trechos como una narración poética no depende sólo del talento de Sloterdijk, también viene justificado hasta cierto punto «por el asunto mismo». Los juegos de lenguaje habituales fracasan ante las experiencias del origen. Quien desea avanzar en este punto entra necesariamente en el terreno fronterizo entre descubrimiento e invención. Por eso en Sloterdijk lo discursivo se convierte en literario; la consecuencia es que las ideas se conectan más íntimamente de lo acostumbrado con el cuerpo de lenguaje en que reposan. Siempre importan, también, los tonos intermedios, las imágenes y asociaciones. Para quien no se deje limitar por el *common sense*, la lectura de este libro ha de significar un regalo enorme. «Si el despliegue teórico ha de ser efectivo», escribe Sloterdijk, «hay que oír crujir el papel de regalo en el que se presenta una vez más al propietario, como algo nuevo, algo casi conocido y también casi olvidado». El lector benévolo, que gusta de que le regalen, se transforma en una caja de resonancia. Todo concuerda, así pudo ser, lo noto aún, piensa uno al leer estas seductoras narraciones de nuestro antiguo flotar en el líquido amniótico, de la elástica y suave angostura allí dentro, del espacio interior acústico, de la escucha fetal y del primer vínculo, del ahogo al nacer cuando falta el aire precisamente porque se accede de improviso a él. Se trata de sucesos extraños, de situaciones mediales tempranas que dejan huellas, ecos, resonancias que ni siquiera desaparecen cuando comenzamos a establecernos y delimitarnos como sujetos. Lo medial pervive en los

estados de intensidad, en la entrega y admiración, la angustia y la compasión, la simpatía y antipatía. De ahí se sigue la idea, por supuesto que no nueva pero sí nuevamente sopesada, de que la coexistencia precede a la existencia y de que vivir significa dejarse implicar en las pasiones y obsesiones de esa coexistencia. Sloterdijk esboza una especie de teoría medial de la coexistencia. ¿Qué es un medio? Un algo que es inspirado, sonorizado, iluminado, tomado, atravesado, disuelto, envuelto por otro; un calentador continuo de agua o un grupo frigorífico; en palabras de Robert Musil: «Ya no hay un ser humano entero frente a un mundo entero, sino un algo humano que se mueve en un líquido nutricio universal». En este sentido, cada uno es un medio: un ser de alta permeabilidad.

Puesto que el ser humano mediado es un ser que viene en principio de un espacio interior íntimo, arropado, busca también cobijo más tarde y, si no lo encuentra, intenta crear espacios de refugio. Eso no se consigue siempre. Sloterdijk analiza la conexión entre crisis vitales e intentos fracasados de conformación de espacio, esbozando, al hacerlo, una onto- y filogénesis de los espacios de vida humanos: de las conformaciones tanto individuales como histórico-colectivas de esferas en círculos ampliados, en relaciones de pareja, familias, amistades, asociaciones, partidos, estados, iglesias, reinos, naciones. En cada una de esas esferas hay «fuertes motivos» para estar juntos. También entran dentro de esa perspectiva las catástrofes que suceden cuando estallan las esferas. Con el desmoronamiento de las cubiertas imaginarias del cielo, por ejemplo, el giro copernicano disolvió toda una atmósfera espiritual en la que habían vivido durante siglos los seres humanos. La Modernidad comienza con el *shock* de una nueva experiencia del espacio, cuya formulación clásica ofrece Blaise Pascal cuando escribe: «El silencio eterno de los espacios infinitos me produce espanto». Perdido el antiguo albergue, en la era de la falta de techo metafísico el ser humano tiene que aprender un nuevo modo de vida y las fuerzas de conformación social se enfrentan a tareas inmensas ante una esfera humana sin la bendición divina. No sólo existen los peligrosos agujeros de ozono en la atmósfera, también en la esfera social puede suceder que el aire para respirar se vuelva escaso o esté emponzoñado; que se produzca una congela-

ción o un resfriado por falta de relaciones; que los seres humanos se acerquen sin vincularse unos a otros. Las consecuencias son psicosis individuales y pánicos sociales. Con sus excesos totalitarios, el siglo XX ofrece horribles ejemplos de revueltas aterradas de desarraigados que intentan violentamente nuevas conformaciones de esferas transformando una sociedad fría en una comunidad candente. Cuando los espacios ya no son habitables puede suceder que una política de añoranza del útero desbroce con violencia su camino. Por eso, el mantenimiento de las esferas de vida es también una difícil tarea política que habría de ser filosóficamente asesorada. Pero para ello se necesita una filosofía que entienda de espacios animados, de «esferas» precisamente, y que sea capaz de ver en conjunto, y de aunar, lo próximo y lo lejano, lo muy grande y lo pequeño. Esto consigue Peter Sloterdijk. Nadie todavía ha explorado filosóficamente de este modo lo íntimo, lo global y la conexión entre ambos.

Este primer volumen está dedicado sobre todo a los aspectos íntimos de la conformación de esferas dentro del ser humano y entre los seres humanos. El segundo rastrea la historia de las grandes esferas, desde los imaginarios globos celeste y terráqueo hasta las reales circunvalaciones terrestres y conquistas del mundo, y hasta lo que hoy llamamos «globalización». Muestra cómo el gran formato social ha de aprovechar el *fundus* de modos de experiencia en pequeñas esferas, primero, y cómo, luego, ha de destruirlo. El tercer volumen analiza los indicios que, poco a poco, van apareciendo de nuevas conformaciones de esferas en el espacio social. Las estructuras de la vida en común se transforman: interconexiones horizontales con poca fijación al suelo que cambian rápidamente. Policentrismo, movilidad. Ha pasado el tiempo en el que se necesitaban y exigían aún sólidos fundamentos. Uno se va acostumbrando a formas de vida fluctuantes, suspensas; por eso Sloterdijk pone al tercer volumen el título de «Espumas».

Con la mirada puesta en el ejercicio posmoderno en formas de vida carentes de fundamento, este *opus magnum* de Sloterdijk invita a explorar en medio de lo infundamentado los fundamentos de la filosofía, también los fundamentos de la filosofía de Sloterdijk.

No se pueden idear perspectivas realmente nuevas para enten-

der el mundo; ellas provienen de pasiones, obsesiones, experiencias. En la comprensión de sí mismo y del mundo, que se llama filosofía, no hay un centro neutral en que ponerse de acuerdo. La unidad de la razón consiste en la multiplicidad de sus voces. Y esas voces, si son vivas, tienen siempre que ver con temple o disposición de ánimo. Es lo que sabía la gran filosofía de los siglos pasados, con la que vuelve a enlazar Sloterdijk cuando describe al ser humano como una caja de resonancia que se templa, retempla y destempla según los espacios en que vive.

Pero el temple no es sólo un tema de la filosofía, sino que, si se toma en sentido estricto, es el presupuesto mismo de la filosofía. Propiamente la filosofía no comienza con el pensar, sino con un temple fundante: asombro, miedo, esperanza. Émile Zola definió una vez el arte como «realidad vista desde un temperamento». Eso vale también para la filosofía. Son los temperamentos de distinto temple los que filosofan. Nietzsche lo formuló con claridad insuperable cuando recomendaba no dejarse embaucar por la expresión «razón pensante», sino indagar quién o qué filosofa propiamente, si el amor, la curiosidad, la envidia, la voluntad de poder, la angustia, la vanidad, el orgullo.

Pero una filosofía que permanece prisionera en el malentendido cientificista de sí misma encubre su procedencia del temple y del temperamento y se empecina en un concepto de razón enmagrecido. Enmagrecido por penuria de experiencia, olvido de existencia y falta de expresividad. Puede que se muestre «exacto», pero de esa exactitud vale lo que Wittgenstein escribió hacia el final de su extremadamente exacto *Tractatus logico-philosophicus*: «Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo».

Esto no sirve para la filosofía de Sloterdijk, que es existencial, expresiva y permanece unida a «nuestros problemas vitales». Cualquiera que se deje llevar por Sloterdijk al viaje aventurero, de ida y vuelta, desde lo íntimo hasta lo global, se convencerá de ello.

Rüdiger Safranski

La dificultad que habíamos de superar... consistía en mantenernos lejos de cualquier evidencia geométrica. Dicho de otro modo, debíamos partir de una especie de intimidad de lo redondo.

Gaston Bachelard, *Poética del espacio*

Introducción general

De acuerdo con la tradición, Platón habría colocado a la entrada de su Academia una inscripción que decía: manténgase alejado de este lugar quien no sea geómetra. ¿Una frase arrogante? ¿Una declaración de guerra al intelecto vulgar? Sin duda, pues no sin motivo en la Academia se inventó una nueva forma de elitismo. Por un momento sorprendente coincidieron entre sí escuela y vanguardia. Vanguardismo es la capacidad de forzar a todos los miembros de una sociedad a decidirse sobre una propuesta que no proviene de ella misma. Sócrates fue el primero que se tomó en serio este juego, y Platón, con la fundación de su escuela, acrecentó la provocación filosófica elevando a la categoría de fuerza mayor el apremio a elegir entre saber y no-saber. Al cerrar las puertas a la plebe ageómetra con el fin de admitir sólo a candidatos con suficientes conocimientos previos, Platón desafió a los mortales en su totalidad a cualificarse para el acceso a su comunidad de investigación, acreditando su idoneidad para ello. Aquí hay que considerar: ¿Qué es un ser humano en la era académica sino un mamífero desmemoriado que por regla general ya no sabe que en el fondo de su alma es un geómetra? Un geómetra, ¿qué es eso? Una inteligencia que viene del mundo de los muertos y trae a la vida vagos recuerdos de su estancia en una esfera perfecta. La filosofía comienza a ser efectiva exotéricamente cuando divide la sociedad entre aquellos que recuerdan y aquellos que no recuerdan; y, además, entre aquellos que se acuerdan de algo determinado y aquellos que se acuerdan de algo diferente. Éste viene siendo hasta la fecha su negocio, aunque los criterios para la división se hayan complicado un poco.

Como cualquier autor que está un poco más allá de sus comienzos mágicos soy consciente de la imposibilidad de fijar previamente en una perspectiva concreta el uso que la comunidad alfabetizada

hace de los escritos que se publican. No por ello deja de parecerme útil la advertencia de que, en sus líneas maestras, lo mejor es leer las consideraciones que siguen como una radicalización del *motto* platónico. Yo no sólo colocaría la frase platónica sobre la entrada a una academia sino sobre la puerta misma de la vida, si no fuera un tanto indecente querer guarnecer con advertencias el ya de por sí demasiado estrecho acceso a la luz del mundo... Hemos aparecido en la vida sin preparación preescolar geométrica y ninguna filosofía puede someternos después a una prueba de acceso. Pero esto no cambia en lo más mínimo el exclusivo mandato de la filosofía, ya que no puede rechazarse sin más la presunción de que el mundo nos sea dado sólo a través de prejuicios geométricos innatos. ¿No podría pensarse que la vida es una incesante demanda posterior de conocimientos sobre el espacio del que procede todo? ¿Y no es hoy más profunda que nunca la escisión de la sociedad entre quienes saben algo y quienes no saben nada al respecto?

(Que la vida es una cuestión de forma es la tesis que conectamos con la vieja y venerable expresión de filósofos y geómetras: *esfera*.) Tesis que sugiere que vivir, formar esferas y pensar son expresiones diferentes para lo mismo. De todos modos, la alusión a una geometría esférica vital sólo tiene sentido cuando se admite que existe una especie de teoría que sabe más de la vida que la vida misma; y que allí donde hay vida humana, sea nómada o sedentaria, surgen globos habitados, ambulantes o estacionarios, que en cierto sentido son más redondos que todo lo que puede dibujarse con círculos. (Los libros que siguen están dedicados al intento de sondear las posibilidades y límites del vitalismo geométrico.)

Hay que admitir que ésta es una configuración bastante extremada de teoría y vida. La *hybris* de este planteamiento quizá se haga más soportable, o más comprensible al menos, si se recuerda que sobre la Academia había una segunda inscripción, de sentido oculto y humorístico, que decía: se excluye de este lugar a quien no esté dispuesto a implicarse en asuntos amorosos con otros visitantes del jardín de los teóricos. Ya se adivina: también esta divisa hay que aplicarla a la vida entera. Quien no quiera saber nada de construir esferas tiene que mantenerse alejado, naturalmente, de dramas

amorosos; y quien elude el *eros* se excluye de los esfuerzos por buscar claridad sobre la forma vital. Con ello la *hybris* cambia de aposento. La exclusividad de la filosofía no expresa su propia arrogancia; se sigue de la autosatisfacción de quienes están seguros de que uno se las puede valer también sin el pensar filosófico. Si la filosofía es exclusiva es porque refleja la autoexclusión de la mayoría de la gente de lo mejor, pero, en cuanto extrema la escisión existente en la sociedad, hace consciente esa exclusión y obliga a reconsiderarla. De la hipérbole filosófica surge la oportunidad de revisar las opciones efectuadas y de decidirse en contra de la exclusión. Por eso, la filosofía, si se dedica a lo suyo, siempre es a la vez propaganda de sí misma. Si hay otros que entienden lo óptimo de otro modo, y logran con ello resultados convincentes, tanto mejor.

Como puede verse, el presente ensayo reconoce su sensibilidad por un problema platónico, pero no se asimila al platonismo si se entiende por él la suma de las malas lecturas con las que se ha interpretado al fundador de la Academia ateniense a lo largo del tiempo, incluido el antiplatonismo desde Kant hasta Heidegger y sus sucesores. Yo sólo seguiré la huella de las indicaciones platónicas para desarrollar con mayor tenacidad de lo acostumbrado la tesis de que las historias de amor son historias de forma y de que toda solidarización es una formación de esferas, es decir, una creación de espacio interior.

De los excedentes del primer amor, que se desprende de su origen para proseguir su marcha en otra parte recomenzando libremente, se nutre también el pensar filosófico, del que hay que saber ante todo que es un caso de amor de transferencia al todo. Por desgracia, en el discurso intelectual contemporáneo se ha convenido en caracterizar el amor de transferencia como un mecanismo neurótico, culpable de que las pasiones auténticas se sientan la mayoría de las veces en el lugar equivocado. Nada ha perjudicado tanto al pensamiento filosófico como esa lamentable reducción temática que, con razón o no, se remite a modelos psicoanalíticos. Hay que insistir, por contra, en que la transferencia es la fuente formal de los procesos creadores que dan alas al éxodo de los seres humanos a lo abierto. No transferimos tanto afectos exaltados a personas extrañas

como tempranas experiencias espaciales a lugares nuevos, y movimientos primarios a escenarios lejanos. Los límites de mi capacidad de transferencia son los límites de mi mundo.

Si hubiera, pues, de colocar mi lema a la entrada de esta trilogía, éste habría de rezar: Manténgase alejado quien no esté dispuesto de buen grado a elogiar la transferencia y a rebatir la soledad.

P. Sl.

Esferas I
(Burbujas)

Bubbles, grabado a media tinta de G. H. Every, 1887, según sir John Everett Millais (1829-1896).

Introducción:
Los aliados
o:
La comuna exhalada

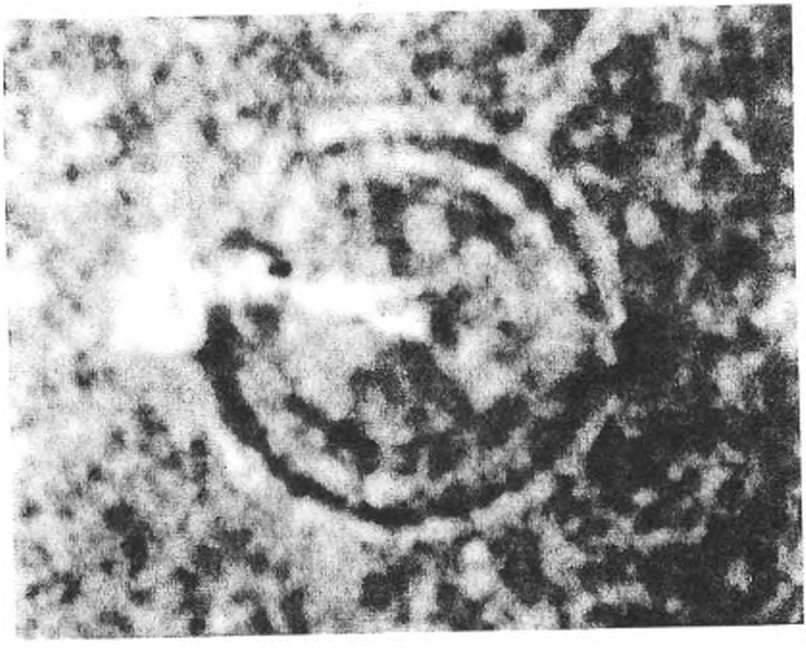
Entusiasmado con su regalo, el niño, en el balcón, sigue con su mirada las burbujas de jabón que sopla hacia el cielo a través de la pipilla o pompero que coloca ante su boca. Ora brota un tropel de pompas subiendo a lo alto, caóticamente alegre como una proyección de canicas de irisaciones azules; ora, en otro intento, se despega del pompero, tembloroso, como lleno de una vida asustadiza, un gran globo ovalado que transporta la brisa y avanza flotando abajo, hacia la calle. Le sigue la esperanza del niño fascinado. Él mismo vuela con su maravillosa pompa hacia fuera, en el espacio, como si por unos segundos su destino dependiera del de esa conformación nerviosa. Cuando, tras un vuelo trémulo y dilatado, la burbuja estalla por fin, el artista de pompas jabonosas del balcón emite un sonido que tanto es un lamento como un grito de alegría. Durante el lapso de vida de la burbuja su creador estuvo fuera de sí, como si la consistencia de la pompa hubiera dependido de que permaneciera envuelta en una atención que volara afuera con ella. Cualquier falta de acompañamiento, cualquier descuido en compartir la esperanza y agitación hubiera condenado a ese objeto tornasolado a malograrse prematuramente. Pero, aunque arropado por el cobijo entusiasta de su creador pudo planear por el espacio un momento milagroso, al final tuvo que disiparse en nada. En el lugar en que estalló la pompa quedó sola y estancada por un instante el alma del soplador, salida del cuerpo, como si hubiera emprendido una expedición y hubiera perdido a mitad de camino al compañero. Pero la melancolía dura sólo un segundo, después vuelve la alegría del juego con su cruel sucesión de siempre. ¿Qué son las esperanzas frustradas sino ocasiones para nuevos intentos? El juego prosigue incansable, vuelven a flotar las pompas desde lo alto y de nuevo secunda el soplador sus obras de arte con atenta alegría durante su

vuelo por el delicado espacio. En el punto *culmen* del evento, cuando el soplador está embebido en sus globos como en un prodigio llevado a cabo por él mismo, no amenaza a las borboteantes y huidizas pompas de jabón ningún peligro de sucumbir prematuramente por falta de acompañamiento extasiado. La atención del pequeño mago vuela siguiendo su huella en la amplitud del espacio y refuerza con su presencia admirada las finas paredes de esos cuerpos exhalitados. Entre la pompa de jabón y su insuflador reina una solidaridad tal que excluye al resto del mundo. Y según se alejan esas conformaciones tornasoladas, el pequeño artista va liberándose una vez y otra de su cuerpo en el balcón para estar completamente al lado de los objetos a los que ha dado existencia. Es como si en el éxtasis de la atención la conciencia infantil hubiera salido de su fuente corporal. Si el aire espirado se pierde normalmente sin dejar rastro, adquiere en este caso una sobrevida momentánea en el hálito encerrado en las pompas. Mientras las burbujas se mueven en el espacio su creador está verdaderamente fuera de sí: junto a ellas y en ellas. Su exhálito se ha desprendido de él en las pompas y la brisa lo mantiene y transporta; a la vez, el niño está extasiado de sí mismo perdiéndose en ese vuelo compartido, ya sin aliento, de su atención a través del espacio animado. Así, la pompa de jabón se convierte para su creador en *medium* de una sorprendente expansión anímica. Juntos existen la burbuja y su exhalador en un campo desplegado por la simpatía de la atención. El niño que sigue su pompa de jabón en el espacio abierto no es un sujeto cartesiano que permanezca en su punto sin dimensión de pensamiento mientras observa un objeto con dimensión en su camino a través del espacio. Admirado, en solidaridad con sus pompas tornasoladas, experimentando, el jugador se lanza al espacio abierto y transforma en una esfera animada la zona que hay entre ojo y objeto. Todo él ojo y atención, el rostro del niño se abre al espacio enfrente. Así, imperceptiblemente, mientras está ocupado en su feliz pasatiempo, surge en el jugador una evidencia que perderá más tarde bajo el influjo de los esfuerzos escolares: que, a su manera, el espíritu mismo está en el espacio. ¿O habría que decir mejor que lo que en otro tiempo se llamó espíritu significaba desde un principio comunida-

des espaciales aladas? A quien comienza una vez haciendo concesiones a tales sospechas le llega a resultar natural seguir preguntando en la dirección trazada: si el niño insufla su aliento en las pompas de jabón y permanece fiel a ellas siguiéndolas con su mirada extática, ¿quién ha colocado antes su aliento en ese niño que juega? ¿Quién mantiene la fidelidad a esa joven vida en su éxodo del cuarto infantil? ¿En qué atenciones, en qué espacios de inhalación permanecen cobijados los niños cuando su vida avanza, lograda, por rutas ascendentes? ¿Quién acompaña a los jóvenes en su camino hacia fuera, hacia las cosas y su compendio, el mundo fraccionado? ¿Hay siempre alguien cuyo éxtasis sean los niños flotando en el espacio de posibilidad? ¿Y qué sucede con aquellos que no son aliento de nadie? ¿Permanece contenida en un hálito acompañante toda vida cuando surge y se independiza? ¿Es legítima la idea de que todo lo que está ahí y se convierte en tema es preocupación de alguien? De hecho es conocida la necesidad –Schopenhauer la llamó metafísica– de que todo lo que pertenece al mundo o al ente en su totalidad haya de estar contenido en un hálito como en una especie de sentido indeleble. ¿Puede satisfacerse esa necesidad? ¿Puede justificarse? ¿Quién fue el primero en formular la idea de que el mundo en general no es más que la pompa de jabón de un aliento envolvente? ¿De quién sería ser-fuera-de-sí todo lo que es el caso?

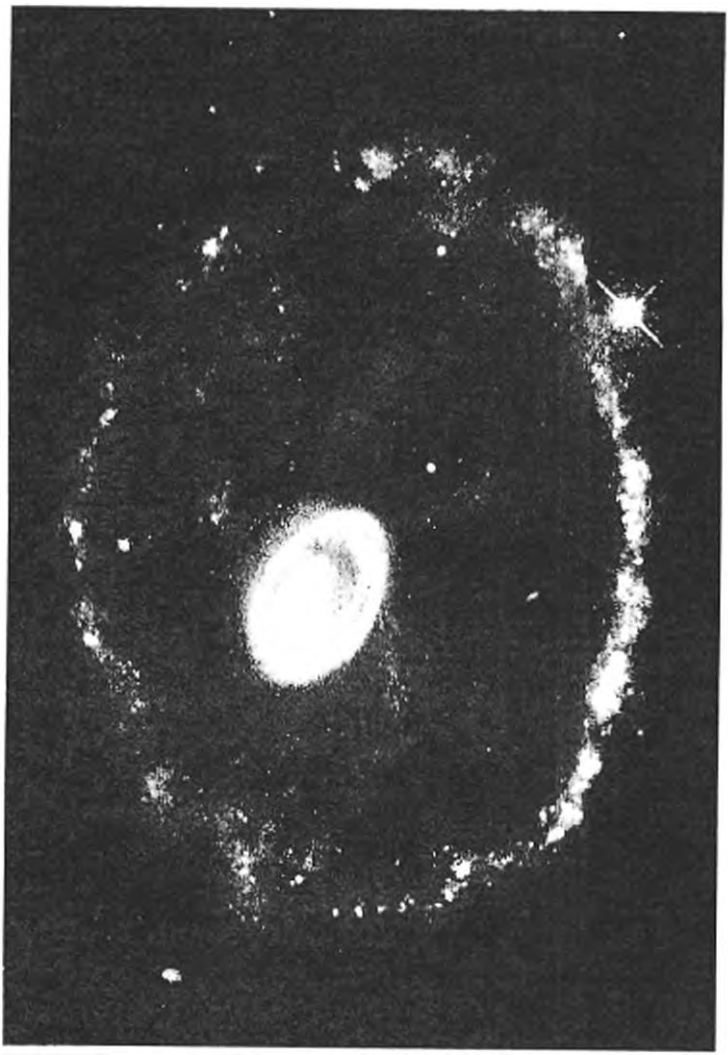
El pensamiento de la edad moderna, que se presentó durante tanto tiempo bajo el ingenuo nombre de Ilustración y bajo el todavía más ingenuo lema programático «Progreso», se distingue por una movilidad esencial: siempre que sigue su típico «Adelante» pone en marcha una irrupción del intelecto desde las cavernas de la ilusión humana a lo exterior no-humano. No en vano el giro de la cosmología, llamado copernicano, está al comienzo de la historia moderna del conocimiento y del desengaño. Ese giro significó para los seres humanos del Primer Mundo la pérdida del centro cosmológico y dio lugar, en consecuencia, a una época de progresivas descentralizaciones. Desde entonces se acabaron para los habitantes de la tierra, los antiguos mortales, todas las ilusiones sobre su situación en el regazo del cosmos, por más que tales ideas parezcan estar aferra-

das a nosotros como engaños innatos. Con la tesis heliocéntrica de Copérnico comienza una serie de instancias investigadoras dirigidas al exterior, vacío de seres humanos, a las galaxias, inhumanamente lejanas, y a los más espectrales componentes de la materia. Pronto se percibió el nuevo aliento frío de fuera, e incluso algunos de los pioneros del saber revolucionariamente transformado acerca de la situación de la tierra en el universo no callaron su desazón ante la infinitud propuesta; así, el mismo Kepler protesta contra la doctrina de Bruno del universo infinito diciendo que «precisamente esa idea no sé qué secretos y ocultos sobresaltos trae consigo; en realidad, se vaga sin rumbo por esa inmensidad a la que se le niegan límites y punto medio y, por tanto, cualquier lugar fijo»[1]. A las evasiones hacia lo más exterior se siguen invasiones de frío en la esfera interior humana provenientes de los helados mundos cósmicos y técnicos. Desde el inicio de la edad moderna el mundo humano tiene que aprender en cada siglo, en cada decenio, en cada año, cada día a aceptar e integrar verdades siempre nuevas sobre un exterior que no concierne al ser humano. Comenzando en las capas sociales ilustradas y siguiendo, progresivamente, en las masas informadas del Primer Mundo, desde el siglo XVII se expande la nueva y relevante sensación psico-cosmológica de que los seres humanos no han sido el punto de mira de la evolución, esa diosa indiferente del devenir. Cualquier mirada a la fábrica terrestre y a los espacios extraterrestres basta para acrecentar la evidencia de que el ser humano es sobrepasado por todos los lados por exterioridades monstruosas que exhalan hacia él frío estelar y complejidad extrahumana. La vieja naturaleza del *Homo sapiens* no está preparada para esas provocaciones del exterior. A fuerza de investigación y toma de conciencia, el ser humano se ha convertido en el idiota del cosmos; se ha condenado él mismo al exilio y se ha expatriado en lo sinsentido, en lo que no le concierne, en lo que le ahuyenta de sí, perdiendo su inmemorial cobijo en las burbujas de ilusión entretejidas por él mismo. Con ayuda de su inteligencia incansablemente indagadora, el animal abierto derribó el tejado de su vieja casa desde dentro. Tomar parte en la Modernidad significa poner en riesgo sistemas de inmunidad desarrollados evolutivamente. Desde que en los años se-



Círculo sin constructor I, vibración solar:
las ondas expansivas alcanzan una magnitud diez
veces superior a la del diámetro terrestre;
tomada por la sonda Solio.

tenta del siglo XVI el físico y cosmógrafo inglés Thomas Digges aportó la prueba de que la doctrina bimilenaria de las cubiertas celestes era tan inconsistente físicamente como superflua desde el punto de vista de la economía del pensar, los ciudadanos de la época moderna hubieron de acomodarse a una nueva situación en la que, con la ilusión de la posición central de su patria en el universo, desapareció también la imagen consoladora de que la tierra estaba envuelta por bóvedas esféricas a modo de cálidos abrigos celestes. Desde entonces, los seres humanos de la época moderna tuvieron que aprender a arreglárselas para existir como una pepita sin cáscara. La piadosa y despierta manifestación de Pascal: «El silencio eterno de los espacios infinitos me produce espanto», expresa la confesión íntima



Círculo sin constructor II, la galaxia
Rueda de Carro, en la constelación Escultor,
tomada por el telescopio espacial Hubble.

de toda la época? Desde que los tiempos se hicieron nuevos de verdad, ser-en-el-mundo significa tener que aferrarse a la corteza terrestre y rogar a la fuerza de gravitación que no te abandone, olvidando cualquier idea de regazo y cobijo. No puede ser mera casualidad: desde los años noventa del siglo XV los europeos que saben de qué van las cosas construyen y contemplan, como adeptos de un culto indefinido, imágenes y globos terráqueos como si por medio de la vista de esos fetiches quisieran consolarse de que ya para siempre sólo podrán existir sobre un globo, nunca más dentro de uno. Mostraremos que todo lo que hoy se llama globalización proviene del juego con ese globo excéntrico. Friedrich Nietzsche, el formulador magistral de aquellas verdades con las que no se puede convivir pero cuya ignorancia sería contraria a la honradez intelectual, articuló definitivamente aquello en lo que, a fuerza de lucidez, ha llegado a convertirse el mundo en su totalidad para los empresarios modernos: «Un portón a mil desiertos, vacíos y fríos». Vivir en la época moderna significa pagar el precio por la falta de cascarones. El ser humano descascarado desarrolla su psicosis epocal respondiendo al enfriamiento exterior con técnicas de calentamiento y políticas de climatización; o con técnicas de climatización y políticas de calentamiento. Pero una vez que han reventado las burbujas tornasoladas de Dios, los cascarones cósmicos, ¿quién va a ser capaz todavía de crear envolturas protésicas en torno a los que han quedado a la intemperie?

La humanidad de la era moderna contrarresta la helada cósmica que entra en la esfera humana por las ventanas violentamente abiertas de la Ilustración con un pretendido efecto invernadero: tras la quiebra de los receptáculos celestes, acomete el esfuerzo de compensar su falta de envoltura en el espacio mediante un mundo artificial civilizador. Ése es el horizonte último del titanismo técnico euroamericano. La era moderna aparece a esta luz como la época de un juramento hecho por una desesperanza agresiva; a saber: que, ante la perspectiva de un cielo abierto, frío y mudo, había que conseguir la edificación de la gran casa de la especie y una política global de calentamiento. Son sobre todo las naciones emprendedoras del Primer Mundo las que han traducido en un constructivismo

agresivo la intranquilidad psicocosmológica advenida. Se blindan contra los horrores de un espacio sin límite, ampliado hasta el infinito, mediante la construcción, pragmática y utópica al mismo tiempo, de un invernadero universal que les garantice un habitáculo para la nueva forma moderna de vida al descubierto. De ahí que, en definitiva, mientras más avanza el proceso de globalización, la mirada del ser humano al cielo, tanto de día como de noche, se vaya haciendo cada vez más indiferente y distraída; sí, interesarse con *pathos* existencial por cuestiones cosmológicas se ha convertido casi en un síntoma de ingenuidad. Por contra, lo propio del espíritu desarrollado es la certeza de que ya no hay nada más que buscar en el llamado cielo. Pues ¿no es hoy la cosmología la que dice a los seres humanos dónde están, sino la teoría general de los sistemas de inmunidad. La peculiaridad de la época moderna consiste en que después del giro copernicano dado al mundo, de pronto el sistema de inmunidad Cielo ya no podía emplearse para nada[3]. La Modernidad se caracteriza porque produce técnicamente sus inmunidades y va eligiendo progresivamente sus estructuras de seguridad sacándolas de las tradicionales coberturas teológicas y cosmológicas: La civilización altamente tecnológica, el Estado del bienestar, el mercado mundial, la esfera de los media: todos esos grandes proyectos quieren imitar en una época descascarada la imaginaria seguridad de esferas que se ha vuelto imposible. Ahora, redes y pólizas de seguros han de ocupar el lugar de los caparazones celestes; la telecomunicación debe imitar a lo envolvente. El cuerpo de la humanidad quiere procurarse un nuevo estado de inmunidad dentro de una piel electrónico-mediática. Puesto que lo omniabarcante y omnicomprensivo de antes, la bóveda *continens* celeste, se ha perdido irremisiblemente, lo ya no abarcado, ya no comprendido, el viejo *contentum*, tiene que procurarse ello mismo su bienestar en continentes artificiales bajo cúpulas y cielos artificiales[4]. Pero quien ayuda a construir el invernadero global de la civilización cae en paradojas termopolíticas: para que su construcción se lleve a cabo –y esta fantasía espacial está en la base del proyecto de globalización–, ingentes cantidades de población, tanto en el centro como en la periferia, tienen que ser evacuadas de sus viejos cobijos de ilusión regional

bien temperada y expuestas a las heladas de la libertad. El constructivismo total exige un precio inexorable. Para conseguir suelo libre para la esfera artificial de recambio, en todas las viejas naciones se dinamitan los restos de creencia en el mundo interior y las ficciones de seguridad, en nombre de una ilustración radical del mercado que promete mejor vida, pero que lo que consigue, para empezar, es reducir drásticamente los estándares de inmunidad de los proletarios y de los pueblos periféricos. De pronto, masas desespiritualizadas se encuentran a la intemperie sin que jamás se les haya aclarado correctamente el sentido de su destierro. Decepcionadas, resfriadas y huérfanas se cobijan en sucedáneos de antiguas imágenes de mundo mientras éstas parezcan conservar todavía un hálito de la calidez de las viejas ilusiones humanas de circundación.

¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos cuando desenganchamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos constantemente al vacío? ¿Y de espaldas, de lado, hacia delante, hacia todas partes? ¿Hay todavía un arriba y abajo? ¿No andamos errantes como vagando a través de una nada infinita? ¿No nos absorbe el espacio vacío? ¿No hace más frío?

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125

En estas preguntas aparece el vacío que, en su agitada histeria, pasan por alto los discursos actuales acerca de la globalización. En tiempos descascarados, sin orientación en el espacio, superados por el propio progreso, los modernos tuvieron que convertirse masivamente en seres humanos enloquecidos. La civilización técnica, y en especial sus aceleraciones durante el siglo XX, puede verse como el intento de ahogar en confort al testigo fundamental de Nietzsche, aquel trágico Diógenes. Poniendo a disposición de los individuos alimentos técnicos de una perfección inusitada, el mundo moderno quiere quitarles de la boca inquietas indagaciones acerca del lugar en el que viven o desde el que se precipitan constantemente al vacío. Con todo, fue precisamente a la Modernidad existencialista a la que se le revelaron los motivos por los cuales para los seres humanos es menos importante saber *quiénes* son que saber *dónde* están.

Mientras la banalidad sella la inteligencia, los hombres no se interesan por su lugar, que parece algo dado; fijan su pensamiento en los fuegos fatuos que les rondan la cabeza en forma de nombres, identidades y negocios. Lo que algunos filósofos contemporáneos han denominado olvido del Ser se manifiesta sobre todo como una actitud de pertinaz ignorancia frente al inhóspito lugar del existir. El plan popular de olvidarse de sí mismo y del Ser se lleva a cabo por medio de un petulante no darse cuenta de la situación ontológica. Esta petulancia mueve hoy todas las formas de proceso acelerado de vida, de desinterés civil y de erotismo anorgánico. A sus agentes los lleva a aferrarse a unidades de cálculo para males menores; los ambiciosos de los últimos tiempos ya no preguntan dónde están con tal de que se les permita siquiera ser alguien. Cuando nosotros, por el contrario, intentamos plantear aquí de nuevo y de modo radical la pregunta sobre el dónde, lo que pretendemos es devolver al pensamiento contemporáneo su sentido para la localización absoluta y, con ésta, el sentido para el fundamento de la distinción entre lo grande y lo pequeño.

A la pregunta de inspiración gnóstica *¿dónde estamos cuando estamos en el mundo?* es posible darle una respuesta actual competente. Estamos en un exterior que sustenta mundos interiores. Con la tesis de la prioridad del exterior ante los ojos ya no hace falta proseguir con las ingenuas indagaciones acerca del posicionamiento del hombre en el cosmos. Es demasiado tarde para volvernos a soñar en un lugar bajo caparazones celestes, en cuyo interior fueran permitidos sentimientos de orden hogareño. Para los iniciados ha desaparecido el sentimiento de seguridad dentro del círculo máximo y, con él, el viejo cosmos mismo, acogedor e inmunizante. Quien quisiera todavía dirigir su vista afuera y hacia arriba se internaría en un ámbito deshabitado y alejado de la tierra para el que no hay contornos relevantes. También en lo más pequeño de la materia se han descubierto complejidades en las que somos nosotros los excluidos, los alejados. Por eso tiene hoy más sentido que nunca la indagación de nuestro «dónde», puesto que se dirige al lugar que los hombres crean para tener un sitio donde poder existir como quienes real-

mente son. Ese lugar recibe aquí el nombre de *esfera*, en recuerdo de una antigua y venerable tradición. La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior.

Porque no son los vasos llenos de ti los que te hacen estable, ya que, aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino recogiéndonos en nosotros.

San Agustín, *Confesiones* I, capítulo 5

Entre las expresiones valiosas, hoy anticuadas, con las que en su momento la metafísica construyó sutiles puentes entre el cielo y la tierra, hay una que aún sigue acudiendo en ayuda de algunos contemporáneos –y no sólo artistas y sus imitadores– cuando se encuentran en la embarazosa situación de dotar de un nombre respetable a la fuente de sus ideas y ocurrencias: *inspiración*. Aunque la palabra parezca de anticuario y antes ocasione al que la usa una sonrisa que un elogio, no ha perdido por completo su lustre simbólico. Hasta cierto punto sigue siendo apropiada para señalar el confuso origen heterogéneo y dispar de ideas y obras no atribuibles a la mera aplicación de normas ni a la repetición técnica de modelos conocidos de búsqueda y hallazgo. Quien apela a la inspiración admite que las ideas súbitas son sucesos no-triviales cuya ocurrencia no es posible forzar nunca. Su *medium* no es su dueño, su receptor no es su productor. Ya sea el genio quien realiza la sugerencia o el azar quien hace que los dados caigan como caen, ya se trate de una ruptura en el constructo conceptual acostumbrado por la que acceda a conceptos lo hasta ahora no pensado o sea un productivo error el que ocasione lo nuevo: cualesquiera que sean las instancias tomadas

en consideración como remitentes de la idea súbita, el destinatario siempre sabe que él o ella, independientemente de cualquier esfuerzo propio, de alguna manera ha albergado en su pensar a visitantes provenientes de otra parte. Inspiración, inhalación, insinuación, incursión vertical de una idea, apertura o asomo de lo nuevo: ese concepto designaba en otro tiempo, cuando aún se lo podía utilizar sin ironía, el hecho de que una fuerza informadora de naturaleza superior convirtiera una conciencia humana en su tubo o caja de resonancia. El cielo, dirían los metafísicos, sale a escena como informador de la tierra y le ofrece signos; algo extraño entra en lo propio por la puerta y se hace oír. Y aunque lo extraño hoy ya no lleve grandes nombres metafísicos –Apolo, Yahvé, Gabriel, Krishna, Xango–, el fenómeno de la ocurrencia repentina no ha desaparecido por completo de los círculos ilustrados. Incluso en nuestra era posmetafísica, o metafísica también pero de otro modo, quien experimenta tales ocurrencias puede comprenderse como anfitrión y matriz de lo no-propio. Sólo aludiendo a semejantes visitas de lo extraño es aún posible en nuestro tiempo articular un concepto consistente de lo que pueda significar subjetividad. Hoy esos visitantes súbitos se han vuelto anónimos, sin duda. Aunque uno se extrañe a menudo, siguiendo el chiste, de a qué clase de seres humanos vienen las ideas, de su misma llegada repentina no necesita dudar quien conoce el proceso. Allí donde aparecen se toma buena nota de su presencia sin preocuparse más de cerca por su origen. Lo que entra en la imaginación no puede venir de otro sitio más que de algún lugar por ahí, de fuera, de un descampado que no tiene por qué ser precisamente un más allá. Ya no se quiere que las ocurrencias provengan de embarazosos cielos, han de proceder de la tierra de nadie de los pensamientos rigurosos sin dueño. La falta de remitente garantiza el uso libre de su regalo. La ocurrencia que te entrega algo se queda como un discreto visitante a la puerta. No hace de sí misma religión alguna, por cuanto ésta siempre va ligada al culto de un nombre de fundador. Su carácter anónimo, que con razón muchos consideran beneficioso, crea una de las condiciones básicas para que hoy por fin podamos formular en conceptos generales la pregunta por la esencia de eso que llamamos medios. Pues

¿qué otra cosa es la teoría de los medios, ejercida *lege artis*, sino el trabajo conceptual subsiguiente a una visita periódica, bien sea discreta o indiscreta? Mensajes, remitentes, canales, lenguas: son los conceptos básicos, malentendidos casi siempre, de una ciencia general de la visitabilidad de algo por algo en algo. En adelante vamos a mostrar que la teoría de los medios y la teoría de las esferas convergen; ésta es una tesis para cuya demostración tres volúmenes no pueden significar demasiado. En las esferas, inspiraciones repartidas pasan a ser el fundamento de la asociación de seres humanos en comunas y pueblos. En ellas se forma en primer lugar esa fuerte relación entre los seres humanos y sus motivos de animación* –y «animaciones» son visitas que se quedan–, que sienta las bases de la solidaridad.

La escena originaria de lo que en la tradición judeocristiana merece ser llamado inspiración es la de la creación del hombre; un acontecimiento que en el relato del Génesis se nos presenta bajo dos versiones (una, como último acto de la obra de seis días, en la que por cierto se omite la escena del insuflado o inspiración de aire, y otra, como primer acto de todo el resto de la creación, pero esta vez subrayando expresamente la creación por el exhálito divino), y con la distinción característica entre un primer proceso de modelado del barro y un segundo de soplado. Aquí el lector del Génesis se encuentra con el inspirador, el soberano de la creación, como una figura de perfil ontológico claramente definido: Él es el primer fabricante todopoderoso. El inspirado, por su parte, sale al escenario de la existencia como el Primer Hombre, el prototipo de un género susceptible de recibir inspiraciones. El relato bíblico de la primera exhalación reproduce la visita originaria del espíritu a un medio que le da acogida.

Cuando Dios, el Señor, hizo la tierra y el cielo, no había todavía en la

* *Beseelung* – animación; de *Seele* = *anima* = soplo, alma. Acción o efecto de animar, en el sentido de vivificar el alma al cuerpo, dotar de alma, dar aliento, vida, inspirar. (*N. del T.*)

tierra arbusto alguno del campo ni había brotado ninguna hierba, porque Dios, el Señor, no había hecho todavía llover sobre la tierra, ni existía hombre que cultivase el suelo y sacase de la tierra el agua con que regar la superficie del suelo. Entonces Dios, el Señor, formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en sus narices un hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente.

Génesis 2, 4-7

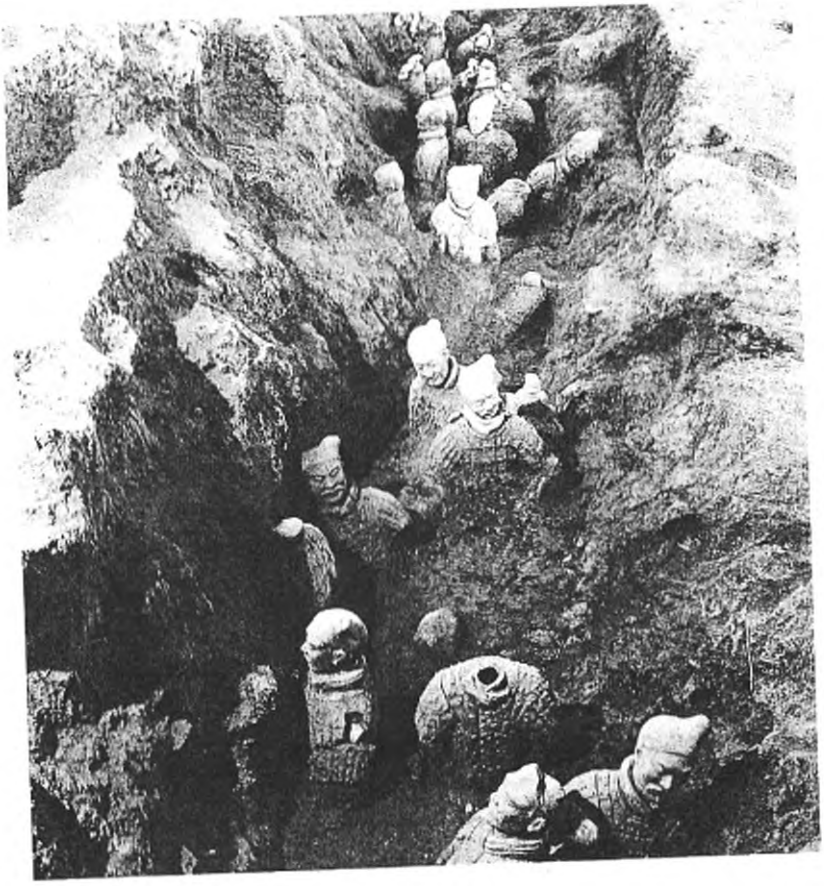
¿Sería posible hablar sobre esta exhalación en un lenguaje no deformado aún por ruinas de teólogos ni por sumisiones de creyentes al sentido supuesto y prescrito? Si estas líneas mil veces repetidas, interpretadas, traducidas y explotadas se toman en serio como la descripción de un procedimiento de producción, antes que nada anuncian en su sucesión explícita una manera procesual de entender las cosas: el hombre es un artificio que sólo se pudo crear de dos veces. En una primera manipulación, según leemos, el creador forma a Adán, un engendro arcilloso sacado de la tierra de labor, *adamá*, y lo modela hasta hacer de él un artificio singular que, como cualquier otro artificio, debe su existencia a la combinación de pericia y materia prima. Manufactura y tierra son necesarias en igual proporción para disponer la imagen del hombre en forma de la primera estatua. En su primera manipulación, el creador, pues, no es más que un ceramista que gusta de formar a partir de un material apropiado una figura que se parezca a él, el maestro creador. Si alguien quiere presentar a los seres humanos como máquinas primitivas, aquí tiene una buena muestra de cómo producir estatuas, muñecos humanos, *golems*, robots, androides y cosas por el estilo siguiendo las normas del arte. El Dios de la primera fase de la creación del hombre encarna a un representante de la más antigua cultura de la técnica, cuyo punto fuerte está en las habilidades del ceramista. Los alfareros fueron los primeros que descubrieron que la tierra es algo más que simple tierra laborable. El ceramista como originario creador de una obra o demiurgo dispone de la experiencia de que la tierra que da frutos puede ser también materia prima para nuevas conformaciones, en especial para la producción de recipientes básicos de arcilla, a los que luego, en talleres y hornos, se concede *forma*, es decir, pureza de

Reconstrucción neolítica de una cabeza mediante apósitos de yeso coloreado que han dado al cráneo la forma de las capas de tejidos antes existentes.

contornos unida a estabilidad. Si a la hora de fabricar al ser humano el Señor del Génesis actúa primero de alfarero, es porque como más plausible resulta la creación del hombre es comenzando por la elaboración de un recipiente. Ser capaz de hacer figuras androides siguiendo las rutinas ceramistas: esto es lo que marca el nivel del arte en los tiempos del Génesis bíblico. Así, confeccionar con barro el

cuerpo de Adán no significa nada extraordinario. En principio, el Señor forma nada más la escultura hueca de un cuerpo a la que espera una utilización significativa posterior. Sólo con ésta entra en juego lo extraordinario, pues si en el modelado original se dota a ese cuerpo arcilloso de un espacio hueco, es únicamente porque en lo sucesivo ha de servir de cántaro de la vida. Desde el primer momento se le conforma como una figura compacta a medias, ya que está pensada para un rellenado especial. La metafísica comienza como metacerámica. Pues lo que se envase en este recipiente singular no habrá de ser un mero contenido físico. Cierto es que los jarrones-androides pueden albergar líquidos en cantidad limitada, pero su oquedad es de naturaleza más sublime y no apropiada para llenarla de fluidos materiales. Al fabricar el recipiente adámico se le han incorporado espacios huecos que sólo en una segunda fase de la creación, por de pronto absolutamente misteriosa, habrán de despertar a su destino: «Sopló en sus narices un hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente».

Con este acto de inspiración entra en acción la segunda fase de la construcción del hombre. Sin el complemento del hálito en el cuerpo de arcilla, Adán se hubiera quedado para siempre como un extraño artificio de barro; no sería más que una caprichosa instalación sobre la desprotegida tierra. Una estatua así quizá habría sido útil como aditivo fúnebre para la tumba de su constructor, algo similar a una de esas figuras de barro que en la antigua China se introducían en las tumbas de los príncipes; desde el punto de vista artesanal, este Adán podría haberse parecido, cuando menos en sus partes superiores, a sus probables modelos técnicos: las esculturas de cabezas de la antigua Palestina, que se fabricaban recubriendo calaveras con capas de yeso o de arcilla semejantes a los tejidos vivos[5]. Si se lee dejando de lado las convenciones teológicas, el relato del Génesis da a entender que a la semimanufactura adámica se le añade en un segundo turno de trabajo la plusvalía pneumática decisiva. El hombre –tal es *implícite* aquí la enseñanza– es un ser vascular que sólo mediante un añadido específico despierta a su destino de ser «imagen fiel». Para referirse a «ser vivo» el texto hebreo cita la expresión *nefesch*, que significa «lo que es animado por un



Figuras de arcilla de tamaño natural, extraídas del complejo sepulcral del primer emperador de China, Quin (259-210 a. C.).

aliento vivo»; esta expresión, según informaciones de los hebraístas, es sinónima en gran parte de *ruah*, aire movido, soplo, aliento de vida, espíritu, sentimiento y pasión, pensamiento. Así pues, planteada gradualmente como un proceso en dos fases, la antropopoiesis se acrecienta pasando de ser creación de una vasija a ser creación de un ser inteligente; este clímax se ha buscado de antemano; el acto

del insuflado no consiste sólo en añadir un complemento ornamental a un cuerpo macizo autónomo! Por eso, ambas fases del procedimiento de la creación tienen, cada cual a su manera, un carácter resueltamente *técnico*, puesto que si, como pretende la narración del Génesis, ha de comprenderse a Adán desde todos los puntos de vista como la creación u obra de un autor –como *factum* o *ens creatum*, que dirían los Padres latinos–, entonces la facultad creadora divina tendrá también que abarcar expresamente la competencia para producir seres plenamente animados, ontológicamente completos, dotados de subjetividad, inteligentemente activos y, en función de todo lo anterior, *semejantes a Dios*.

¡Con ello, el relato del Génesis abre bruscamente el horizonte de la cuestión técnica con la mayor radicalidad posible: a partir de este momento, lo que la técnica sea sólo puede comprenderse midiendo la distancia entre lo que Dios *in illo tempore* consiguió y lo que los seres humanos consigan en su tiempo. Por lo que respecta al divino hacedor de los hombres, la primera parte del proceso de fabricación de la figura humana carece operativamente de misterio, como hemos visto, y los hombres han sabido repetirla con éxito bajo condiciones adecuadas. Que la fabricación de figuras humanas es algo posible de aprender hasta un determinado nivel de maestría es una convicción sobre la que se han sustentado, hasta hoy, todas las clases magistrales de copia del natural en las tradicionales academias de Bellas Artes; el maestro de obras de la primera fase de la creación no sería todavía más que un estudiante de arte que sobresaldría por sus aptitudes en una clase de desnudo; no haría más que aplicar unas artes aprendibles. Por el contrario, la segunda parte presupone una artimaña exclusivamente de posgraduado, que por el momento sólo al Dios del Génesis le ha salido bien: este complemento abre un foso entre la humano-técnica y la teo-técnica! Pues desde una perspectiva demiúrgica –y el relato de Adán es ante todo el mito de un grandioso artesano– el propio espíritu interior humano ha de considerarse como obra de un constructor; y de cómo despertar estatuas a una vida animada la capacidad humana de fabricación no ha sabido absolutamente nada hasta hace poco.\El soplo era el modelo de una técnica divina que consigue cerrar con

una manipulación pneumática el vacío ontológico entre el ídolo de arcilla y el hombre con alma. Por consiguiente, Dios es el rótulo para un saber-hacer cuyo arte alcanza hasta la creación de seres vivos semejantes a sí mismo. Como creador de todas las cosas, el Dios del Génesis es señor tanto de lo desemejante como de lo semejante. Uno se convence sin esfuerzo del alcance de esta tesis cuando contempla las criaturas más simples y las superiores, y a la vista de su realidad efectiva piensa: ¡todas ellas, sin excepción, han de entenderse como productos de una potencia única, creadora, y que actúa continuamente como tal! Que los cristales, las amebas, los árboles, las libélulas sean semejantes a Dios es algo que niega la mayoría de los teólogos, sin embargo. Desde el punto de vista teológico, Naturaleza es el rótulo para la autorrealización de Dios en lo desemejante. Por lo que respecta, al contrario, a la realización en lo semejante, en el texto más eminente se dice con autoridad que Adán es semejante a su creador. Así pues: basta tomar noticia debidamente de la realidad concreta del engendro arcilloso animado para llegar casi inmediatamente a la pregunta: ¿quién pudo hacerlo?, ¿quién fue capaz de *hacer* al hombre? ¿De acuerdo con qué procedimiento se realizó el semejante, el subjetivo, el espiritual, el que mira y transforma el mundo como mundo? Como hemos dicho, mientras se trata del Adán cerámico sabemos suficientemente cómo aclarar el enigma de su existencia, precisamente porque son conocidas las reglas de manipulación del barro por las que se llega con seguridad a figuras androides. Para la manipulación posterior de la estatua hasta convertirla en un hombre vivo hay que poner en juego, sin embargo, un plus pneumático o noógeno, para cuya imitación faltan hasta ahora, al parecer, reglas de procedimiento. La inhalación de vida era un procedimiento técnicamente supertécnico, que durante el período entero del pensar metafísico-religioso hubo de ser considerado en exclusiva como patente de Dios. No obstante, los relatores del Génesis extienden su mano hacia ese plus, porque remiten el espíritu de Adán a la acción capaz de alguien que trabaja con las manos o con el aliento.

Desde entonces la teología altamente cultural es también la teología del máximo saber-hacer y la interpretación del todo del uni-

verso a la luz de un principio de fabricación. Dios es un éxtasis de la idea de competencia que abarca la producción del mundo y de las subjetividades informadas en él. Con el pensar teo-técnico se instaura la obsesión europea por el ser-capaz-de-hacer. Se podría uno abandonar a la siguiente sospecha: la historia misma, como proceso de la técnica, obedece a la regla: lo que era técnica secreta de Dios ha de convertirse en un proceder humano público. ¿Lo que llamamos historicidad quizá no sea otra cosa que la cantidad de tiempo necesaria para el intento de repetir humanamente la artimaña de Dios? Esto llevaría a la consecuencia: también la inhalación del aliento de vida ha de llegar a convertirse algún día en un procedimiento efectivo que se pueda traer del cielo a la tierra. Pero ¿podemos aventurarnos a imaginar una tecnología que haga asunto propio la acción pneumática de la creación? ¿Habría de convertirse también lo que se llamaba animación en algo que pueda producirse en serie según reglas técnicas de procedimiento formuladas con suficiente exactitud? ¿Podría imaginarse que las ciencias del aliento queden en el ámbito de lo posible y que las ciencias del espíritu ya se hayan puesto en camino de repetir el hálito divino a través de un mecanismo superior?[6]

Con estas preguntas traemos a una luz tardía un tema encubierto de la narración judía del Génesis: lo que está a debate es la oquedad que Dios eligió para Adán. Lo que nos da que pensar es su naturaleza vascular, su constitución resonante, su privilegiada apropiación para ser *canal* para inhalaciones de un inspirador. Bajo una consideración convencional de las cosas también hoy podría volver a instalarse un prejuicio que se ha hecho fuerte históricamente: que entre creador y criatura ha de reinar un declive irrebasable –una diferencia ontológica–. ¿Cómo podría ser de otro modo sino que la criatura, aunque se trate del hombre en relación con el hacedor de hombres, esté a una distancia de su creador que raya en la nada? A esta luz, incluso el primer hombre creado aparece siempre preponderantemente como el objeto cerámico que fue conformado espontáneamente entre las manos de un artífice soberano, a partir de una nada arcillosa, para regresar algún día, tierra a tierra, a su fundamento de barro.

Sólo en una segunda mirada se impone una imagen menos señorial de la relación entre el sujeto creador y su obra insuflada. Tengamos claro desde ahora que entre el inspirador y el inspirado es imposible que pueda reinar un declive ontológico tan pronunciado como entre un señor animado y un utensilio inanimado. Cuando entra en vigor el pacto pneumático entre quien proporciona el aliento y quien lo recibe –cuando tiene lugar, pues, la alianza comunicativa o comunional–, se produce una intimidad bipolar a la que no se hace justicia explicándola como mera disponibilidad señorial de un sujeto sobre una masa-objeto manipulable. Por más que el inspirador y el inspirado se comporten temporalmente como primero y segundo, tan pronto como se produce la infusión del aliento vital en la forma androide entra en funcionamiento una relación recíproca, distendida sincrónicamente hacia allá y hacia acá, entre ambos polos de la inspiración. Parece que la parte esencial de la estratagema de Dios consiste en asimilar, durante la inhalación, inmediatamente otra en contra: se podría decir sin rodeos que el llamado ser originario creador no es preexistente a la obra pneumática, sino que se genera a sí mismo sincrónicamente como íntimo En-frente de su igual. Sí, quizá hablar de un creador originario es sólo una figura perifrástica convencional y confusa para el fenómeno de la resonancia ejercitándose originariamente. Una vez establecido, el canal de animación entre Adán y su Señor, lleno de efectos de doble eco sin fin, sólo puede entenderse como sistema de dos vías. El Señor de lo vivo no sería a la vez el Dios de las respuestas, tal como aparece en sus tempranas invocaciones, si provenientes de lo animado no volvieran torrencialmente y de inmediato hacia él confirmaciones de sus impulsos de aliento. El aliento es desde un principio conspirador, respirador, inspirador; tan pronto como hay aire, respira a dos. Dado que el dos está al comienzo sería contraproducente aventurarse a afirmar qué polo comenzó en el interior de la dualidad. Naturalmente, el mito, en este caso como en cualquiera, tiene obligación de decir cómo comenzó todo y qué fue lo primero. Pero si lo intenta en serio, ha de hablar de un originario Hacia-aquí y Hacia-allá, en el que no puede haber polo primero alguno. Ése es el sentido del discurso bíblico sobre la «imagen y se-

mejanza», la «imagen viva» de Dios. No es que signifique que el creador fuera un místico androide solitario y único al que en algún momento le vinieron ganas de calcar su apariencia –¿apariencia de quién?– en cuerpos terrenos; esto sería tan absurdo como la idea de que Dios pudiera haber sentido nostalgia de la compañía de figuras de barro de forma semejante a la suya y de inferior condición. No es el muñeco humano vacío el referente de la creación de subjetividad y animación mutua. «A imagen y semejanza» es sólo una expresión –prisionera de la jerga gremial de los talleres de arte– para una relación de reciprocidad pneumática. El íntimo poder de comunión en una dualidad primaria es patente de Dios. No remite tanto a una semejanza visualmente experimentable entre modelo e imagen como al originario complemento de Dios mediante su Adán y de Adán mediante su Dios. La ciencia del aliento sólo puede ponerse en marcha como teoría de pares.

Con la expresión que acabamos de utilizar –complemento originario– hemos identificado una figura fundamental de las reflexiones en el campo esférico-morfológico que siguen. Esa expresión quiere decir que en el espacio espiritual –una vez consolidado el supuesto de que «espíritu» significa una espacialidad peculiar– el dato más simple es ya una magnitud al menos dúplice o bipolar. Los puntos aislados sólo son posibles en el espacio homogeneizado de la geometría y del tráfico; espíritu auténtico, por contra, es siempre ya espíritu en y frente a espíritu, alma auténtica es siempre ya alma en y frente a alma. Lo elemental, primigenio, simple aparece ya en nuestro caso como resonancia entre instancias polares; lo originario se manifiesta desde el inicio como dualidad correlativa. La venida del segundo al primero no es la de un apósito exterior y adicional, como sucede en la lógica clásica, en la que los atributos se asocian con la sustancia, por decirlo así, como zagueros y abastecedores de propiedades. Ciertamente, cuando se piensa en sustancias los atributos llegan después, como la negrura al caballo y la rojez a la rosa. En la íntima escisión de la subjetividad en un par, que habita un espacio anímico abierto para ambos, segundo y primero aparecen siempre y sólo juntos. Donde no sucede el segundo, tampoco estaba el primero. De ahí se sigue: quien dice Creador sin acentuar la coexis-

tencia previa de Adán con él, emprende el camino errado del origen monárquico; igual que todos los que pretenden hablar de seres humanos sin referirse a sus inspiradores e intensificadores o, lo que viene a ser lo mismo, a sus medios, se equivocan de tema por su modo de tratarlo. Un caballo platónico, una rosa celestial podrían seguir siendo lo que son, si fuera necesario, incluso sin negrura y rojez. Pero por lo que se refiere a Dios y a Adán –si la alianza de la inhalación entre ellos ha de ser lo que hemos de considerar según la literalidad y el sentido de la narración del Génesis–, forman desde el principio una unión diádica que sólo tiene consistencia como bipolaridad desplegada. El par primario flota en una atmosférica unicidad dual, o dúplice unicidad, referencia mutua y separación íntima, de la que ninguno de los socios originarios puede separarse sin abolir la relación total.

Si esa relación fuerte ha de aparecer asimétrica en la tradición teológica –caracterizada por un desplome del fiel de la balanza del poder hacia el lado de Dios– es sobre todo porque a Dios se le asigna siempre, además de su compromiso con Adán, su co-sujeto, la carga indivisible de las competencias cosmológicas a la vez. Dios aparece como el adulto por antonomasia, y el único, además, en el universo; Adán y sus semejantes, por el contrario, hasta cierto punto se quedan en niños definitivamente. Sólo desde ese trasfondo pudo decir san Agustín a su Dios: «Pero tú, Señor, sabes todo acerca del espíritu del hombre porque eres tú quien lo ha hecho»[7]. La suerte de ser entendido depende para los Padres de la Iglesia de la idea de que sólo quien te ha hecho puede también entenderte y volverte a hacer. Esto es lo que proporciona el impulso fundamental a las ciencias del espíritu y de la salvación del espíritu en tanto que con ello aparece la idea de que entender significa haber-hecho, y, lo que es más importante desde el punto de vista religioso, haber-sido-hecho significa poder-ser-entendido y reparado: una idea sobre la que descansa hasta hoy todo sacerdocio y psicoterapéutica. Esta interpretación demiúrgica de la condición humana de criatura tenía ante todo el sentido de urdir indisolublemente el pacto entre el Dios productor y el alma producida. El alma racional deteriorada habría de pensar continuamente en su creador o representante, el

terapeuta, porque sólo esa idea la salva del aislamiento ontológico y del errar en lo incomprensible, no hecho, casual, externo. Antes de la caída, valía para Adán, y sólo para él y sus semejantes, la prescripción de santa Teresa de Ávila: que el alma había de concebir todas las cosas como si no hubiera nada más en el mundo que Dios y sí misma –una idea que incluso Leibniz citó con aplauso[8]–, mientras que a Dios le gusta manifestarse no sólo en Adán y su especie, sino también en la casa entera de la creación. En esto el Dios bíblico se parece a un esposo que parte de la esperanza convencional de que su mujer ha de estar ahí sólo para él, mientras que él mismo, además de para ella, ha de mantenerse dispuesto para un mundo de negocios. Aunque también se asemeja a una madre que es suficientemente buena para proporcionar a su hijo el sentimiento de que siempre que sea necesario ella estará ahí a su entera disposición, mientras que en las pausas de los requerimientos que le presenta ese pequeño ser tiene que cuidar también de una casa y su hogar. Estas asimetrías imposibilitan en principio la igualdad de condición en la imagen y semejanza, pero eso no cambia nada en la incomparable singularidad del pacto pneumático. El insuflado es necesariamente un gemelo ontológico del insuflante. Entre ambos reina una íntima complicidad como sólo puede existir entre seres que se reparten mutuamente en el origen la placenta de la subjetividad. Adán y su Señor viven de la misma placenta conformadora del yo, se nutren del mismo material-yo-soy-el-que-soy, que se reparte sobre ambos como un sutil olor común procedente de la intimidad y de la voluntad sincrónica. La zarza del desierto no arde para sí sola, sino para sí misma y para Moisés, su agente y mandatario. Por eso éste, cuando la ve arder, no ha de contemplar admirado las llamas, sino formar una cadena de mensajeros: nosotros, este fuego y mi testimonio de él, pertenecemos uno a otro como el mensaje y su próximo receptor. Llama y habla son cómplices originarios. El misterio abierto del mundo histórico es que la fuerza de compenetración que experimentan ejemplarmente pares escogidos –y por qué no también zarzas ardientes y profetas inflamables– puede extenderse a comunas, a equipos, a proyectos de grupo, quizá incluso a pueblos enteros.

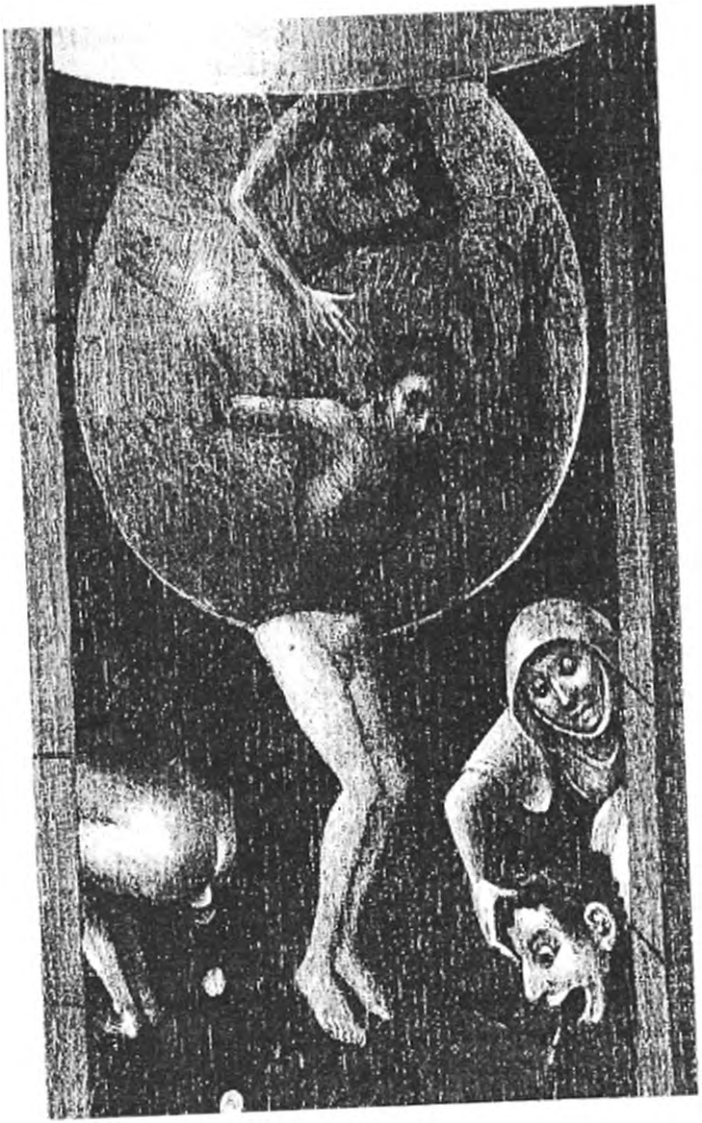
Denominamos a esa fuerza compenetradora con una palabra chirriante del siglo XIX: *solidaridad*. Lo que conlleva esa fuerza, conectar a seres humanos con semejantes suyos o con un Otro sobrehumano en vibraciones comunes, no se ha investigado con suficiente seriedad en la historia del pensamiento. Hasta ahora la solidaridad siempre se ha presupuesto y exigido; se la ha intentado educar, politizar y sabotear; se la ha encomiado, se ha lamentado su fragilidad; pero jamás se ha ahondado lo suficiente en su fundamento. Nosotros, al menos, ya entendemos en este punto que la solidaridad entre seres humanos, fuera de las relaciones primarias entre pares y hordas primitivas, ha de ser un fenómeno de transferencia. Pero ¿qué es lo que se transfiere en ella? La fuerte motivación de estar juntos espera aún una interpretación apropiada[6].

Traduzcamos al lenguaje de este ensayo esas observaciones rapsódicas sobre un motivo teológico de la vieja Europa y del Extremo Oriente: Si el Dios judío y el hombre prototípico se vuelven uno hacia otro, presentándose los respectivos lados de contacto de su ser, forman juntos una esfera común de espacio interior. Lo que aquí se llama esfera sería, por consiguiente, en una comprensión primera y provisional, un globo de dos mitades, polarizado y diferenciado desde el comienzo, ordenado interiormente sin embargo, subjetivo y capaz de sensibilidad: un espacio común de vivencia y de experiencia, dúplice y único a la vez. De acuerdo con la formación de esferas, lo que la tradición llama espíritu se extiende en origen espacialmente. Según su forma fundamental, la esfera aparece como una burbuja de gemelos, como un espacio elipsoide de espíritu y vivencia con dos habitantes al menos, polarmente dedicados y pertenecientes uno a otro. Vivir en esferas significa, por tanto, habitar en lo sutil común. El objetivo de este libro en tres volúmenes es probar que el ser-en-esferas constituye la relación fundamental para el ser humano, una relación, ciertamente, contra la que atenta desde el principio la negación del mundo interior y que ha de afirmarse, reconstituirse y crecerse continuamente frente a las provocaciones del Fuera. En este sentido las esferas son también conformaciones morfo-inmunológicas. Sólo en estructuras de inmunidad, generadoras

de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones. Nunca han vivido los seres humanos en inmediatez a la llamada naturaleza, ni sus culturas, sobre todo, han pisado jamás el suelo de lo que se llama los hechos mismos; siempre han pasado su existencia exclusivamente en el espacio exhalado, repartido, desgarrado, recompuesto. Son seres vivos que se esfuerzan por ser seres en suspenso, en equilibrio, si estar en suspenso o en equilibrio significa: depender de sentimientos divididos y supuestos comunes. Con ello, los seres humanos son básica y exclusivamente criaturas de su interior y productos de sus trabajos en la forma de inmanencia que les pertenece inseparablemente. Sólo crecen en el invernadero de su atmósfera autógena.

Lo que en el lenguaje de algunos filósofos modernos se llamó ser-en-el-mundo significa para la existencia humana, primero y sobre todo: ser-en-esferas. Si los seres humanos están *ahí*, están en principio en espacios que se han abierto para ellos porque ellos les han dado forma, contenido, extensión y duración relativa al habitarlos. Pero, dado que las esferas constituyen el producto originario de la convivencia humana –de lo que no ha tomado jamás noticia ninguna teoría del trabajo–, esos lugares atmosférico-simbólicos de los seres humanos dependen de su renovación constante; esferas son instalaciones de aire acondicionado de las que vale decir: no participar en su construcción e instalación es algo que ni siquiera entra en la consideración de seres que realmente viven en común. La climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad. De hecho, los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontáneamente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas[10].

A las esferas les inquieta constantemente su inevitable inestabilidad: comparten con la suerte y el cristal los riesgos de todo lo que se hace pedazos fácilmente. No serían formas de la geometría vital si no pudieran implosionar, si no fueran susceptibles de ser destruidas por la presión exterior; y menos lo serían si no estuvieran en condiciones de agrandarse bajo la presión interior del crecimiento de los grupos hasta convertirse en estructuras más ricas. Allí donde sucede la implosión desaparece el espacio común como tal. Lo que



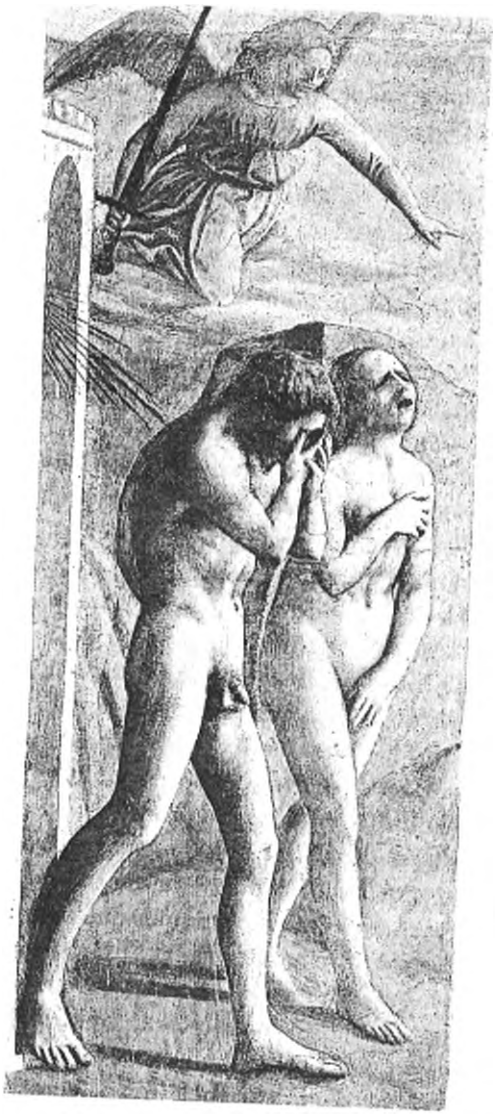
El Bosco, *El jardín de las delicias*,
pareja en una burbuja, detalle.

Heidegger ha llamado ser-para-la-muerte no significa tanto la larga marcha del individuo hacia una última soledad, anticipada con determinación pánica, sino la circunstancia de que todos los individuos han de abandonar alguna vez el espacio en el que estuvieron aliados, en fuerte conexión con otros. Por eso la muerte importa en definitiva más a los supervivientes que a los difuntos[11]. Así, la muerte humana tiene siempre dos caras: una, que abandona un cuerpo helado, y otra, que muestra restos de esferas: algunos de estos restos son asimilados en espacios superiores y vivificados de nuevo, mientras otros quedan abandonados como basura caída de antiguos espacios de animación. Lo que se llama fin del mundo significa estructuralmente muerte de esferas. Su caso más real a pequeña escala es la separación de los amantes, la vivienda vacía, la foto rota; en su forma general aparece como muerte de la cultura, como la ciudad quemada, el lenguaje desaparecido. La experiencia humana e histórica testifica siempre que las esferas pueden persistir más allá de la separación mortal y que lo perdido puede permanecer presente en los recuerdos como advertencia, como fantasma, como misión, como saber. Sólo porque esto es así no necesita convertirse cada separación de amantes en un fin del mundo, ni cada cambio lingüístico en un fin de la cultura[12].

Que el globo-burbuja, diferenciado en sí, de los que viven juntos en intimidad consiga aparecer al comienzo tan imperturbablemente cerrado y asegurado en sí mismo se aclara por la tendencia de los polos comunicantes a enajenarse en la dedicación a la otra mitad. Eso hace saber también el mito judío de la creación: con la transmisión de su aliento a Adán, el Dios del Génesis pone efectivamente su máximo posible en la relación pneumática; por su parte, Adán y su compañera se mantienen en su exclusiva camaradería con Dios tanto tiempo como consiguen que no se introduzca en ellos otra cosa que lo que originariamente les fue insuflado: el sentido para la magnificencia del En-frente originario. Yo soy tu más próximo y tu inspirador, tú no has de tener otros inspiradores sino yo: el primer mandamiento de la comunión diádica. En ella, en su interior, no reina en principio sino el júbilo doble, exhalado, que se recrea en forma de vaivén, del pacto contra la exterioridad. Adán y su Dios

forman un círculo oscilante de generosidad que se acrecienta y se festeja *in dulci iubilo* a sí misma. En tanto que Dios se comunica con Adán, desde éste le vuelve, unánime, el resplandor del reflejo de su propia esencia. Quizá sea correcto imaginarse la música de los ángeles y de las sirenas como el milagro sonoro de la serenidad de un dúplice unísono así.

Que esferas incólumes lleven en sí su propia destrucción es algo que enseña también la narración judía del Paraíso con rigurosa consecuencia. No hay nada que objetar a la perfección de la primera burbuja pneumática, hasta que un desajuste esférico provoca la catástrofe original. Adán, el desviable, sucumbe ante una segunda inspiración producida por voces accesorias que provienen de la serpiente y de la mujer; con ello descubre lo que los teólogos llamaron su libertad; ésta no significa otra cosa al comienzo que una cierta flexibilidad espontánea frente a la seducción por parte de un tercero. En adelante el fenómeno de la libertad se agranda hasta adquirir su enorme tamaño, poniendo en obra formas radicalizadas de voluntad propia, de deseo de otra cosa, de deseos múltiples y variados: todas las formas de declinación de la mala voluntad metafísica significada. Pero ya desde el primer antojo de libertad propia se le quitó al ser humano la capacidad de autoordenación en la dúplice unicidad de sonoridad pura, libre de voces accesorias, en el espacio propio de Dios. Lo que se llamó expulsión del Paraíso es un título mítico para la catástrofe esferológica primitiva, que en terminología psicológica se transcribiría aproximadamente como trauma general del destete. Sólo por un acontecimiento de ese tipo –privación del primer complementador– puede surgir lo que más tarde se llamará psique: la ilusión de un alma que habita un cuerpo individual anhelante como chispa privada o como principio puntual de vida, por así decirlo. El proceso mítico transcribe la corrupción inevitable de la dúplice unicidad originaria, creadora de espacio interior, por la aparición del tercero, del cuarto, del quinto, con los que se instala el exceso. En el mundo dúplice-único no habían aparecido ni el número ni la oposición, pues ya la mera conciencia de que hay algo distinto, numerable, tercero, hubiera corrompido la homeostasis originaria. La expulsión del Paraíso significa la caída desde la bie-



Masaccio, *Expulsión del Paraíso*, 1427, fresco, capilla Brancacci, Florencia, detalle.

naventurada incapacidad de enumerar. En la díada, los dos unificados poseen incluso la fuerza de negar al unísono su ser dúplice; en su clausura exhalada forman una alianza contra los números y los espacios intermedios. *Secundum, tertium, quartum, quintum... non datur.* Somos lo que somos, sin separación ni ensambladura: este espacio de dicha, esta vibración, esta cámara de ecos animada. Vivimos como trabados uno en otro, en el país Nosotros. Pero esa dicha sin medida y sin número, de ojos cerrados, no puede ser duradera nunca y en ningún lugar; en el tiempo posparadisíaco –¿y no se cuenta el tiempo siempre *after paradise lost*?– la sublime esfera dúplice-única está condenada a estallar.

Las modalidades del estallido las proporcionan las condiciones de las historias de las culturas. Entre los dos íntimos se introducen objetos de transición, temas nuevos, temas accesorios, multiplicidades, nuevos medios; el espacio antes íntimo, simbiótico, atravesado por un único impulso, se abre a la diversidad neutra, en la que la libertad sólo viene dada con el extrañamiento, la indiferencia y la pluralidad. Es deshecho por apremios no simbióticos: pues lo nuevo viene siempre al mundo como algo que trastorna simbiosis previas; como alarma y presión, ataca en el interior único. Entonces, el universo adulto aparece como compendio de trabajo, lucha, dispersión, coacción. Lo que era Dios se aísla convertido en un polo supermundano. Sobrevive como puede: como una lejana dirección errónea de búsqueda desesperanzada de salvación. Lo que era el interior simbióticamente hueco de Adán se abre a ocupantes más o menos sin espíritu, de nombre: preocupaciones o entretenimientos o discursos; éstos llenan lo que en el íntimo ser-ahí habría de quedar libre para el uno, el originario compañero de hálito. El adulto ha entendido que no tiene derecho alguno a la felicidad; ha escuchado, en todo caso, una llamada a recordar de la situación anterior. ¿Cómo seguir esa llamada? Lo máximo que una conciencia repleta de preocupaciones y violencia puede permitirse en cobijos simbólicos son fantasmas de una díada reconstruida, dirigidos hacia atrás pero que, sin embargo, también impulsan al futuro. Tales sueños pertenecen al material del que están hechas las religiones visionarias; también el rastro mágico de Platón, seguido por el espíritu

europeo, sigue, a su vez, esas líneas de ensueño. En encierros sin número, esos fantasmas evocan, mitad pública, mitad ocultamente, imágenes fascinantes de un mundo redondo perfecto de inspiración intermitente, cobijante-cobijada. Aspirados o avivados por misteriosos recuerdos y regresiones, conservan imágenes soterradas de una comunidad de aliento protohistórica de alma doble en el sexto día de la creación.

Toda historia es la historia de las relaciones de animación, cuyo núcleo es, como permiten adivinar formulaciones que han aflorado previamente, el lazo de unión dúplice-único de comunidades radicales de inspiración. En principio, puede resultar todavía indiferente si en la imagen mítica de la creación se entiende ese lazo de unión como la alianza hecha a imagen y semejanza entre Jahvé y Adán o bajo el concepto psicoanalítico de la díada temprana madre-hijo o bajo las figuras poético-existenciales de los amantes inseparables, los gemelos, la gran pareja, los dos juramentados. En todos los modelos aparecen *liaisons* en las que las animaciones recíprocas se generan por resonancia radical; en cada una de ellas se muestra que a la subjetividad real pertenecen dos o más. Cuando tales dos se abren exclusivamente uno a otro en una repartición íntima del espacio, se forma en cada uno de ellos un modo vivido de espesor subjetivo, que no es en principio otra cosa que participación en resonancias esféricas.

De este enigma de la subjetividad como participación en un campo bipolar o multipolar[1] han dado testimonios en tiempos pasados casi exclusivamente tradiciones religiosas interpretadas bajo consideraciones especiales; sólo con el comienzo de la época moderna se desprenden de esas vagas imágenes complejos aislados que se transforman en concepciones del mundo: sobre todo en discursos psicológicos, médicos y estéticos. Fenómenos de inspiración dúplice-única y comunitaria no se podían articular en los mundos premodernos de otro modo que en lenguajes religiosos: animistas-monovalentes y metafísicos-bivalentes. Por eso, para establecer una esferología general, en las reflexiones que siguen resultará imprescindible abrir también, en recorridos libres, para un discurso abier-

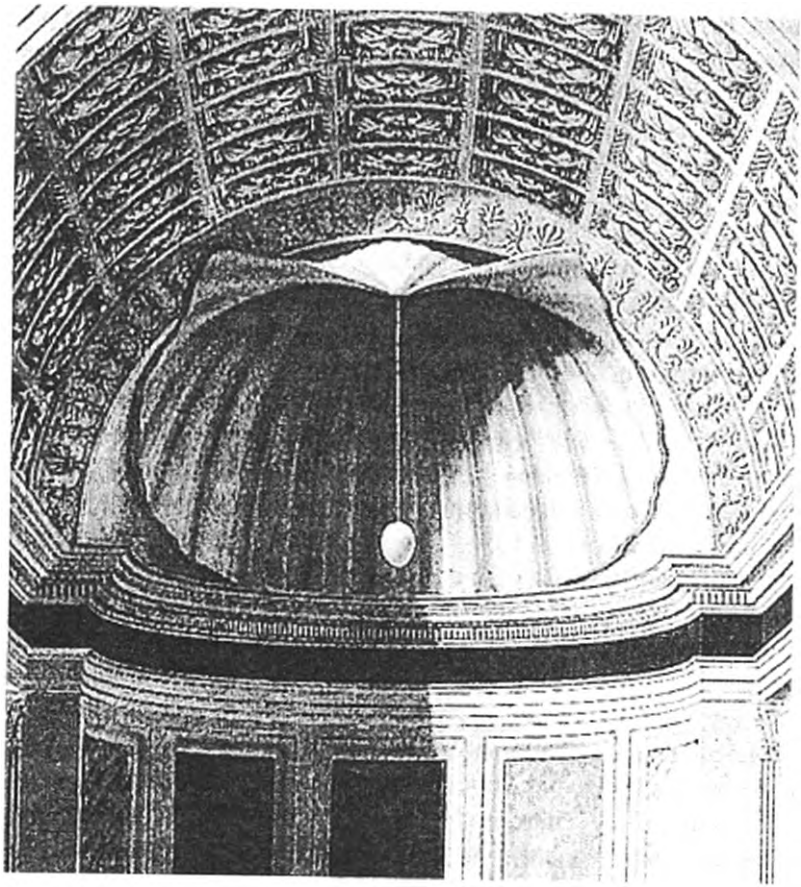
to de la intimidad, los campos religiosos de las culturas europeas y extraeuropeas. Con ello, esta antropología más allá del hombre se da a conocer, si no como esclava, sí como discípula de la teología. No sería ciertamente la primera discípula que superara a su maestra. La esferología mundana es el intento de liberar la perla de su concha teológica.

El drama esferológico del desarrollo –la apertura a la historia– comienza en el instante en el que individuos que eran polos de un campo de dúplice unicidad salen de él a los mundos multipolares de adultos. Cuando estalla la primera burbuja sufren irremisiblemente una especie de *shock* de transcolonización, un desenraizamiento existencial: se separan de su condición infantil en tanto que cesan de vivir completamente a la sombra del otro identificado y comienzan a ser habitantes de una esfera psicosocial ampliada. En este momento nace para ellos el exterior: al salir a lo abierto los seres humanos descubren muchas cosas que en principio no parecen poder convertirse jamás en algo propio, interior, co-animado. Los seres humanos experimentan fascinados y tristes cómo entre cielo y tierra hay más cosas muertas y exteriores de las que puede soñar hacer suyas cualquier niño del mundo. Al despedirse los adolescentes del regazo materno les invaden magnitudes sin sujeto, externas, provocadoramente indomables. Pero no serían individuos humanos aptos para la vida si no trajeran consigo a ese nuevo mundo extraño una dote de recuerdos del campo simbiótico y de su fuerza circundante. Esa fuerza, transferida al espacio íntegro, es la que hace superar en definitiva el trauma del intruso, la ley del molesto tercero, cuarto, quinto puesto que ella integra al molesto como un nuevo hermano, sí, como si él fuera un elemento necesario del sistema propio.

Entran leopardos en el templo y beben de los vasos sagrados hasta vaciarlos; esto se repite incesantemente; como al final puede preverse, se convierte en parte de la ceremonia.

Franz Kafka[11]

La consolidación del espacio interior rompe una vez y otra la



Piero della Francesca, *La Madonna de Brera*, detalle.

punta destructiva de lo casual y de lo sinsentido. Con la aparición de lo externo, extraño, casual, dinamitador de esferas rivaliza desde el principio un proceso de consolidación del mundo que trabaja por avecindar en un interior ampliado cualquier afuera, por horrible e inconveniente que sea: todos los demonios de lo negativo y los monstruos de lo extraño. El contexto se va convirtiendo en texto, tan a menudo y tanto tiempo como haga falta trabajar para eliminar lo ex-

terno o para reducirlo a formatos tolerables. En este sentido, orden es sobre todo el efecto de una transferencia de interior a exterior. Lo que conocemos como imágenes metafísicas del mundo de la vieja Europa y de Asia son, de hecho, las recogidas ascéticas más vivaces de lo extraño, muerto, exterior en el círculo de los grandes mundos interiores animados de sentido, entretejidos de escritura. Cuyos poetas fueron hasta ayer los pensadores. Ellos enseñaron a los ciudadanos del ser la simbiosis con las estrellas y con las piedras; ellos interpretaron el afuera como educador. La gran síntesis de Hegel es el último monumento europeo de esa voluntad de recoger toda negatividad y exterioridad en el interior de una catedral redonda lógicamente ensamblada. Pero la filosofía no hubiera podido realizar sus elevadas construcciones sin el legado de sus soportes culturales; las síntesis lógicas presuponen situaciones políticas y militares que reclaman abovedamientos simbólicos; es su exótica misión consolidar mediante el saber metafísico el habitar en lo grande, el dominar sobre palacios y fronteras lejanas. Novalis revelará el secreto cuando interprete el pensamiento poético o creativo como un general volver a casa: «¿Adónde vamos? Siempre a casa». La casa paterna total tampoco tiene por qué haber perdido lo más extraño. En todas las sendas hacia la gran cultura, la expansión de esferas y la inclusión progresiva dictan la ley del desarrollo de la conciencia.

Lo que llamamos hacerse adulto son esas mudanzas, que exigen tanta fuerza, de las subjetividades pequeñas a formas de mundo más grandes; a menudo significa, a la vez, el cambio de tamaño de la conciencia tribal ampliada a proporciones imperiales sostenidas por la escritura. Para el niño que fuimos puede que, durante un tiempo, sea la gran familia todavía su espacio de relación ampliado; tan pronto como se traspasa el horizonte familiar, las formas sociales más desarrolladas hacen valer sus derechos a troquelar y animar al individuo. Por lo que se refiere a los tiempos prehistóricos, la forma social determinante aparece como horda, con la tendencia a la formación de tribus y comunidades de clan; en la época histórica aparece como pueblo, con la tendencia a la fundación de ciudades, naciones e imperios. En ambos regímenes, el prehistórico y el histórico, jamás tuvo el ser-ahí humano una relación de con-

formidad y adaptación a lo que moderna y demasiado llanamente se designa como medio o entorno; más bien, ese ser-ahí crea él mismo en torno a sí el espacio por el que y en el que existe. A cada forma social pertenece una casa del mundo propia, una campana de sentido a cuyo sonido los seres humanos, antes que nada, se reúnan, entiendan, defiendan, acrecienten, limiten. Las hordas, las tribus y los pueblos, tanto más los imperios, en cada uno de sus formatos, son magnitudes psico-sociosféricas que se acomodan, climatizan, recogen ellas mismas. A cada instante de su existencia están forzadas a colocar sobre sí, con sus medios típicos, cielos semióticos propios de los que les lleguen inspiraciones comunes caracterizadoras.

Si no consigue mantener en marcha su proceso de autoinspiración, ningún pueblo subsiste en su propio proceso generacional ni en la concurrencia con otros. Lo que aquí se designa como inspiración autógena significa, hablando con mayor frialdad, el *continuum* de las técnicas climáticas etnosféricas. Mediante etnotécnicas que se extienden sobre generaciones se pone de acuerdo unánimemente a diez mil, cien mil, quizá a millones de individuos respecto a espíritus superiores comunes y a ritmos, melodías, proyectos, rituales y olores propios; gracias a tales juegos formales, que producen una sensibilidad general muy oportuna, los muchos aunados encuentran siempre argumentos para su deber-estar-juntos incluso bajo condiciones adversas; cuando pierden la fuerza estos argumentos, los pueblos, desmoralizados, se disuelven en culturas más fuertes o degeneran en bandas alborotadoras y grupos residuales sin hijos[9]. La tarea de incluir tan fuera de sentido a grandes masas de seres humanos en gestos y vibraciones comunes, incluso en sistemas de delirio totalitarios, suena, a causa de sus exageradas pretensiones, como un desafío que nunca podría consumarse. Pero, precisamente, el superar tales dificultades estaba ya en la lógica de las formaciones de pueblos acontecidas realmente. En el mundo histórico lo más improbable desarrolla la inclinación a imponerse a lo más real. Vista desde las hordas primitivas, qué poco plausible, qué imposible resulta ya la mera existencia de una magnitud unificada en un pueblo-tipo, es decir, la síntesis cultural de mil o diez mil hordas; y sin

embargo han sido los pueblos los que han hecho historia, los que han absorbido las hordas y las han reducido a meras familias o estirpes. Pensada desde el hormigueo de tribus y pueblos, es sobre todo la concepción de imperio la que nos aparece como algo imposible; y sin embargo fueron precisamente los imperios poliétnicos los que en los últimos cuatro milenios escandieron la marcha más caliente de la historia y tradujeron en realidad sus expectativas de orden. Quien estudia el decurso del pasado decenmilenio bajo el punto de vista de las creaciones de pueblos, de la evidencia del asunto ha de sacar la siguiente conclusión: donde hay pueblos no pueden estar muy lejos cielos de dioses conformadores de pueblo. Los dioses propios de un pueblo, como universales etnocéntricos, están para lo común por encima de los diversos segmentos, son lo increíble que ha exigido creencia, sin embargo, y con el mejor éxito histórico. Casi por todas partes la fuerza bruta tuvo un papel catalizador en los procesos etnopoiéticos. Pero sólo los juegos de lenguaje de los dioses se manifiestan como los garantes reales de los efectos de animación etnosféricos perdurables. Ellos garantizan, por decirlo así, las síntesis *a priori* del pueblo.

En el caso del judío Yahvé, el Dios espíritu que sopla sobre el desierto, se muestra de modo especialmente convincente cómo un *inspirator* supremo desempeñó su cargo etnopoiético en bien de su pueblo elegido. Él no sólo sigue siendo el Dios íntimo de Adán y Abraham y ofreciéndose a las almas humanas en las culturas monoteístas como eterno super-tú; él es ante todo el *integrator* trascendente, que unifica las doce tribus convirtiéndolas en el pueblo de Israel; es aquel que estabiliza a su pueblo no sólo como portador de la ley, sino también como unidad militar de *stress*[20], y le posibilita la autoafirmación en los frentes eternamente cambiantes de innumerables desavenencias; él se compromete por el pueblo del modo más memorable en tanto le atrae hacia sí bajo la forma jurídico-pneumática de la alianza. Friedrich Heer hizo notar una vez que la pura existencia física del pueblo judío en la actualidad equivale a una especie de prueba de la existencia de Dios a partir de la historia; menos entusiásticamente cabría decir que la persistencia histórica del judaísmo durante los últimos tres milenios representa al

menos la demostración más palpable de la existencia de esferas a partir de la supervivencia[3].

Desde el punto de vista esferológico los pueblos aparecen, ante todo, como comunidades de culto, de estímulo, de esfuerzo, de inspiración. Como receptáculos autógenos, viven y superviven sólo bajo su propia campana atmosférica, semiosférica. Por mediación de sus dioses, de sus historias y sus artes se transmiten ellos mismos el hálito y, con ello, los estímulos que ellos mismos posibilitan. Son, en ese sentido, formas pneumatécnicas y autoestresadas con éxito. Los pueblos que duran demuestran *ipso facto* su genio etnotécnico. Aunque los individuos en los pueblos afronten a menudo con relativa abulia sus propias preocupaciones, crean sin embargo mitos, rituales y autoestímulos, crean incluso formaciones sociales de coherencia étnica suficiente a partir de un material turbulento. Tales cuerpos colectivos, endógenamente autoestresados, son alianzas esféricas que avanzan en la corriente de los tiempos. Por eso, las comunidades formadoras de esferas más exitosas, las culturas o naciones consolidadas religiosamente han sobrevivido milenios con una constancia étnico-espiritual impresionante. En referencia a esto, al lado del judaísmo, hay que citar sobre todo el bralumanismo indo-ario, que climatiza simbólicamente el mundo hindú desde hace milenios. También el *continuum* chino confirma la ley según la cual la política de esferas es el destino: ¿no fue China, hasta el umbral de nuestra década, un tremendo ejercicio de arte sobre el tema «existir en un espacio sin exterior, autoamurallado»? Intentaremos explicar, sobre todo en el segundo volumen, de qué modo esa clausura imperial reflejaba la característica concepción del espacio de la era metafísica.

Hablar de las esferas no sólo significa, pues, desarrollar una teoría de la intimidad simbiótica y del surrealismo de la pareja. Es verdad que la teoría de las esferas comienza, por su objeto, como psicología de la formación interior de espacio a partir de correlaciones diplice-únicas, pero se desarrolla necesariamente hasta convertirse en una *teoría general de los receptáculos autógenos*. Ésta suministra la forma abstracta de todas las inmunologías. Bajo el signo de las esferas

se plantea al final también la pregunta por la *forma* de las creaciones políticas de universo en general.

En consecuencia, en nuestra exposición precederá la psicología de las esferas a la política de las esferas; la filosofía de la intimidad tiene que fundamentar, inaugurar, acompañar, merodear alrededor de la morfología política. Este orden tiene obviamente una razón expositiva, pero no sólo eso sino también un fundamento en el asunto mismo. Toda vida pasa en su comienzo por una fase en la que un suave delirio arregla entre dos el mundo. Éxtasis solícitos entretejen entre sí madres e hijos en una campana de amor cuyos ecos son y siguen siendo bajo cualquier circunstancia condiciones de una vida felizmente lograda. Pero pronto los dos únicos son remitidos a un tercero, un cuarto, un quinto; con la salida de la vida aislante fuera de la cobertura inicial aparecen polos suplementarios y proporciones espaciales mayores que definen el contorno de las relaciones, preocupaciones, intereses adolescentes y adultos. En las esferas agrandadas actúan fuerzas que desgarran interiormente al individuo, en una especie de delirio, en millones. Parece imposible vivir en sociedades grandes sin ceder algo al delirio de la propia tribu. Por eso la esferología tiene a la vista desde el principio los riesgos de los procesos de transferencia de micropsicosis a macropsicosis. Pero lo que ante todo describe es la salida de los vivientes de los regazos maternos reales y virtuales a los cosmos impermeables de las grandes culturas regionales y, más allá de éstas, a los mundos-espuma descentrados y permeables de la cultura global moderna. Nuestra exposición sigue en ello la idea novelesca de describir el mundo como un juego de perlas de cristal, aunque, por imperativos de su objeto, lo prive de su falta de seriedad. Esferas son formas como fuerzas del destino: comenzando con la canica fetal en sus oscuras aguas privadas hasta el globo cósmico imperial que se nos pone ante los ojos con la pretensión soberana de encerrarnos y apisonarnos.

Una vez tematizadas las esferas como formas efectivas de lo real, la mirada a la *forma* del mundo descubre la clave de sus organizaciones simbólicas y pragmáticas. Podemos explicitar por qué siempre que se piensa en grandes redondeces ha de imponerse la idea

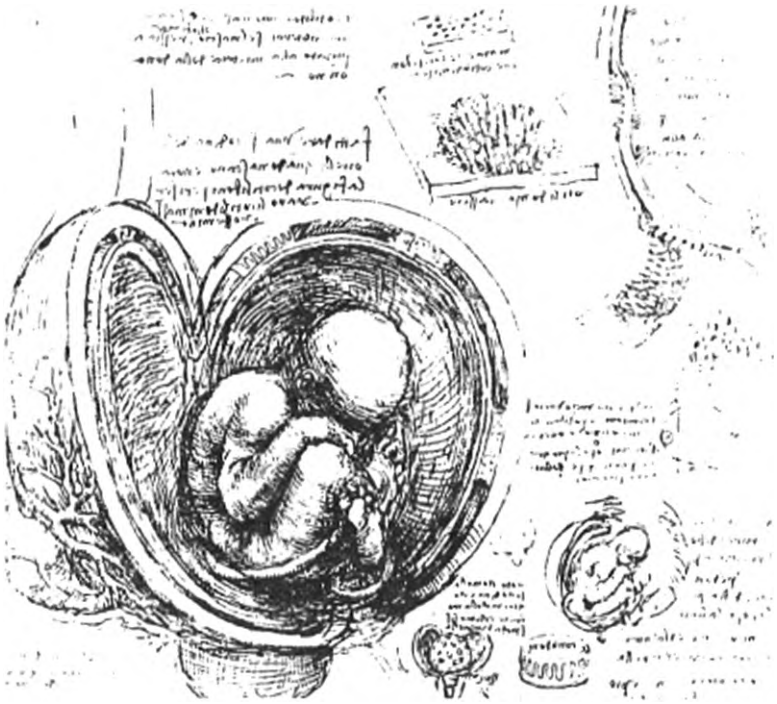
de la autoinmolación. Pues los poderosos globos terrestres, que mantienen su consoladora redondez ante los ojos de los mortales, han tenido la pretensión desde antiguo de que se les subordine todo lo que no encaje en la lisa bóveda del todo: en primer lugar, siempre, el yo caprichoso, díscolo, privado, que desde siempre también se resiste a dejarse asimilar sin más en la gran mismidad del todo. En el círculo reconocen los poderes del imperio y de la salvación su obligada estética. Por eso nuestra fenomenología de las esferas, siguiendo en ello el sentido propio del tema, no puede hacer otra cosa que derribar el altar morfológico sobre el que en tiempos del imperio siempre se inmoló lo no redondo y descentrado a lo redondo. La teoría de las esferas desemboca, cuando habla de lo más grande, en una crítica de la razón redonda.

El primer volumen de esta trilogía de *Esferas* habla de unidades microsféricas, que aquí se llaman *burbujas*. Ellas constituyen las formas de la intimidad del ser-en-forma redondeado y las moléculas base de la relación fuerte. Nuestro análisis se pone a la tarea, nunca hasta ahora emprendida, de narrar el *epos* de las unicidades dúplices, perdidas ya para inteligencias adultas pero nunca borradas del todo. Nos sumergimos en una historia desaparecida que informa sobre el esplendor y el hundimiento de la Atlántida íntima; exploramos un continente exhalado en el mar matriarcal en el que hemos vivido en un tiempo subjetivamente prehistórico y que hemos abandonado con el comienzo de las historias aparentemente propias. En ese mundo aparte destellan a la orilla de la lógica convencional magnitudes que desvían de ella. Con la conciencia de nuestro inevitable desvalimiento conceptual como único acompañante seguro, atravesamos paisajes de la existencia preobjetiva y de las relaciones precedentes. Si invadir fuera la palabra correcta, invadimos el reino de las quimeras íntimas. Pero las cosas mismas, como se muestra, permitirán solamente invasiones no-invasivas; en este ámbito, más flexible de lo acostumbrado en los procesos metódicos y en los desarrollos conceptuales consecuentes, hay que confiarse a una corriente que nos empuje sobre los límpidos ríos de la autoexperiencia presubjetiva primitiva.

En el paso a través del confuso mundo subterráneo del mundo interior se despliega, como un mapa sonoro, la imagen espectral de un universo fluido y aurático, tejido plenamente de resonancias y materiales volátiles; en él hay que buscar la protohistoria de lo anímico. Esa búsqueda tiene de por sí la forma de una tarea imposible, que ni se puede resolver ni abandonar.

A lo largo de esos pasos marginales hacia las fuentes del alma, hacia la autoexperiencia y el ser-uno-en-otro se aclara en qué medida la protohistoria de lo íntimo procede siempre como una historia psíquica de catástrofes. No se puede hablar de las esferas íntimas sin hacerlo del modo en que suceden su estallido y su nueva formación ampliada. Todas las burbujas fecundas, modelos orgánicos de receptáculos autógenos, viven para su estallido; con el rompiente del nacimiento toda vida es arrastrada a una costa de hechos más duros. Quien la ha alcanzado puede aclarar desde ellos qué es lo que lleva al naufragio a las burbujas íntimas, demasiado íntimas, y qué impulsa a cambiar a sus habitantes.

Con el segundo volumen de *Esferas* se abren las hojas de un mundo histórico-político, sujeto e influenciado por las imágenes directrices morfológicas de un globo y de una esfera construidos con exactitud geométrica. Penetramos aquí en la dimensión parmenídea: en un universo cuyos límites vienen trazados por medio del círculo y cuyo centro lo ocupa una jovialidad específicamente filosófica, precavida y desbordante. En la era, no tan superada como olvidada, de la metafísica y de los imperios clásicos, Dios y el mundo parecían haber hecho el acuerdo de representar toda entidad esencial existente como una esfera inclusiva. Por lo que alcanzamos a ver, teología y ontología siempre han sido doctrinas en la forma redonda de receptáculos; sólo desde ella toman cuerpo, a su vez, las figuras de imperio y cosmos. No en vano Nicolás de Cusa pudo decir todavía: «Toda la teología está contenida en el círculo»[18]. Pueden seguir imaginándose los teólogos, si quieren, que su Dios es más profundo que el Dios de los filósofos; más profundo que el Dios de los teólogos es el Dios de los morfólogos[19]. Con tales expediciones a mundos hoy casi completamente desaparecidos, en



Leonardo da Vinci, dibujo con útero, embrión y placenta, *ca.* 1510, detalle.

los que se mantenía en el poder la idea de una necesaria redondez del todo, nos formamos una idea de la función y arquitectura de las ontologías políticas en los imperios premodernos. No hay ningún imperio tradicional que no asegurara sus fronteras a la vez con medios cosmológicos, y ninguna autoridad que no descubriera en su provecho los instrumentos de la inmunología política. ¿Qué es y ha sido siempre la historia universal sino historia, también, de guerras entre sistemas de inmunidad? Y los sistemas de inmunidad de antes ¿no fueron siempre, también, geometrías militantes?

Con los recuerdos de las venerables doctrinas antiguas del ser de forma esférica se descubren los orígenes filosóficos de un proceso

El mosaico de los filósofos
de Villa Albani, Roma, siglo I a. C.

que hoy está en boca de todos bajo el título de globalización. Hay que contar su verdadera historia, desde la geometrización del mundo en Platón y Aristóteles hasta la circundación de la última esfera, la tierra, por medio de barcos, capitales y señales. Se demostrará cómo, por su fracaso en la época moderna, la globalización urania de la física antigua hubo de transformarse en globalización terrestre. Esa demostración se basa en la resolución de devolver al *globus*, como verdadero icono de cielo y tierra, el significado que en los dis-

cursos acostumbrados sobre la globalización se le asigna sólo nominalmente, nunca con seriedad conceptual. Cuando uno se ha hecho un concepto de la globalización terrestre como acontecimiento fundamental de la época moderna puede comprenderse por qué en este momento una tercera globalización desencadenada por las rápidas imágenes de las redes conduce a una crisis general del espacio, que se designa por el concepto, tan habitual como oscuro, de *virtualidad*. El espacio virtual de los medios cibernéticos es el exterior modernizado que no puede ser representado de ningún modo bajo las formas del interior divino; se hace transitable como exterioridad tecnológica: como un exterior, por tanto, al que no le corresponde de antemano ningún interior. Ciertamente, a la virtualidad cibernética le precedió la filosófica, creada con la exposición platónica del mundo de las ideas; ya la metafísica clásica había hecho que entrara en crisis el pensamiento vulgar sobre el espacio, dado que Platón hizo que sobre el mundo sensible apareciera aquel sol virtual que se llama el bien y del que recibe ser, en principio, todo lo que es «real» en lo sensible tridimensional. La publicística del *virtual space* llega hoy justo a tiempo para tomar parte en la celebración del 2400 aniversario del descubrimiento de lo virtual.

El concepto de esfera –tanto como espacio animado cuanto como globo representado y virtual del ser– se ofrece para recapitular el tránsito de la concepción cerrada a la estallada de espacio, de la más íntima a la más extensa y abarcante. En unos versos decisivos, Rilke, a quien la poética del espacio ha de agradecer más que a ningún otro pensador contemporáneo, hizo barruntar que en las extraversiones, creadoras de espacio, de las esferas se patentiza un impulso a lo inmenso e inquietante: «Y cuán turbado está uno que tiene que volar/ y procede de un seno[30]».

La teoría de las esferas es un instrumento morfológico que permite reconstruir el éxodo del ser humano de la simbiosis primitiva al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales como una historia casi coherente de extraversiones; ella reconstruye el fenómeno de la gran cultura como la novela de la transferencia de esferas desde el mínimo íntimo, el de la burbuja dual, hasta el máxi-

mo imperial, que había que representar como cosmos monádico redondo. Si la exclusividad de la burbuja es un motivo lírico, el de la inclusividad del globo es uno épico.

Pertenece a la naturaleza del objeto que la fenomenología de las redondeces imperiales haya de desembocar en una ginecología crítica del Estado y de la Gran Iglesia: efectivamente, en el curso de la exposición llegamos a la evidencia de que los pueblos, los imperios, las iglesias y sobre todo los Estados nacionales modernos son, y no en último lugar, ensayos político-espaciales para reconstruir, con medios imaginarios institucionales, cuerpos maternos fantásticos para masas de población infantilizadas. Pero, dado que la mayor de todas las posibles figuras de receptáculos en la era de la metafísica patriarcal tenía que representarse como Dios, la teoría de la esfera conduce directamente a una reconstrucción morfológica de la onto-teología occidental: en esa doctrina, Dios mismo, fuera lo que fuere en sí y para sí, se conceptualiza como una esfera omniabarcante de la que las doctrinas esotéricas circulantes desde la alta Edad Media afirmarán que su centro está en todas partes y su contorno en ninguna[21]. ¿No fue idéntico en lo profundo de su estructura el proceso de la era moderna a los ensayos de la inteligencia europea para orientarse en esa superesfera inconsistente?

Los infernólogos católicos de la baja Edad Media consideraban que los hombres son seres que pueden caerse del espacio redondo divino. Dante fue el primero que dispuso geométricamente también el infierno: según él, permanecerá retenido dentro de las inmanencias del círculo del infierno incluso aquel que sea excomulgado de la esfera divina tras el Juicio Final; con la vista puesta en los anillos de la *Commedia*, hablaremos de esas inmanencias como de las antiesferas; cuya descripción, según se mostrará, anticipa la moderna fenomenología de la depresión y la escisión psicoanalítica entre espíritus analizables e inanalizables[22].

En investigaciones sobre la metafísica de la telecomunicación en grandes cuerpos sociales se explicará[23] cómo las iglesias y los imperios clásicos consiguen presentarse como globos solares, cuyos rayos parten de un centro monárquico, para iluminar la periferia de lo existente. Aquí se muestra por qué los intentos de la metafísica clá-

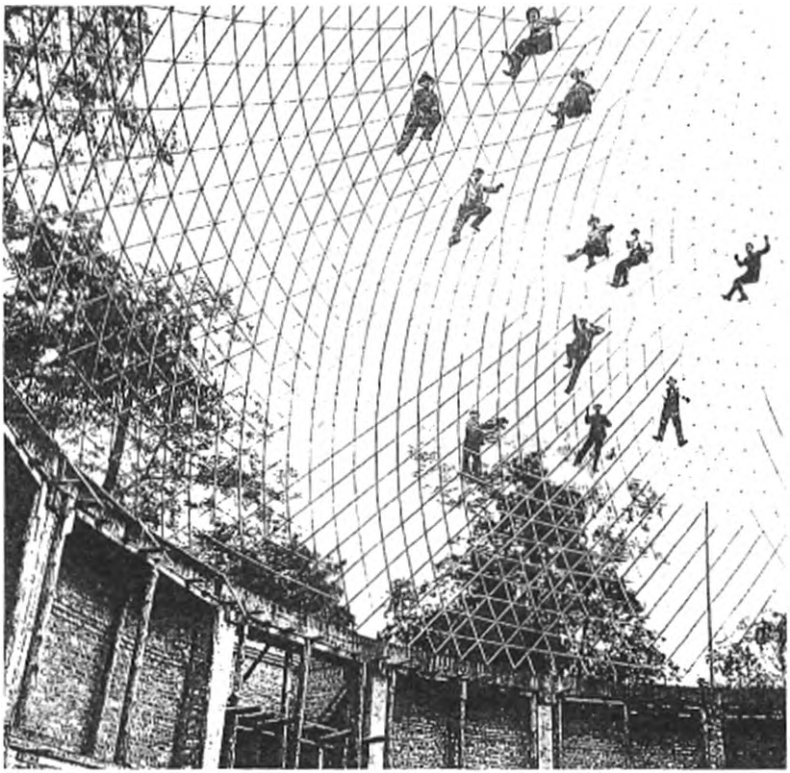
sica de concebir lo existente, o lo ente en su totalidad, como una monosfera organizada concéntricamente han de fracasar no sólo por fallos inmanentes de construcción, sino porque una superesfera así, a causa de su forzada abstracción, representaba también una construcción inmunológica fallida. La añoranza, hoy especialmente actual, del mundo aristotélico, que reconoce su meta en la palabra «cosmos» y su anhelo en la expresión «alma del mundo», se entiende, y no en último lugar, porque no nos dedicamos a la inmunología histórica y porque de las evidentes debilidades inmunitarias de las culturas del presente sacamos la conclusión, peligrosamente falsa, de que, desde este punto de vista, los sistemas de mundo de antes debían estar mejor construidos. Pero ello es una muestra más de la vitalidad de los sistemas totalitarios clásicos de otro tiempo. Basta recordar la claustrofobia gnóstica bajo los tiránicos muros del cielo y el malestar protocristiano en la monda envoltura del mundo para calibrar en qué medida también el mundo de la tardoantigüedad vio motivos para rebelarse contra el diseño inmunológico fallido de su cosmología oficial. Expondremos cómo la era cristiana pudo encontrar su fórmula de éxito sólo en un compromiso histórico entre los sistemas de inmunidad, entre el religioso-personalista y el constructivista-imperial; y por qué su decadencia hubo de conducir a esa tecnificación de la inmunidad que constituye la característica de la Modernidad.

Finalmente habrá que mostrar cómo a partir del demorado fracaso del sueño europeo de monarquía universal surgieron los impulsos del proceso de globalización terrestre, en cuyo transcurso las culturas dispersas en la última esfera son concentradas formando una comuna ecológica de *stress*[9].

El tercer volumen se ocupa de la catástrofe moderna del mundo redondo. Con expresiones morfológicas describe la aparición de una era en la que la forma del todo ya no puede representarse con miradas imperiales en derredor desde un punto céntrico y panópticos circulares. Desde el punto de vista morfológico aparece la Modernidad, ante todo, como un proceso revolucionario formal. No en vano fue presentada por sus críticos conservadores como pérdida del centro y

como insurrección contra el círculo de Dios; y así hasta hoy. Para viejos europeos católicos la esencia de la era moderna puede definirse aún por un único concepto: profanación de esferas. Nuestro planteamiento esferológico, mucho menos nostálgico, y sí intempestivo por caminos no católicos, depara los medios para caracterizar las catástrofes de la forma del mundo de la Modernidad –esto es, la globalización terrestre y la virtual–, con expresiones sobre formaciones descentradas, no redondas, de esferas.

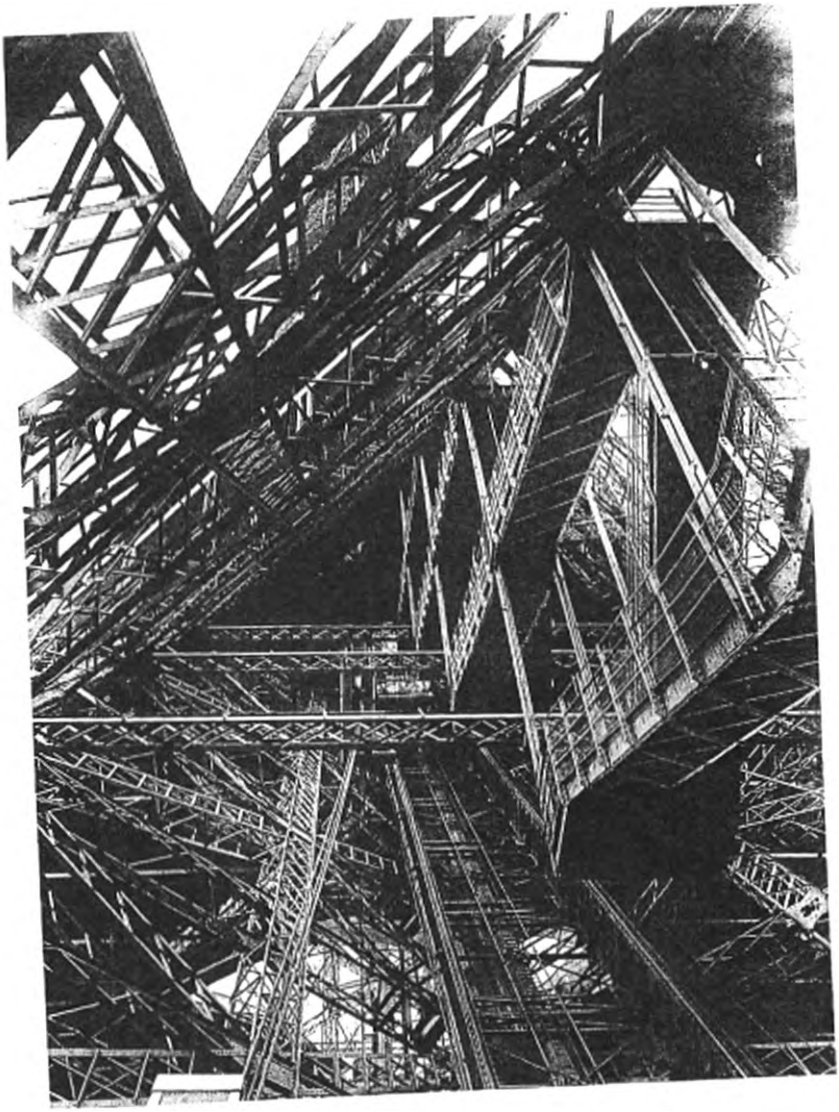
Esta *contradictio in adiecto* refleja el dilema-forma de la presente situación del mundo, en la que a través de mercados y medios globales se desata una acerada guerra mundial de formas de vida y mercancías de información. Cuando todo se ha convertido en centro, no hay centro válido alguno; cuando todo envía mensajes, el supuesto remitente central se pierde en el laberinto de las misivas. Vemos cómo y por qué la era del único, mayor, omnicomprensivo círculo de unidad y de sus sumisos exégetas ha acabado definitivamente. La imagen morfológica definidora del mundo poliesférico que vivimos hoy no es ya el globo sino la *espuma*. Hoy día, la conexión universal a redes, con todas sus extraversiones en lo virtual, y por ello, no significa estructuralmente tanto una globalización cuanto una espumidificación. En los mundos-espuma las burbujas aisladas no son introducidas en un hiperglobo único integrador, como sucede en las ideas metafísicas de mundo, sino concentradas en grandes montones irregulares. Con una fenomenología de las espumas intentamos avanzar conceptual y figurativamente hasta una amorfología política que llegue hasta el no-fondo de las metamorfosis y paradojas del espacio solidario en la época de la diversidad de medios y movilidad de mercados mundiales. En tanto que investiga el juego actual de destrucción y nueva conformación de esferas, sólo una teoría de lo amorfo y descentrado podría ofrecer la teoría más íntima y general de la presente época. Espumas, montones, esponjas, nubes y torbellinos sirven como primeras metáforas amorfológicas que ayuden a afrontar las preguntas por las formaciones de mundo interior, las creaciones de contexto y las arquitecturas de inmunidad en la era del desencadenamiento técnico de la complejidad. Lo que actualmente en todos los medios se busca confusa-



Planetarium de Jena
en construcción, años veinte.

mente bajo el nombre de *la* globalización es, desde el punto de vista morfológico, la guerra universalizada de las espumas.

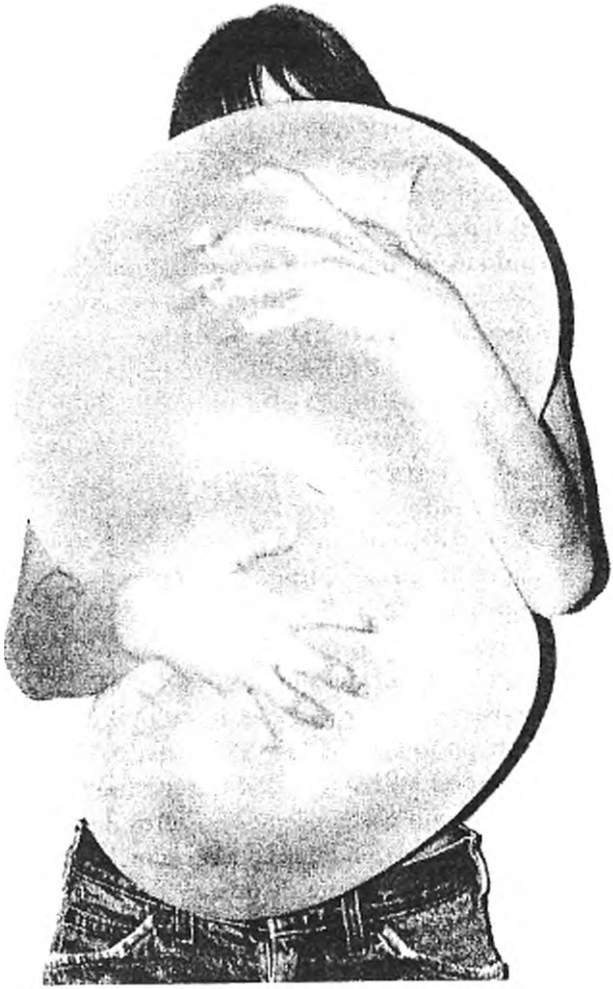
A instancias de la cosa misma, aquí se producen también consideraciones respecto a la patología de las esferas en el proceso moderno-posmoderno. El discurso de una patología de las esferas permite distinguir un foco triple; uno político, en tanto las espumas son estructuras tendencialmente ingobernables que tienden a la anarquía morfológica; uno cognitivo, en tanto los individuos y las asociaciones de sujetos que viven en espumas ya no pueden llegar a formar un mundo global, puesto que la idea misma del mundo glo-



La Torre Eiffel.

bal, con su acento característicamente holístico, pertenece inequívocamente a la época ya pasada de los círculos metafísicos de encierro total o monosferas; y uno psicológico, en tanto los individuos aislados pierden tendencialmente en las espumas la fuerza de formación psíquica de espacio y se encogen convirtiéndose en puntos depresivos aislados que son transferidos a un entorno discrecional (llamado sistémicamente con razón medio ambiente, mundo del entorno); tales individuos padecen de aquellas mermas de inmunidad que se producen por la decadencia de las solidaridades –por no hablar por el momento de las nuevas inmunizaciones por participación en creaciones o regeneraciones de esferas–. Para las personas privadas, débiles esféricamente, su período de vida se convierte en el cumplimiento autodiseñado de un encierro en una celda de aislamiento; yoes sin extensión, cuya acción palidece, pobres en participación miran absortos hacia fuera, a través de la ventana de los medios, a movidos paisajes de imágenes. En las fuertes culturas de masas es típico que suceda que las imágenes, por su movilidad, se vuelvan mucho más vivas que la mayoría de sus contempladores: repetición del animismo a la altura de la Modernidad.

De hecho, en la era a-redonda, descentrada, incluso bajo las circunstancias más favorables, el alma ha de hacerse a la idea de que la espuma global híbrida ha de resultar algo impenetrable para las burbujas aisladas, los individuos liberados que se completan a sí mismos, que amueblan mediáticamente sus espacios propios; de todos modos, la navegabilidad puede suplir parcialmente a la transparencia. Ciertamente, mientras el mundo como un todo pudo ser divisado panópticamente desde un punto dominante, parecía inteligible por la autotransparencia con la que la esfera divina se iluminaba a sí misma para poseerse plenamente en cada punto; la idea de la participación humana en tales transparencias liberaba formas imperiales y monológicas de razón; el mundo resplandecía como un todo en el brillo de la mirada en redondo que ejercía el dominio desde el centro. Dios mismo no era otra cosa que el centro y el perímetro, a la vez, del globo del ser proyectado y examinado por él, y todo pensar fundado en él participaba analógicamente de la excelsitud de su mirada central. Pero en los mundos de espuma ninguna burbuja pue-

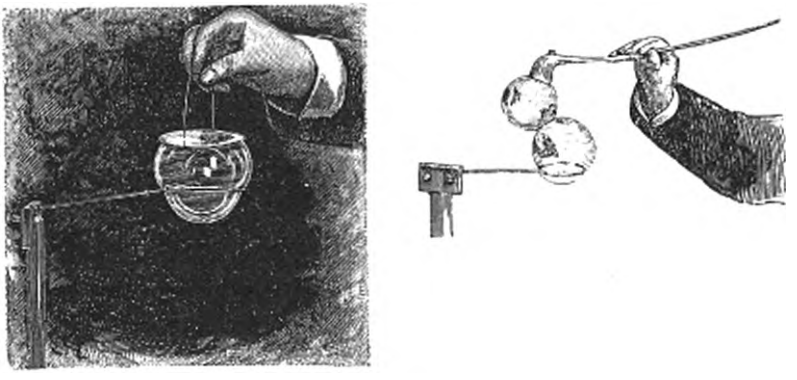


Annika von Hausswolff,
Attempting to Deal with Time and Space, 1997.

de ampliarse hasta convertirse en el globo absolutamente centrado, omnicomprensivo, anfiscópico; ninguna luz media atraviesa la espuma totalmente en su dinámica turbiedad. Por eso, a la ética de las burbujas descentradas, pequeñas y medianas, en la espuma del mundo pertenece el esfuerzo de moverse con la prudencia de una modestia sin par en un mundo de una amplitud sin par; en la espuma tienen que producirse juegos racionales discretos y polivalentes que enseñen a vivir con una multiplicidad cambiante de perspectivas y prescindan de la quimera del punto visual único y soberano. La mayoría de los caminos conducen a Roma: ésa es la situación, europeos, reconocedla. Pensar en la espuma es navegar sobre lábiles corrientes; otros dirían que, bajo el efecto de las tareas del pensar, hoy día se está cambiando hacia una praxis racional plural y transversal[25].

Con esta ciencia, ni alegre ni triste, de las espumas, el tercer volumen de *Esferas* ofrece una teoría de la era presente bajo el punto de vista fundamental de que la des-animación lleva una ventaja inalcanzable ya a la re-animación. Es el exterior inanimable lo que da que pensar en la época esencialista moderna. Ese diagnóstico llevará irremisiblemente a resignarse a la nostálgica añoranza de una imagen del mundo, añoranza que todavía persigue hoy una totalidad viviente en el sentido de una conformación holística. Pues sea lo que sea siempre lo que se afirme como interior aparecerá cada vez con mayor evidencia como el interior de un exterior. No hay dicha segura frente a la endoscopia; en torno a cada célula feliz, íntima, vibrante, pululan bandadas de desilusionadores profesionales: paparazzi del pensar, deconstructivistas, negadores del espacio interior, cómplices de un pillaje del Leteo sin límites. Una chusma de observadores que todo quiere abordarlo desde fuera y que no entiende ritmo alguno: ¿no pertenecemos nosotros mismos desde hace mucho a ella en la mayoría de los ámbitos, en la mayoría de los momentos? ¿Y cómo habría de ser de otro modo? ¿Quién podría vivir de tal modo que viviera el todo? ¿O sin inmiscuirse en nada exterior? Parece que el mundo se ha hecho demasiado grande para gentes de viejo estilo que aspiran a una comunidad real en que haya cosas cercanas y lejanas. Con lo que apareció tras el horizonte, la hospitalidad de los seres *sapiens* se ha extendido más allá de su me-

dida crítica. Ninguna institución, aunque se tratara de una iglesia que pensara *kata holon* y amara universalmente, y, sobre todo, ningún individuo aislado que siga leyendo esforzadamente, puede imaginarse todavía estar lo bastante abierta para todo lo que estimula, habla e interpela; la mayoría de los individuos, lenguajes, obras de arte, mercancías, galaxias, vista desde cada una de las posiciones del mundo de la vida, queda como mundo externo inasimilable, y esto sucede necesariamente y para siempre. Todos los «sistemas», se trate de hogares, comunas, iglesias o estados, y sobre todo de parejas e individuos, están condenados a su específica exclusividad; el espíritu del tiempo celebra cada vez más abiertamente su inocente complicidad con lo exterior variopinto. La historia del espíritu hoy: los juegos finales de la observación externa.



C. V. Boys, *Soap-Bubbles, and the Forces which Mould Them*, Londres 1902.

Si estos diagnósticos llevan a conclusiones que perturban y estrechan o a aperturas y síntesis útiles y provechosas, que quede así, en interrogación. En cada una de sus tres partes, este tratado sobre esferas como potencias de forma conformadoras de mundo intenta hablar del mundo actual sin inocencia. Por partida triple tiene que reconocer la pérdida de la inocencia quien se dé por aludido por las experiencias de la era moderna: psicológica, política y tecnoló-

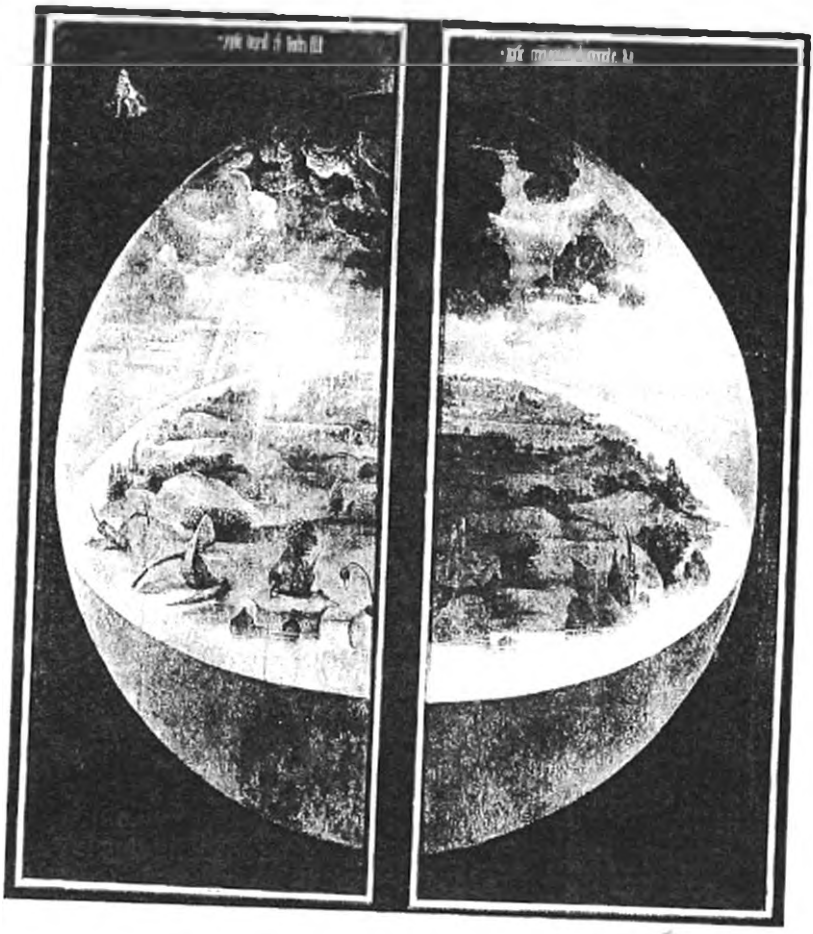
gicamente; a ello se añade, como agravante, que perder la inocencia y hacerse adulto no es lo mismo, entre ambas cosas se revela una complicada diferencia. No importa; no sólo desde hoy pensar significa romper con la ingenuidad.

El presente informe del surgimiento y cambio de forma de las esferas es, por lo que sabemos, el primer intento, tras el fracaso de la así llamada morfología de la historia universal de Oswald Spengler, de volver a asignar a un concepto de forma un puesto de rango superior en una investigación antropológica y teórico-cultural. Las pretensiones morfológicas de Spengler, por más que soliciten el patronazgo de Goethe, estaban condenadas al fracaso porque acercaron a sus objetos un concepto de forma que en ningún caso podía hacer justicia a su peculiaridad y a su historia. Fue un desafuero genial aislar a todas las culturas como «seres vivos de rango superior» y explicarlas, así, como unidades cerradas que surgen y decaen exclusivamente según leyes inmanentes; y, sobre todo, lo que no pudo surgir sino forzadamente fue el hecho de que Spengler pretendiera interpretar sus culturas como imperios milenarios de una sintonía regional de almas: en cierto modo, pues, como burbujas de jabón de orden superior, que permanecerían en su forma debido a tensiones internas de naturaleza oculta. Puede que las descripciones vitales, presentadas bajo el signo de la antropología, de las ocho culturas reconocidas por él confirmen su puesto de honor en la historia de las filosofías de las culturas como monumento de una energía especulativa y combinatoria grande y quizá incomparable; pero es mejor que este monumento se coloque en un rincón tranquilo. Por lo que respecta a la aplicación de conceptos morfológicos en las ciencias de la cultura, las repercusiones del ejemplo de Spengler son hasta ahora más bien desalentadoras. Por eso nuestro ensayo no puede agradecer demasiado un modelo así, a no ser como una llamativa enseñanza sobre lo que hay que evitar en el futuro.

Si aquí se trata de esferas como formas que se realizan a sí mismas es en la convicción de no utilizar conceptos advenedizos, traídos de fuera, y si a pesar de todo hubieran sido traídos así en algún sentido, entonces que sea en uno al que anime la propia naturaleza

de las cosas. Teoría de las esferas: eso significa facilitarse el acceso a un algo que es lo más real y sin embargo lo más esquivo y lo menos captable objetivamente. La propia expresión de «facilitar el acceso» es confusa, porque el descubrimiento de lo esférico no es tanto un asunto de accesibilidad como de reposada mirada panóptica a lo más notorio. Siempre estamos envueltos extáticamente en relaciones esféricas, aunque por razones profundas específicamente culturales hayamos aprendido a ignorarlas, a pensar y a discutir dejándolas al margen. Por su orientación y objeto, en planteamientos como en resultados, la cultura científica europea es una propuesta de destematización de los éxtasis esféricos. La espacialidad interior animada, que intentaremos mostrar en todos los aspectos fundamentales de la existencia y de la cultura humanas, es efectivamente un *realissimum* que se substrae en principio a toda representación geométrica y lingüística –en general a toda representación–, y que, sin embargo, gracias a una potencia de redondeamiento que actúa antes de todas las construcciones circulares formales y técnicas, fuerza en cualquier sitio donde haya un ente algo así como conformaciones originarias de círculos y globos.

Es por ellas, precisamente, por las que los mundos separados de los seres reales que viven en común tienen una dinámica formal redondeada que se produce espontáneamente sin la colaboración de los geómetras. De la autoorganización de los espacios psicocósmicos y políticos surgen metamorfosis del círculo en las que se constituye esférico-atmosféricamente el ser-ahí. La palabra autoorganización –que aquí se utiliza sin la histeria cientificista usual– ha de llamar la atención sobre el hecho de que el círculo que cobija al hombre ni sólo se hace ni sólo se encuentra hecho, sino que, en el límite entre construcción y autorrealización, se redondea él mismo espontáneamente, o mejor dicho: se realiza en aconteceres de redondeamiento, como el que se produce con los reunidos en torno al fuego del hogar, que se agrupan libre y determinadamente en torno al foco de fuego y a las ventajas inmediatas que proporciona el calor que despide[16]. De ahí que el análisis esferológico que se aborda en este primer volumen partiendo de las microformas no sea ni una proyección constructivista de espacios redondeados en los que los seres



El Bosco, *El jardín de las delicias*,
parte exterior con las puertas cerradas.

humanos se imaginen una existencia común, ni una meditación ontológica sobre el círculo en el que estuvieran encerrados los mortales en virtud de un orden trascendente inescrutable.

Como introducción a una poética medial de la existencia, la esferología, en principio, sólo quiere dibujar las conformaciones de inmanencias simples que aparecen en las organizaciones humanas

(y extrahumanas), sea como organizaciones de intimidad arcaica, sea como diseño del espacio de pueblos primitivos o como autointerpretación teológico-cosmológica de imperios tradicionales. Por eso, a primera vista, este texto, sobre todo en su segunda parte, podría aparecer también como una historia cultural que con ayuda de conceptos morfológicos, inmunológicos y transferencial-teóricos mostraría, de manera inusual, un modo de ver las cosas que, si todavía no conduce a lo esencial, no sería ni completamente falso ni completamente inoportuno, suponiendo, claro está, que se esté dispuesto a admitir que sólo por la filosofía puede experimentar la inteligencia cómo sus pasiones llegan a conceptos.

Reflexión previa:
Pensar el espacio interior

Coloco una manzana ante mí sobre la mesa. Luego me pongo yo en esa manzana. ¡Qué descanso!

Henri Michaux, *Magie*

Que los hombres son seres que participan en espacios de los que la física nada sabe: de la elaboración de este axioma proviene una topología psicológica moderna que reparte a los hombres, sin consideración de sus primeras autolocalizaciones, por lugares radicalmente diferentes, conscientes e inconscientes, diurnos y nocturnos, honrosos y escandalosos, que pertenecen al yo en los que otros interiores han plantado su tienda. La fortaleza e independencia del saber psicológico moderno estriba en que ha substraído la posición humana del alcance de la geometría y de las oficinas de empadronamiento. Por medio de análisis psicológicos, a la pregunta *dónde se encuentra un sujeto* se le han dado respuestas que desmienten la evidencia física y civil. Sólo los cuerpos de los muertos pueden localizarse sin ambigüedad; frente a su mesa de granito el anatomista no se preguntará dos veces dónde está su objeto: para los cuerpos en el espacio exterior sólo importan las coordenadas del observador. En relación con seres que están *en vida* de modo humano extático, la pregunta acerca de su localización se plantea de modo radicalmente diferente, ya que la productividad primaria de los seres humanos consiste en trabajar por conseguir alojarse en relaciones espaciales propias, surreales.

Al exponer este punto de vista la psicología se sabe de acuerdo, en principio, con la antropología cultural: sólo por su ruptura con la vieja naturaleza los seres humanos se han convertido en un grupo ontológico marginal que se estresa o estimula a sí mismo. No se

pueden explicar suficientemente por aquello que les es natural –mejor: por lo que les era antes natural–, aunque no falten ensayos que ponen el origen de las culturas en procesos naturales continuados. En medio de la naturaleza exterior y sobre la interior los hombres llevan una vida de insulares que confunden en principio sus caprichos, costumbres, acciones simbólicas, y sus abandonos de patrones instintivos, con lo obvio y, por tanto, con lo que antes era natural, de nuevo. Pero si se miran las cosas más de cerca, viven en principio sólo en formas que han salido de ellos mismos como segundas naturalezas: en sus lenguajes, sus sistemas de ritual y de sentido, en sus delirios constitutivos que seguramente también se apoyan en algún lugar de la corteza terrestre. (*Lo* político es producto de delirio grupal y territorio.)

La revolución de la psicología moderna no se agota en explicar que todos los hombres viven constructivistamente y que se dedican sin excepción a la profesión de arquitectos de interiores clandestinos que trabajan incesantemente en sus alojamientos en receptáculos imaginarios, sonoros, semióticos, rituales, técnicos. La radicalidad específica de las ciencias psicológicas se manifiesta sólo cuando interpretan al sujeto humano como algo que no sólo se instala a sí mismo en ordenaciones simbólicas, sino también como algo extáticamente incluido con otros, en principio, en el común habitáculo del mundo. No sólo es el diseñador de un espacio interior propio imaginado con objetos relevantes, tiene además que dejarse instalar, siempre e ineludiblemente, en los receptáculos del prójimo y de la proximidad interior como mobiliario familiar, como cuerpo de resonancia, como pared antagónica. En consecuencia, la relación entre sujetos humanos que se reparten un campo de proximidad hay que describirla como una relación entre receptáculos inquietos, estresados, que se limitan y contienen mutuamente. ¿Cómo imaginar esa bizarra relación? En el espacio físico no es posible que una cosa que está en un receptáculo contenga a la vez su receptáculo. Del mismo modo es impensable que un cuerpo en un receptáculo pudiera imaginarse a la vez como algo excluido precisamente de ese receptáculo. Pero la teoría del espacio psicológico tiene que ver, desde el comienzo, exactamente con relaciones de este tipo. Lo que

significa una paradoja insuperable para magnitudes geométricas y físicas supone el hecho primordial para la teoría de los lugares psicológicos o humanos: los individuos, los llamados indivisibles, son sujetos sólo en tanto participan de una subjetividad dividida y repartida. Si se quisiera llevar el asunto hasta el extremo y hacer revivir además intuiciones platónicas en formulaciones actuales, podría decirse: todo sujeto es el resto inquieto de un par cuya mitad substraída no cesa de requerir a la que ha quedado.

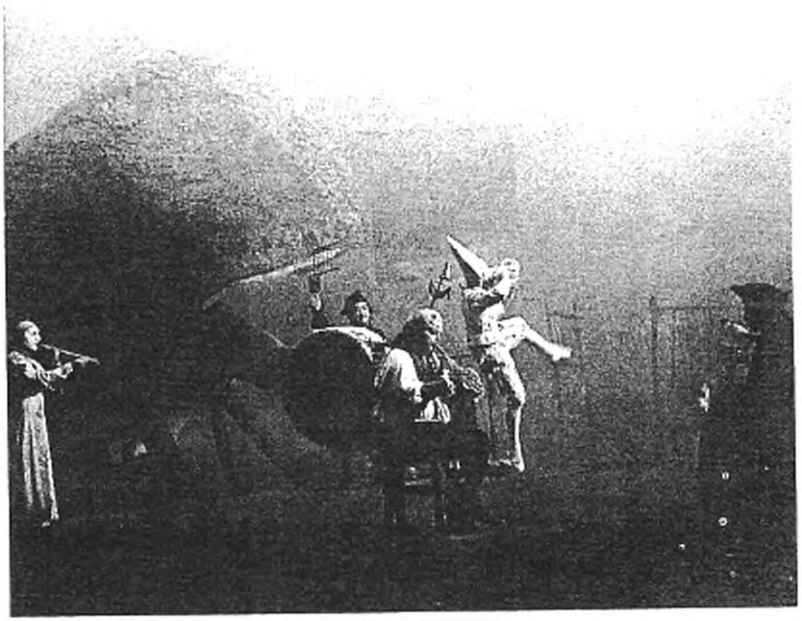
Ya con sus primeras pinceladas, pues, la psicología moderna diluye la ilusión individualista de concebir a los individuos como unidades o yoes sustanciales, que, como miembros de un club liberal, entraran en contacto con otros libre, arbitraria, adicional, revocablemente como corresponde a la ideología de la sociedad contractual individualista. Donde aparecen tales individualismos puede suponerse con alta evidencia psicológica una postura fundamental neurótica frente a la libertad; de la que es característico el hecho de que un sujeto no pueda pensarse como contenido, limitado, rodeado y ocupado. La neurosis básica de la cultura occidental es tener que soñar un sujeto que lo observa, nombra, posee todo, sin dejarse contener, nombrar, poseer por algo, aun en el caso de que el Dios más discreto se ofreciera como observador, receptáculo y mandante. Vuelve insistentemente el sueño de un monádico globo-yo omnicomprensivo cuyo radio fuera el propio pensar: un pensar que recorre fácilmente sus espacios hasta la periferia más extrema, dotado de una discursividad increíblemente fácil, a la que no se le resiste ninguna cosa real externa.

El negativo de ese soberano egoísmo panóptico se muestra en el complejo-Jonás, cuyo sujeto se habría creado un exilio feliz en el vientre de la ballena igual que aquel niño de trece años de cuyos fantasmas informó el psicoanalista Wilhelm Stekel: en sus sueños diurnos el joven requería penetrar en el interior monstruoso de una giganta cuyo vientre se le presentaba como una caverna abovedada de diez metros de altura. En el centro del vientre de la giganta habría un columpio, balanceándose, en el cual el bienaventurado Jonás pretendía llegar hasta lo alto, persuadido de que jamás alcanzaría un impulso tan tremendo que le llevara hasta arriba[27]. El primer

yo, el fijo, que contiene todo en su mirada panóptica, y el segundo yo, el que se columpia, que se deja contener completamente por su caverna, están emparentados mutuamente en tanto uno como otro intentan substraerse a la estructura plegada, ensamblada, participativa del espacio humano real. Ambos han anulado la dramática diferencia originaria entre interior y exterior al colocarse de manera fantástica en el centro de una esfera homogénea que no es requerida por ningún exterior real ni por ningún en-frente inexpugnable. Obviamente, la tesis del todo-fuera no es menos delirante que la pretensión de tenerlo todo dentro. Ambos postulados extremos, por los que son tentados de un modo u otro todos los individuos occidentales, intentan salir del entretejido extático del sujeto en el espacio interior común en el que se absorben mutuamente aquellos que viven realmente juntos.

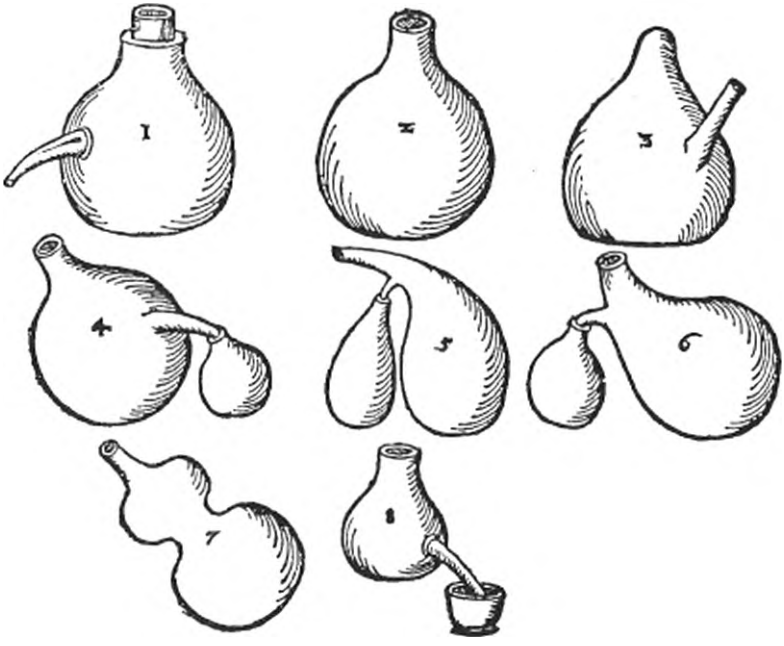
La verdad y sabiduría de la psicología moderna respecto de tales fantasmas de interioridad inasimilable o de exterioridad soberana consiste en describir el espacio humano como ensamblamiento de espacialidades interiores plurales. Ahí lo surreal se convierte en real. Todo sujeto en el espacio real consubjetivo es un sujeto continente, en tanto admite y contiene subjetividad distinta a él, y uno contenido, en tanto es rodeado y absorbido por las miradas panópticas y los dispositivos de otros. Así pues, el campo real de cercanía humana no es sólo un simple sistema de receptáculos comunicantes: que tu fluido suba por mis tubos y, al revés, el mío por los tuyos sólo es el primer indicio de aquello que permite a los seres humanos interactuar uno en otro en el espacio de cercanía en virtud de sus disposiciones y de sus reboses. Como sistema de receptáculos comunicantes híbridos, el espacio interior humano se compone de cuerpos huecos, paradójicos o autógenos, que son a la vez impermeables y permeables, que han de cumplir la función unas veces de contenedor y otras de contenido, y que poseen al mismo tiempo propiedades de pared interior y de pared exterior. La intimidad es el reino de los receptáculos autógenos surreales.

Intimidad: bajo esta palabra-guía maltratada, y dado que no se dispone de ninguna mejor, menos prostituida, en los análisis que siguen intentaremos acercarnos a los secretos del cambio humano



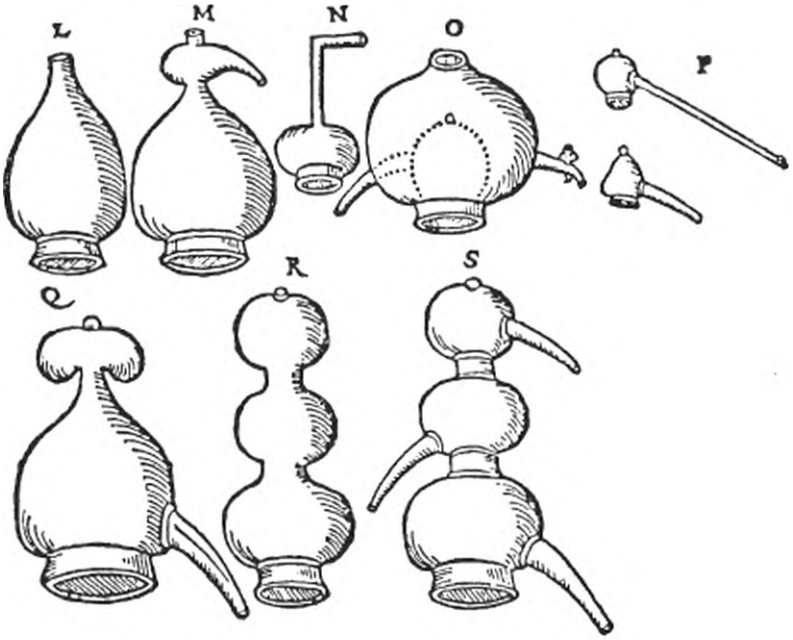
Federico Fellini, *Casanova*, «La gran Mouna».

de lugar, que siempre comienza como cambio hacia dentro (para hacerse ostensible como cambio hacia fuera). Quizá sea útil, por lo que respecta a la provocación de la idea, acercarnos a la relación más inusitada con la expresión más desteñida. Sería precipitado abordar aquí la expresión de Heidegger de que ser-ahí significa «mantenerse dentro de la nada», ya que aún no hemos llegado al punto de poder decir con renovada claridad lo que significa ser-ahí, mantenerse, nada, y sobre todo *dentro*[28]. Sería igualmente prematuro abordar ya ahora el teorema propuesto por Deleuze y Foucault de que el yo sea un *pliegue* del exterior, puesto que no sabemos nada absolutamente todavía de una superficie o de una exterioridad cuyo pliegue pudiera producir algo así como un interior o un yo-mismo. Por ahora, sólo indicar que la intimidad, más allá de un primer acceso edulcorado a ella, únicamente puede ser entendida como inmersión abismal en lo más cercano. La



Colección de recipientes. 1: Gran botella para espíritus con tubo; 2: Botella sencilla abombada; 3: Recipiente de captura, ciego en la coronilla; 4: Recipiente de captura doble, abombado; 5: Recipiente de captura doble, alargado; 6: Lo mismo en forma de botella; 7: Botella de doble panza; 8: Recipiente de transvase.

teoría de lo íntimo, que se pone en marcha con el análisis de microsferas que sigue, está dedicada al intento de mostrar que todas las ciencias del hombre siempre han recopilado aportaciones a un surrealismo topológico, dado que no fue posible en ninguna época hablar del hombre sin tener que vérselas con poéticas del espacio interior habitado, iluminantes sólo como fuegos fatuos. Los espacios por los que se dejan envolver los seres humanos tienen su propia historia: una historia, ciertamente, que todavía no ha sido contada y cuyos héroes no son *eo ipso* los seres humanos mismos, sino los *topoi* y las esferas, en función de los que florecen los seres



Recipientes de recepción y transvase:
L: «Tiara» para serpentines; M: Cydaris;
N: Cobertura tubular; O: Casco de refrigeración;
P: Casquetes para pequeñas retortas y piolos;
Q: Combinación de casco ciego y de pico;
R: Casco ciego triple; S: Casco de pico triple.

humanos y de los que se caen éstos cuando fracasa su desarrollo.

Para muchas inteligencias, a la idea de intimidades domésticas va unida una especie de espontánea aversión al dulzor; por esa razón, una filosofía de la dulzura existe tan poco como una elaborada ontología de lo íntimo. Hay que tener muy en cuenta la naturaleza de esta oposición para superar típicas aversiones de principio. Considerado desde lejos, el tema aparece tan poco atractivo y fútil que, por lo pronto, sólo pueden prendarse de él frailecillos devotos de la armonía o castrados teófilos. Al intelecto que dedica su fuerza a ob-

jetos dignos le suelen gustar, por regla general, los sabores fuertes y no los dulces. No se ofrecen caramelos a los héroes. En vistas de la orientación intelectual y existencial a los sabores fuertes, ¿qué podría aparecer más dulce, pegajoso, poco heroico que la propuesta de participar en un análisis del espacio matriarcal humilde, vago, pastoso, en el que los seres humanos, en principio y la mayoría de las veces, se han instalado buscando seguridad, como mansos habitantes de la normalidad y como inquilinos de sus centros de tranquilidad y sosiego? ¿Qué sería *a priori* más de desdeñar que la dedicación de individuos al espacio de vida parroquial que parece procurarles una cierta distendida comodidad? La razón por la que, por regla general, los espíritus fuertes desdeñan lo dulce podrá aclararse un poco más considerando los efectos subversivos que en el sujeto arrogante producen lo dulce y, más aún, lo pegajoso. En un ingenioso microdrama fenomenológico, Friedrich W. Heubach ha hecho explícita la vivencia de la degustación de un caramelo, o de un bombón, que pone al descubierto los motivos del no a lo dulce. Contemplemos cómo este drama oral, tras el prólogo de la desenvoltura del «óvalo preñado de dulce» de su preciosa funda de papel, se dirige a su punto culminante con la entrada del objeto en la boca del héroe:

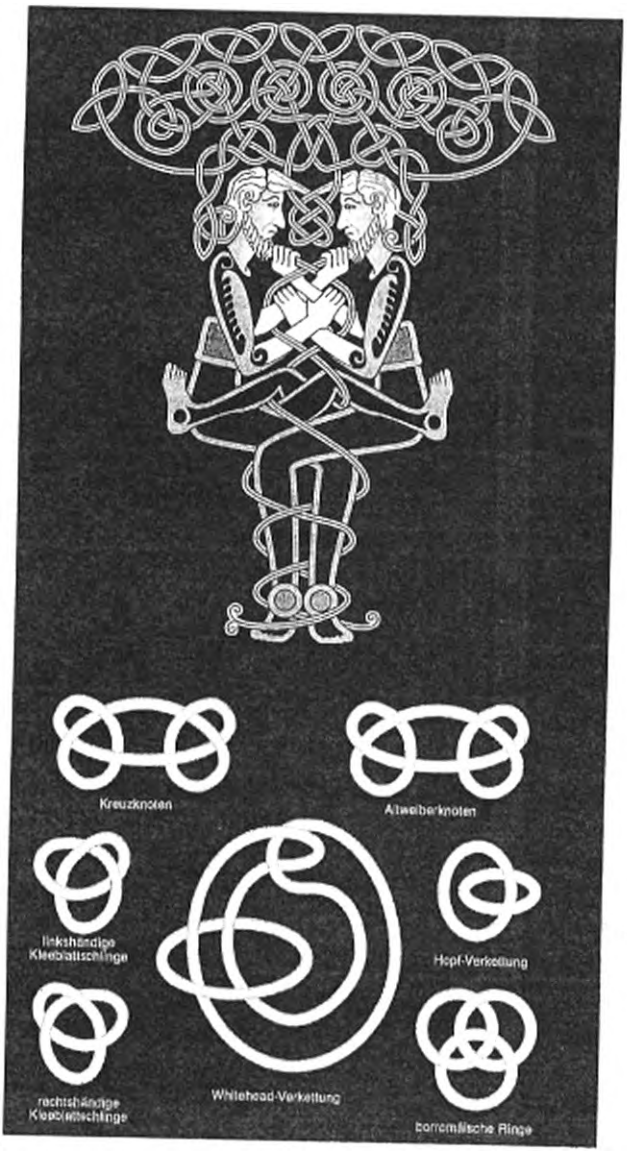
Los labios apuntalados capturan el caramelo, lo dejan ceremoniosamente dentro de la boca, donde es finalmente recibido por la lengua con revuelcos impacientes. El dulzor se despliega, se abre formando una pequeña O zalamera y pronto ha transformado la boca en un globo dulce, de pulso pegajoso-ávido, que, extendiéndose, va invadiéndolo todo poco a poco. Uno mismo se redondea hasta que finalmente no existe sino como la periferia siempre más tensa de ese globo dulce; se cierran los ojos y por fin se implosiona: adoptando la característica de globo uno mismo, forma uno *un* objeto con el mundo, vuelto redondo en lo dulce.

A este suceso «interior» le acompaña (paralelamente) uno «exterior»: el papel vacío, que envolvía antes el caramelo, se va alisando progresivamente hasta formar un cuadrángulo plano, que se enrolla entonces alrededor del dedo formando un tubo cilíndrico, que se dobla, a su vez, finalmente, en pliegues cada vez más pequeños. Y cuando el globo dulce

comienza a perder su consistencia, se aplasta y deshace, el papel adopta entre los dedos formas cada vez más desordenadas, más compactas; y cuando el dulzor va consumiéndose y ya no forma sino la fina línea de un inmediato abandono, el papel queda comprimido hasta formar una bolita pequeña, dura, que apetece entonces disparar muy lejos con los dedos[29].

Ahí aparece una causa de las aversiones al dulzor. Debido ya al gusto oral más inocuo, sucede algo inaceptable para los héroes de la libertad: la sensación de dulzor-en-mí arranca al sujeto saborcante del centro y le arroja durante instantes precarios, aunque sean bienvenidos, al borde de una esfera arbitraria de gusto. Pretender resistir a esa pequeña sujeción no sería una conmoción sublime, sino ridícula, sobre todo porque a la luz del postulado heroico resulta vergonzoso ya en principio dejarse trastocar por la consumición de un caramelo. La lección de esa ingestión tiene muchas repercusiones: la intimidad es experimentada aquí como la travesía del interior de mi cuerpo que realiza la presencia de un sabor cuya fuerza me expone a la complacencia y me impulsa a la blandura; sí, de un sabor que me saca de mi camino, ya que sólo lo experimento verdaderamente si me dejo convertir por él en el espectador intruso de su marcha triunfal a través de mi boca. El condimento más simple es apropiado para convencerme de que un objeto ingerido, lejos de supeditarse terminantemente a mi grandeza, toma posesión de mí e impone sus reales. Pero si ya un hecho banal de consumo de azúcar socava al sujeto mediante una presencia aromática inflamante y le convierte en un escenario de sensibilidades invasivas, ¿qué ha de ser de su convicción de que está llamado a una autodeterminación masiva en toda línea? ¿Qué queda del sueño de la autonomía humana cuando el sujeto se ha experimentado como un cuerpo hueco penetrable?

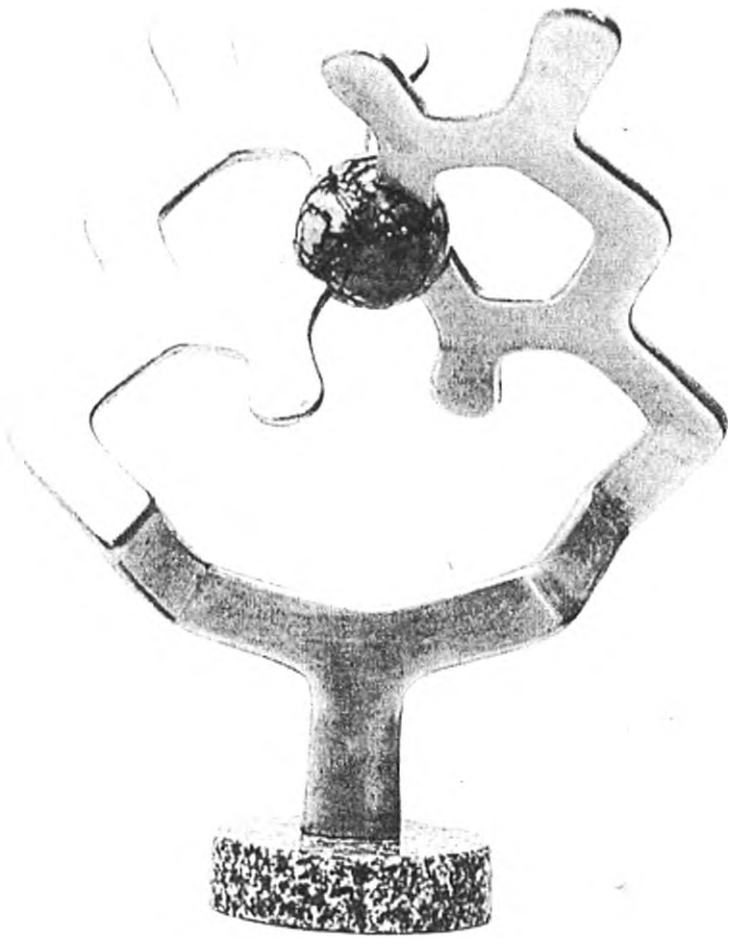
Parece que en la línea de tales preguntas se mueven los síntomas que median entre la obstinación y el éxtasis; y que el débil se obstina encerrándose en sí allí donde el fuerte se entrega. ¿No ha de entenderse precisamente el sujeto más fuerte como el metabolizador más exitoso, esto es, como el ser humano que menos hace un secreto de su oquedad, penetrabilidad y medialidad? ¿No habría que



Nudos matemáticos.

entender, con ello, al individuo más descentrado como el más fuerte potencialmente? ¿Y la imagen modélica de la Modernidad, el yo fuerte autorrealizado, no ha entrado efectivamente en liza como el máximo metabolizador polivalente, que bajo la máscara de la fuerza de consumo controlada se entrega a una multitud de invasiones, seducciones, tomas de posesión? ¿No se desarrolla el universo entero de la intimidad humana, el entresijo del interior dividido, tanto en sentido literal como figurado, a partir de un tráfago de gestos apropiadores-incorporadores? ¿No hemos de partir, como fenomenólogos igual que como psicólogos y topólogos, de la comprobación de que los sujetos sólo se forman desde un principio a través de la experiencia «al tomar ser tomado»? El caramelo constitutivo, recelado y sacralizado desde los días de Melanie Klein por los psicoanalistas epi-freudianos, no es otro que «el pecho de la madre», aquel supuesto primer «objeto» (obsérvese el singular) que no puede ser ingerido ni asimilado por el niño (que no sabe contar hasta dos lo mismo que no puede hacerlo un teórico de la relación de objeto) a no ser que penetre en él, a su manera, al margen del dulce globo lactoso. ¿Hay que decir del sujeto temprano que sólo es un observador voluptuoso en la periferia de un sorbo eufórico?

Consideraciones de este tipo conllevan consecuencias intranquilizadoras para la teoría del ser humano, dado que rompen con la ilusión de los sistemas usuales de delimitación del yo. La gracia de este juego en el límite del yo-tú y del yo-ello puede ilustrarse con una asociación de ideas mitológica. Si los caramelos y las dosis de leche materna fueran sujetos y no meras cosas, si fueran demonios benignos, por ejemplo, podría decirse sin extravagancia que toman posesión de sus consumidores y se instalan en ellos como ocupantes que piensan quedarse para largo. Sin duda, éste sería un método acertado de derivar la animación del *infans* de su trato con demonios. Recibir un alma no significaría entonces otra cosa que caer bajo una obsesión benigna gracias al contacto con espíritus y a una incorporación productiva. El concepto de posesión no está ahora, naturalmente, a disposición de una teoría psicológica moderna, aunque los hechos mismos –la apertura y repoblación de un espacio interior dividido– sean tales que una discreta demonología pu-



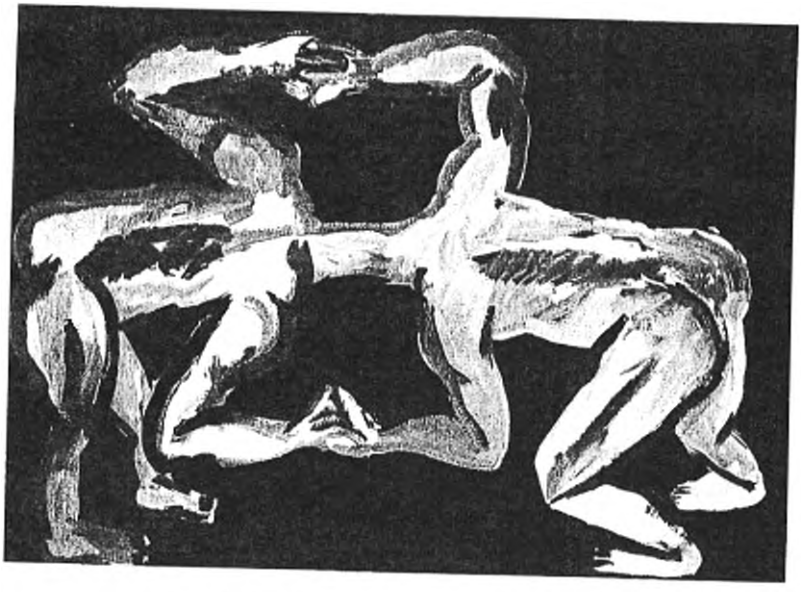
Béla Vizi, *Coordinación.*

diera valer como su más feliz interpretación teórica[30]. ¿No surgen realmente las dimensiones interiores del sujeto sólo porque desde sus condiciones más tempranas le susurran cantos de sirena desde el agua?[31] ¿No se convence todo niño que no es víctima del desamparo de la ventaja de haber nacido, sólo porque hay mamilas eudai-

mónicas, espíritus-caramelo benignos, ampollitas conjuradas, hadas bebibles que velan discretamente en su cama para irrumpir de vez en cuando tranquilizadoramente en su interior? ¿No se socava en el individuo, por una suma de invasiones provechosas, una gruta de amor en la que habrá un aposento común, para toda la vida, para la mismidad propia y sus espíritus asociados? ¿No presupone todo acceso a la subjetividad todo tipo de penetraciones dichosas, invasiones conformadoras y entregas interesadas a intrusos enriquecedores? ¿Y no encierra todo arrebato de autodeterminación ofensiva cierta rabia también por una entrega de sí desatendida?

En los ocho capítulos de este primer volumen comenzaremos una travesía sosegada por los alcovedamientos de intimidad consubjetiva. En ella aparecerán por orden en el discurso: los espacios de la cardialidad histérica y el campo interfacial, el contacto magnetopático en la hipnosis y la posición envolvente amniótica del feto, el desdoblamiento placental y las figuras culturales de la doble alma, la evocación psicoacústica del yo-mismo y, finalmente, también, los ensayos teológicos de asentamiento sobre una base íntimo-topológica de la relación entre Dios y el alma. Las observaciones que se hacen en todos esos estratos e inversiones del espacio interior común no sólo tienen el carácter, sin embargo, de constructos metafóricos. El interior del que se hablará aquí tiene otra estructura que la del «aula de la memoria» de la que habla san Agustín, dando pie para que uno se sorprenda del hecho de que en el espíritu humano pueda descubrirse una dimensión suficientemente grande para almacenar tanto las pequeñeces de la propia historia vital como el inmenso saber sobre Dios y el mundo que las generaciones anteriores han acumulado. Tampoco se parece a aquella parte submarina del iceberg, cuya cima gustan de llamar lo consciente humano las psicologías profundas. Los espacios íntimos de la microsferología no son ni las aulas majestuosas ni las guaridas cavernosas de la conciencia individual que, en trato consigo misma, se proporciona imágenes espaciales apropiadas para aclararse con su distensión entre lo más grande y lo más pequeño.

Lo que aquí se llama lo íntimo se refiere exclusivamente a espacios interiores divididos, compartidos, consubjetivos e inter-inteli-



Evandro Salles, *Ten Dreams of Œdipus.*

gentes, en los que participan sólo grupos diádicos o multipolares y que sólo puede haber en la medida en que individuos humanos, por estrecha cercanía mutua, por incorporaciones, invasiones, cruzamientos, repliegues de uno en otro y resonancias –psicoanalíticamente también: por identificaciones–, crean esas peculiares formas de espacio como receptáculos autógenos. Este sistema de bóvedas, en su totalidad, no se corresponde en forma alguna con el inconsciente de las escuelas de psicología profunda, pues el acceso a él no se consigue ni por una técnica especial de escucha, ni por la suposición de un sentido latente que se manifieste en la corriente de habla reprimida, ni por el supuesto de una producción inconsciente de deseos. Todo lector puede convencerse sin esfuerzo de que las dimensiones de la espacialidad interior que se despliegan en esta microsferología son de una estructura absolutamente diferente que las viviendas en serie de tres habitaciones del aparato anímico freudiano. La investigación filosófica del interior y la psicología del inconsciente se tocan sólo puntualmente, como se verá; si en lo que

sigue se toma algo prestado de las representaciones psicoanalíticas, es sólo, en todo caso, porque el material lo permite y lo sugiere, no porque la escuela suponga autoridad alguna para nosotros. Si hubiéramos de evocar un genio para la primera parte de la empresa *Esferas*, sería ante otros muchos Gaston Bachelard, que con su fenomenología de la imaginación material, sobre todo con sus estudios sobre el psicoanálisis de los elementos, puso a nuestra disposición un tesoro de intuiciones brillantes a las que es preciso volver siempre. En su libro, cargado de ideas, de 1948, *La terre et les rêveries du repos*, el autor reunió materiales múltiples y variados con respecto a los sueños de la intimidad material: con respecto a las casas de nacimiento y a las casas de sueño, con respecto a las grutas, los laberintos, las serpientes, las raíces y, sobre todo, con respecto a aquel complejo-Jonás que coloca, a la vez, a todo ser humano que conoce el aire libre en una relación inconfundible con un interior oscuro lleno de posibilidades. En esta obra hace notar Bachelard que todo ser humano, por el mero hecho de mirar hacia dentro, se convierte en un Jonás, o más exactamente: en profeta y ballena en una misma persona. El gran fenomenólogo del espacio vivido no olvidó aducir la razón de ello.

> El inconsciente está tan convencido de la redondez armónica del círculo como el geómetra más perito: si se da vía libre a las ensoñaciones de la intimidad..., la mano, soñando, dibujaría el *círculo originario*. Parece, pues, que el mismo inconsciente conociera una esfera parmenídea como símbolo suyo del ser. Esa esfera no posee las bellezas racionales del volumen geométrico, pero sí las grandes seguridades de un vientre".

En las páginas que siguen intentaremos desarrollar esas intuiciones imprescindibles. Pero, en vista de su despliegue precisamente, habremos de hacerlas saltar también, ya que tenemos que aclarar por qué, en principio, la esfera íntima, consubjetiva, no puede poseer en absoluto una estructura euclídea o parmenídea: el globo psíquico primitivo no tiene, como el filosófico bien redondo, un único centro que irradie y recoja todo, sino dos epicentros que se interpelan mutuamente por resonancia. Se muestra, además, que el

interior de las grutas del alma no seguirá siendo siempre un lugar de serena felicidad únicamente. El acceso más íntimo a tu celda vital pertenece no pocas veces, como vemos, a una voz que quiere dificultar o negar la posibilidad de tu existencia. El riesgo fundamental de toda intimidad lo señala el hecho de que en ocasiones el destructor se acerca más a nosotros que el aliado.

Capítulo 1
Operaciones de corazón
o:
Sobre el exceso eucarístico

Se ha saludado al corazón como sol, incluso como rey, mientras que si se mira más detenidamente no se encuentra otra cosa que un músculo.
Niels Stensen, *Opera philosophica*[1]

Dirigiéndose uno a europeos, que con la llegada del tercer milenio siguen fechándose invariablemente *post Christum natum*, se impone comenzar la interpelación por el fundamento de lo íntimo –en caso de que fuera apropiado a la estructura de lo íntimo hablar de un fundamento– con un recuerdo al corazón humano. En los juegos de lenguaje de nuestra civilización, incluso en la época de su trasplantabilidad, el corazón sigue siendo el órgano rector de la humanidad interiorizada. Para las intuiciones primarias de los europeos la no convergencia de humanidad y cordialidad es algo casi impensable. Pero una mirada fugaz a culturas antiguas y extraeuropeas enseña que la asociación entre el corazón y la mismidad del yo no es un universal antropológico; no por todas partes ni en todos los tiempos se ha equiparado lo más interior del hombre –se podría decir también: la fuente de su autosensación y de su capacidad de relación– con el corazón. Las concepciones de los pueblos sobre el asiento corporal de las almas divergen en una medida que sigue siendo sorprendente para los cardiocentralistas europeos. Éstos podrían entenderse a medias con los chinos que son conscientes de su tradición y con los viejos egipcios sobre la colocación del centro del ser humano en el corazón; sería más difícil el diálogo con los japoneses, que describen sus representaciones de la esfera psíquica central con dos expresiones complejas: *kokoro* (corazón, alma, espíritu, sentido) y *hara* (vientre, parte central del cuerpo)[2]; problemática ya sería la comunicación con culturas como la de los esquimales, que

conocen tres clases de almas: el alma del sueño, que descansa lateralmente bajo el diafragma y al levantarse se separa del cuerpo (por lo que hay que proceder con lentitud por la mañana); el alma de vida, que reside en el arranque del cuello, entre el tronco y la cabeza; y los pequeños espíritus de vida, que moran en las articulaciones[9]. En el ámbito de influjo del cristianismo, sin embargo, la religión personal *par excellence*, la búsqueda del foco de animación se ha centrado imperturbablemente en el «órgano» corazón. Las disciplinas de sentimiento y los juegos de lenguaje cristianos han levantado todo un universo partiendo psicologías sutiles que no piensan en otra cosa que en profundizar y poner de relieve la igualdad entre corazón y centro de autosensación; entre los europeos cristianizados, especialmente en la Edad Media y en la temprana Modernidad, cardialidad, o cordialidad, significaba subjetividad central afectiva sin más. La subjetividad cardial se caracteriza porque declara imposible desde el principio, o en todo caso como una reducción patológica, la fijación en el corazón propio. La cardialidad, como tal, actúa ya siempre con complicidad, posibilitando comunidad, y está interesada, por tanto, en la concordia, en la sintonía de ritmos cardíacos. Se impone, con ello, comenzar nuestra aproximación al espacio par-íntimo con reflexiones sobre motivos relativos a la historia del corazón, que no pueden negar su fundamentación en modelos cristianos de comunión espiritual-corporal. A través de una serie de episodios, cuyos héroes son representados por corazones en comunión, ha de hacerse visible, mediante alusiones preliminares, el horizonte de una espacialidad íntima interpersonal radicalizada, tal como la han entendido narradores, filósofos y teólogos europeos.

Describimos primero, en un resumen parafrástico, el conocido poema *Herzmaere* del poeta del siglo XIII Konrad von Würzburg; a él le sigue un episodio de la vida de la mística italiana de la segunda mitad del siglo XIV santa Catalina de Siena: referimos la leyenda de su misterioso intercambio de corazón con Cristo en la versión que su confesor, el padre Raimundo de Capua, ha transmitido en su *vita* de los santos. Presentamos como tercer ejemplo un pasaje del memorable comentario de 1469 de Marsilio Ficino al *Banquete* de Pla-

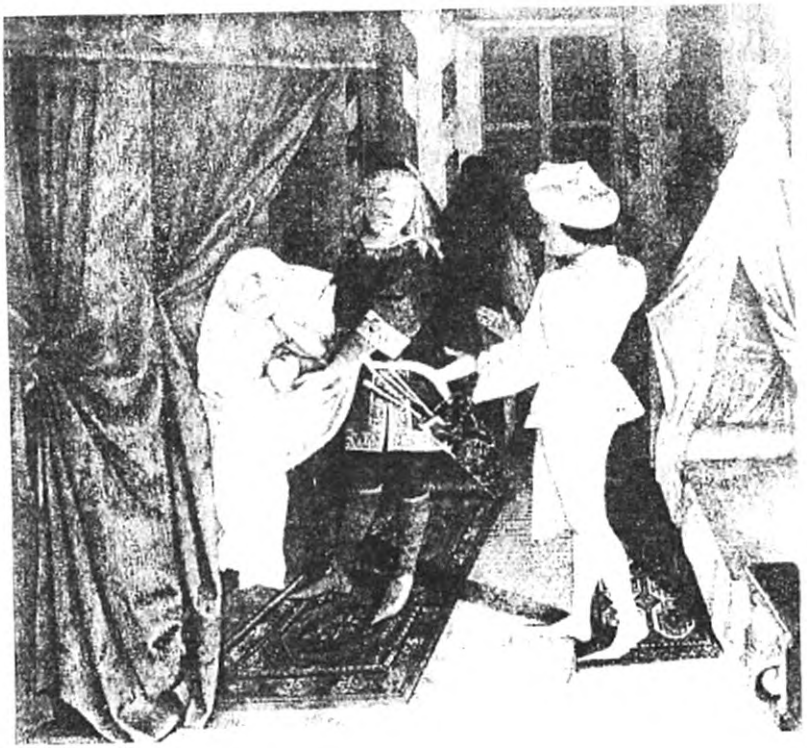
tón, *De amore*, que trata del fundamento mecánico del enamoramiento físico. Estos modelos de relaciones cardiales bipolares, orientados metafísica, religiosa y psicológicamente, se contrastan con un pasaje del tratado del hombre-máquina de La Mettrie, de 1748, en el que manifiesta la ruptura más clara con la tradición de los lenguajes religiosos de intimidad. Considerada sinópticamente, esta serie alude preliminarmente al alcance, tareas y lugares de fractura de una teoría de la intimidad dúplice-única.

La novela corta en verso *Herzmaere*, del poeta Konrad von Würzburg, que murió en 1287 en Basilea a la edad de sesenta y dos años, es una composición popular erótico-romántica, que se supone escrita en los años sesenta del siglo XIII. Trata del gran amor, destinado a malograrse heroicamente, entre un caballero y su dama, ambos sin nombre y reducidos a tipos en la narración de Konrad. La idea novelística de Konrad de un corazón devorado remite a motivos indios antiguos, que vuelven también en la saga griega de Pélope y en los cuentos de Machandelbaum. Según informes de medievalistas, la historia misma era muy conocida en la Francia medieval, de donde se expandió a toda Europa; sólo Boccaccio ofrece ya dos variantes de ella en el *Decamerón*[44]. En la versión de Konrad, la historia de la comunión caníbal de corazón se convierte en instrumento de una restauración trovador-romancesca. El poeta se vale del motivo para glorificar nostálgicamente altos sentimientos trovador-religiosos en una época en la que los burgueses y los caballeros hacía tiempo ya que habían comenzado a señalarse mutuamente, aunque con un consenso a medias, que el tipo de amor de las almas nobles por sus iguales reclamaba altas exigencias.

Un caballero y su dama se tienen afecto según las leyes de la alta trova; se dice que habían entretejido sus vidas y sus almas *(muot)* tanto que el interior más profundo de ambos se había convertido por completo en una misma cosa *(ein dinc)* (versos 30-32). Pero el vínculo legal entre la dama y su legítimo consorte hace que fracasen todas las esperanzas de los amantes; y así, como ya el guión de este drama de amor prevé, su unión íntima misma se convierte para ambos en motivo de tormento y ruina: cuando el celoso cónyuge se entera de la relación entre ambos amantes, a fin de distanciar-

los, concibe el plan de ir con su esposa en peregrinación al Santo Sepulcro. La dama convence a su caballero para que emprenda en su lugar el viaje a Oriente. Obediente a la dama, a la que llama su señora y dueña, el caballero consiente en realizar la amarga tarea; como prenda de amor la dama le entrega un anillo de su mano, que ha de acompañarle en el viaje. En país extraño, el melancólico caballero guarda en su corazón su dolorosa pena (versos 244-245) y muere tras una fase de achaques debidos a la añoranza. Antes de su muerte había encargado al escudero extraer de su cuerpo, «sangrante y fúnebre», su corazón, y, bien embalsamado y cuidadosamente conservado en un cofrecillo, llevárselo a la dama en el lejano Occidente, junto con el anillo, la señal identificatoria, por así decirlo, de su corazón. Cuando el escudero llega al castillo de la dama con el corazón embalsamado, el señor del castillo, el esposo, le emplaza a que le diga cuál es el contenido de la preciosa cajita. Una vez que este hombre, a la vista del corazón y del anillo, comprende de qué se trata, hace que su cocinero prepare el corazón y que se lo lleven, recién cocinado, a su esposa. «Mujer –le dijo él en tono dulce–, esto es un manjar exquisito *(deme)* que has de consumir tú misma ya que no puedes repartirlo» (versos 426-429). Cuando tras la comida la dama reconoce que nunca ha comido nada tan exquisito, el marido le confiesa el secreto de la receta. Al escuchar sus palabras, se enfría el corazón en el pecho de la mujer, brota sangre de su boca y jura entre tormentos que después de esa comida, la más noble de todas, no volverá jamás a tocar otros alimentos. Su corazón se rompe al instante y mientras muere sopesa, como dice el poeta, con un contrapeso grande, todo lo que su amado le había anticipado. El poema acaba con unas palabras crítico-culturales de advertencia en una época necesitada de amor: recordando los ideales de la alta trova, Konrad celebra a ambos amantes como ejemplo de entrega mutua completa y perfecta.

Esta narración atestigua cómo entró el esquema metafísico clásico de la unificación de dos en la cultura narrativa mundana de la época caballeresca. Que la figura conceptual más refinada de la teología mística pudiera aparecer en el ámbito profano en una transposición tan drástica, que se admitiera modelar relaciones amorosas entre hombre y mujer en analogía con la unión mística y monástica de Dios y alma: eso fue la magnífica, y peligrosa, consecución de la



«Amour» pone el corazón del rey en manos del «Vif-Désir», sacado del tratado del rey René, *Livre du Cuer d'Amours espris* (*Libro del corazón conmovido por el amor*), miniatura de un ilustrador desconocido, 1457.

cultura amorosa cortesana de inspiración arábigo-provenzal. A cuya aventurada empresa pertenece el ejercicio paralelo de juegos de lenguaje eróticos y cristológicos, y la sublimación del deseo sexual en la idea metafísica de unificación. Lo que aquí se produce entre los amantes como amor cordial desde la lejanía, y como canibalismo cordial en la proximidad inmediata, transporta la eucaristía a una dimensión de hibridizada intersubjetividad; el corazón del caballero cocinado constituye un equivalente preciso de la hostia ante la que se dicen las palabras de la consagración: *hoc est corpus meum.*

La cocina, en vez del altar, se convierte en el lugar de la transustanciación. Con la donación de su corazón, el caballero, secundado por su poeta, instituye una variante herética de la eucaristía. Con ese acto corrobora la tesis de que amar significa ofrecerse como autooblación a la consunción por el otro. La oblación no pertenece, sin embargo, al *eros* como tal, sino a la idea imperial y feudal de servicio, y sólo cuando servir y amar estuvieron radicalmente ligados uno a otro como acciones originarias de la devoción, tal como sucedió en la Edad Media europea, pudo registrarse la entrega del corazón como récord erótico válido. En el juego cortesano –y la corte es en primera línea una reunión de gentes de servicio– la entrega del corazón propio a una única comulgante puede presentarse como un acto caballeresco admirable, adscribible a una nueva y audaz hiperortodoxia literaturizada de devoción erótica. La ley de la trova ha neutralizado la blasfema osadía de la alianza eucarística y místico-unificativa entre hombre y mujer y la ha rodeado de un tolerable nimbo de nobleza cortesana. Si en las palabras pronunciadas al impartir la comunión se decía: esto es mi cuerpo, en el poema del corazón embalsamado, cocinado y devorado se dice: esto es mi amor. En consecuencia, a la mujer no le sucede nada injusto por el cínico ardiz culinario del marido. Al contrario, aunque sea como un sacerdote indigno, también el cónyuge celoso puede prepararle y darle a ella la hostia-corazón sin mengua de validez sacramental. La consumición por parte de la dama es lo más apropiado que podía suceder con un corazón que estaba plenamente dedicado a su servicio. ¿Para qué, entonces, regresó en su sagrario desde el Santo Sepulcro al castillo europeo, si no para estar junto a ELLA, naturalmente no sin la compañía del anillo que testimonia la unión de los amantes en el círculo común de animación?

Esta historia del corazón devorado llegó oportunamente en su tiempo para responder a una perplejidad descubierta precisamente entonces por los trovadores cortesanos: que, como se constata ya al principio de la historia, para el amor perfecto no existe superación alguna ni futuro alguno, en todo caso relajamiento por su consumación física. Quedan dos caminos abiertos para eludir la esterilidad inhumana del idealismo erótico: uno lleva a la exaltación mons-

truosa, el otro a la permisión de la trova baja, de un amor de rango inferior. Con abundancia de variantes, la literatura tardomedieval demuestra que ambos caminos encontraron sus caminantes. Quien opta por la superación o exaltación, como el poeta conservador que quiere unir la diversión por fascinación con la conversión moral, tiene que dar por buena la comunión caníbal como un proceso válido para que la unión de los amantes se supere en una eucaristía salvaje. No está excluido que ese exceso recuerde un nacimiento olvidado, el de la conciencia humana de espacio interior de la antropofagia. Según la opinión de muchos antropólogos, la idea de un espacio interior confortable e inquietante a la vez en el cuerpo humano remite a una «disposición caníbal» arcaica, casi desaparecida sin rastro, según la cual el mal, que se manifestaba especialmente bajo la forma del prójimo perturbador, había de ser «internado» en los vientres de los miembros de las hordas primitivas durante un banquete antropofágico celebrado en común". El propio sacramento cristiano tampoco ha hecho ascos a la vecindad de tales horribles arcaísmos: el comer-a-Dios comunitario, y generador de comunidad, abre al mundo cristiano la posibilidad de incurrir en lo prohibido en formas sublimadas sin necesidad de remordimiento alguno. Entre los cristianos, desde siempre, la in-animación del Dios se subraya sin reparos con un gesto de in-corporación; consumen aquello por lo que ellos mismos quieren ser consumidos. Piénsese lo que se quiera sobre las conexiones latentes del *Herzmaere* con prácticas eucarísticas, teofágicas y antropofágicas; el hecho es que ese poema permite que desde la historia misma se levante una voz heterodoxa que contradice los propios objetivos manifiestos edificantes del sentido de la narración. Que pena y muerte hayan de ser el precio adecuado del amor auténtico y que una comunión consuntora de corazones haya de representar días y noches de amor de la pareja es algo que, en su despropósito moralizante, actúa sobre el público cortesano de la época ejerciendo sobre él un atractivo mórbido, más que incitándolo a sublimaciones análogas. Los oyentes escuchan las múltiples alusiones de lo horrible sin ceder a la superelevada moralina. Que el corazón del amado no encuentre en vida el camino a su equivalente en el pecho de la mujer, y lo consiga sólo

en una *unio mystica* con sus tripas, es algo en lo que el oído profano no sólo percibe los paralelismos cristológicos subversivos, sino en lo que se deleita, sobre todo, por la monstruosidad novelística de una teología estomacal así. En ella aparece precisamente el amor como la religión del mundo al revés. Lo monstruoso muestra didácticamente cómo el camino a la intimidad dúplice-única es dificultado en la gran cultura por abrazos incorrectos. Pero ¿no pertenece a la experiencia erótica saber que el deseo de entrar en el otro puede equivocarse de entradas?

En el siguiente testimonio, la transacción íntima crece hasta convertirse en un intercambio directo de corazón por corazón. Catalina de Siena, la estigmatizada *Patrona Italiæ*, nació en 1347 en Siena como vástago número veinticinco de un pobre matrimonio de tintoreros y murió en el año de 1380 a la edad ideal jesusística de treinta y tres años. A la terciaria dominica se le implanta el corazón del Cristo revelado en el lugar de su propio corazón: el hecho de ese intercambio no sólo refleja la conversación corazón-a-corazón de una poesía de albas religiosas. La escena transmitida pretende dar fe de una operación existencial total, que no puede ser imaginada sin el extasiado horror de una transmutación místico-fisiológica, literalmente pensada así. Citamos el pasaje decisivo de *La vita di Santa Caterina da Siena* de Raimundo de Capua[58]:

Un día Catalina repetía con más fervor de lo acostumbrado la oración del profeta: «Dame, Señor, un corazón puro y un nuevo y sólido espíritu» (Sal 51, 12). Su ruego especial a Dios era que tuviera a bien arrebatarle su veleidoso corazón. En una aparición, Él alivió su ánimo oprimido. Vio cómo su esposo eterno se acercaba a ella como de costumbre. Entonces le abrió el pecho y le sacó el corazón, de modo que ella se quedó sin él. La aparición había sido clara y le proporcionó la sensación precisa de estar sin corazón. En la siguiente confesión se lo contó a su confesor. Él se rió de ello a carcajadas e incluso algo enfadado. Catalina lo ratificó, sin embargo, y dijo: «Sí, es cierto, padre mío, por lo que puedo sentir no tengo ya corazón, en cualquier caso ya no lo noto latir. Pues el Señor se me apareció y me abrió el lado izquierdo de mi pecho y sacó mi corazón y se marchó con él».

Anónimo (siglo XV), *Lo scambio dei cuori*,
dibujo a pluma del *Libellus de Supplemento*,
Biblioteca Municipal de Siena.

El confesor le replicó que sin corazón no podía vivir. Catalina le respondió simplemente que para Dios no había nada imposible y no hizo secreto alguno de su convicción de que ya no tenía corazón. Durante algunos días aseguró repetidamente que vivía sin corazón. Una mañana se quedó rezagada en la iglesia de los dominicos, en la capilla lateral que servía para los oficios divinos de las hermanas penitentes. Todas las demás hermanas habían abandonado la capilla, Catalina había vuelto a sí de su éxtasis habitual y se disponía a regresar al convento. Entonces cayó súbitamente sobre ella una luz celestial y en medio de ella estaba el Señor, sus venerables manos mantenían abrazado el corazón purpúreo de un ser humano. Ante la irrupción de la claridad y el encuentro con su creador, Catalina, temblando, ca-

yó de rodillas. El Señor se inclinó hacia ella, le abrió de nuevo el lado izquierdo del pecho y colocó dentro, cuidadosamente, el corazón que mantenía en sus manos. Al hacerlo tomó la palabra y le dijo: «Mira, mi querida, amada hija, tomé tu corazón para darte el mío a cambio. Latirá en ti introduciéndote en una vida duradera».

También aquí, por la ley de la semejanza, dos magnitudes íntimas se hacen de igual condición por un intercambio audaz. Salta a los ojos la elevación del planteamiento de las cosas con relación al *Herzmaere*: aquí no se intercambia vida humana por vida humana, sino corazón humano por corazón divino. Si se parte de la condición estándar del orden metafísico, lo humano no puede relacionarse con lo divino al mismo nivel, es decir, en directa correspondencia, porque el desnivel en el ser provoca una asimetría insuperable entre el sujeto originario creador y las criaturas. En la situación excepcional mística aparece nivelado, sin embargo, el desnivel metafísico entre los polos. El ser humano ya no es ahora simplemente la obra o el vasallo de Dios; el retraso del alma individual con respecto a su fundamento del más allá parece recuperado de modo misterioso; por una profundización difícilmente analizable en las relaciones interiores –mejor el comparativo: más interiores–, el ser humano se convierte de repente en compañero, co-sujeto, cómplice extático y coautor coetáneo de lo absoluto. Ese ascenso a la igualdad de condición presupone que el sujeto humano alberga en sí un exceso de apetencia por la voidad absoluta del otro que no podría ser no satisfecho. El deseo tiene que ser excesivo porque, sin ansia, su satisfacción a través de las representaciones fetichistas del objeto, tanto las burdas como las sutiles, no podría ser consumada hasta el extremo por el bien supremo deseado. La literatura edificante es clara en esto: sólo quien consigue «representarse» a Dios como la subjetividad más pura llega a la zona caliente del ser-sujeto completamente descosificado, irrepresentado. En consecuencia, del sujeto supremo Dios sólo se puede tener «experiencia» mediante la adopción de su propio modo de ser, sin representación de exterioridad alguna. La relación místico-cordial de Catalina con su Señor se acerca, de todos modos, a tales misterios sin objeto; a la vez, por la drástica operación de corazón se

manifiesta un fisiologismo grotesco que se acerca más al arrebato histérico que al abandono sin objeto.

Desde el punto de vista clínico la histeria es la capacidad de somatizar modos de habla; desde la perspectiva filosófica se podría decir que las personas histéricas son individuos que con su venir-al-mundo esperan hasta que pueden aparecer en juegos de lenguaje sobrecalentados; su modo de existencia es la neurosis metafísica sin más. Los histéricos se trasladan, por decirlo así, sin interludio o después de una larga fase de latencia en lo discreto, del cuerpo de la madre a la casa del lenguaje o a la galería de los tonos y de los grandes gestos sonoros. Con lenguaje y gestos pretenden que no haya sucedido el extravío prelingüístico, el trauma del infante, e ignorarlo. De ahí quizá su capacidad de hacer que se pongan al rojo vivo formas de hablar en su propio cuerpo. Pues bien, la figura lingüística que en Catalina habría de convertirse en corporal había sido una oración llena de presupuestos teológicos en la que pedía un vaciamiento de lo propio: de modo completamente convencional y excitado, a la vez, la joven monja de Siena había requerido personalmente a su Señor para que se llevara todo lo que le pertenecía a ella en su ser interior. En conformidad con los juegos de lenguaje más antiguos de la ascesis neoplatónica y monástica pedía, por decirlo así, liberarse de sus propias entrañas para quedarse vacía tanto en sentido físico como psicológico. Su oración es equiparable al deseo de vaciamiento de toda realidad que no sea simbiosis lograda. La mística quiere desde siempre sacar los trastos de la abarrotada zona íntima del yo-mismo, cuyos contenidos es verdad que pueden calmar el hambre histérica, pero nunca saciarla. La entrega de Catalina tiene, pues, el sentido de crear en ella un vacío que diera oportunidad a su novio místico para una invasión profunda.

Sería desacertado seguir aquí las grandes vías, muy concurridas, de la sexología psicoanalítica, que también orienta lo genital a lo arcaico. La intervención del Señor en el lado izquierdo de la monja no es precisamente un coito por las costillas. El gran Otro interior de Catalina tampoco es, pues, el *penetrator*, que se habría inventado entradas inusuales en las oquedades femeninas. Por su parte, Catalina tampoco es una perversa que seduzca a un amante celestial pa-

ra mantener contacto cardial. Al tomar su corazón, el Señor solamente responde, por lo menos en la primera fase del drama, al apremio irresistible de la monja de vaciarse para introducirse mejor en su En-frente. Una vez vacía, hueca, sin entrañas, sin corazón, proviene de su oquedad una fuerza de succión que precisamente su Dios, el Dios en ella, no resiste[39].

Una vez que el corazón de Cristo está implantado en Catalina queda claro que lo que importaba desde el principio no era su propia zona íntima; no quiere tanto recibir en sí al otro cuanto más bien sumergirse ella misma en el aura del otro. El interior del cuerpo de la monja sirve como escenario fisiológico en el que se exhibe su deseo de bañarse en el interior del otro. Su deseo persigue penetrar en la caverna de una unicidad común. Para conseguir esto tiene que somatizar en sí misma lo hueco; ella produce en su propio cuerpo un espacio cuya fuerza de succión atrae hacia él resueltamente la vida de la vida, al sujeto supremo.

También en el caso de Catalina entra en juego ostensiblemente una parodia de la comunión, por cuanto es ella la que mueve al Cristo a impartir a su novia un sacramento especial: *hoc est cor meum*. Por lo demás, queda por hacer notar que el bienaventurado Raimundo de Capua, el padre confesor y biógrafo de la santa, su supervisor espiritual, parece que fue en el plano interpersonal o interdelirante el cómplice que apoyaba o el confidente que estimulaba sus excesos; el *milieu* católico monástico fue desde siempre un suelo abonado para la *folie à plusieurs*; a ésta también pertenecen las habladurías de sus hermanas compañeras, que decían haber visto en el baño la cicatriz en el lado izquierdo de Catalina. En tanto que Raimundo supervisó, envidió, endiosó, describió a la mística extática, hiperactiva y enfermiza, se convirtió en el silencioso partícipe en la subida al cielo de su simbiosis jesusística. Como todos los biógrafos de santos, que observan cuidadosamente en vida a sus compañeros y los glorifican *post mortem*, él derivó de la lucha de Catalina por la unificación ganancias para su propio anhelo de intensivación máxima. A su participación en la participación de Catalina en el Señor del mundo interior debe la posteridad uno de los documentos más instructivos para la fenomenología de lo sagrado en la época

Scambio del cuore, retablo,
ca. 1463, colección Stoclet, Bruselas.

tardomedieval. En su biografía levanta acta, entre otras cosas, de un singular fantasma de lactancia, según el cual el corazón herido del Señor se habría convertido en una mama rebosante. En una visión anterior parece que Cristo atrajo hacia sí a Catalina para que bebiera de su costado traspasado:

> Cuando ella comprendió que debía beber del caño de la fuente de la vida colocó sus labios en el rayo inefable y dejó que la bebida misteriosa fluyera por su garganta[9].

La sugerente imagen del amamantamiento de la monja en el surtidor de sangre puede servir para recordar que toda penetración profunda en el mundo íntimo presupone la transformación de cuerpos sólidos separados en fluidos mezclables e incorporables.

La alusión al mundo interior como un cántaro agitador de mismidades líquidas puede desarrollarse mediante el tercer ejemplo en nuestro curso de exploración de la espacialidad íntima bipolar; nos traslada –un siglo después de Catalina de Siena– al centro del renacimiento florentino de Platón, cuyas figuras clave fueron Cosimo de' Medici, que murió en 1464, y su joven protegido Marsilio Ficino, 1433-1499. En 1462 Cosimo había regalado a Ficino una casa en Careggi, cerca de Florencia, con el encargo de traducir del griego los escritos herméticos y el *Corpus Platonicum*. De esta alianza entre un príncipe y su filósofo no sólo surgió la primera edición moderna de los *Diálogos* de Platón para la cultura occidental; en el año 1469, a la vez que acababa el ciclo traductor, estaba listo también el primero de los influyentes comentarios de Ficino a Platón, el *Commentarium in convivium Platonis de amore*, que llegó a tener una importancia jamás exagerable para la concepción moderna del amor socrático o platónico. Ficino explicó en sus dedicatorias que esperaba haber compuesto con ese escrito una teoría apasionada del amor; que el libro mismo, como un amuleto teórico, se encargara de que no pudiera entenderlo nadie que lo leyera sólo superficialmente o con visión.

Pues la pasión del amor no se entiende con pretenciosa superficialidad, y el amor mismo no se capta con el odio.

La obra quería crear por sus propios medios el círculo restringido en el que pudiera ser aceptada y asimilada por almas afines. Por eso, el libro de Ficino *De amore* se asegura temprano un lugar de honor en la historia de la literatura del efecto mágico de la simpatía. Pone de relieve la idea de que los grandes libros y sus simpatizantes existen en un círculo de resonancia propio, a cuyo lado pasa sin enterarse el resto de la gente que parece que, sin embargo, podría también leerlos. El gran libro, como después la obra de arte eminente, sigue su curso a través del espacio público moderno y se manifiesta como una fuerza peculiar conformadora de esferas. Donde obras eminentes ofrecen sus páginas generosamente, allí se autoexcluyen, malhumorados, los incompetentes.

Lo que llama Ficino comentario es, sin duda, lo contrario de lo que entienden bajo ese concepto los filólogos desde el siglo XIX. Ficino no ofrece un obsequioso comentario-palabra-por-palabra del texto antiguo, sino una transcripción irreverente del original, y se toma la libertad de replicar a los siete discursos del banquete platónico con otros tantos pronunciados por participantes modernos en un banquete contemporáneo. Éste se celebra el día del nacimiento de Platón, el 7 de noviembre, en Careggi, con la intención de revivir una antigua costumbre académica después de doce siglos de interrupción. Comentar se manifiesta aquí como un procedimiento de verter el vino de la época moderna en odres antiguos. En el discurso séptimo, pronunciado por Cristóforo Marsupini, que ha de hacer el papel de Alcibíades, el último orador de Platón, encontramos el pasaje que enriquecerá nuestras indagaciones mitológicas sobre el corazón con un modelo esplendente. En él el lenguaje se refiere al amor físico como a un envenenamiento material y un encantamiento a distancia:

Imaginaos a Fedro de Mirrinonte y a Lisias de Tebas, el orador ardorosamente enamorado de Fedro. Con la boca abierta contempla absorto Lisias el semblante de Fedro. Éste fija entonces la centella *(scintillas)* de sus

ojos en los ojos de Lisias y envía hacia él junto con las chispas de luz su espíritu vital *(spiritus)*. Así, el destello (de la mirada) de Fedro se fusiona sin esfuerzo con el destello (de la mirada) de Lisias y el espíritu vital de uno se une al espíritu vital del otro. El vapor de la sangre *(vapor)* producido por el corazón de Fedro se dirige inmediatamente (a través del destello de la mirada) hacia dentro del corazón de Lisias, donde se condensa *(fit compactior)* por mediación de sus partículas sólidas y se convierte de nuevo en sangre, en la sangre de Fedro que era al comienzo. Y así, milagrosamente, la sangre de Fedro se encuentra ahora en el corazón de Lisias. En consecuencia, Lisias y Fedro rompen inmediatamente en exclamaciones entre ellos, Lisias: «Fedro, oh, corazón mío, mi más querido interior» *(carissima viscera)*, y Fedro: «Lisias, oh mi espíritu vital, oh, sangre mía». Así, Fedro sigue a Lisias porque su corazón reclama la devolución de su jugo sanguíneo, y Lisias no puede separarse de Fedro porque el fluido sanguíneo de su corazón echa de menos su receptáculo original *(vas proprium)* y quiere volver a su morada *(sedem)* propia. Sin embargo, la dependencia de Lisias de Fedro es mayor, pues es más fácil que un corazón sienta la ausencia de pequeñas cantidades de su sangre que la sangre pueda vivir sin su corazón de origen[41].

En este pasaje se reconoce sin esfuerzo cómo al modelo del espacio-de-los-corazones en vecindad íntima se sobrepone un componente casi telepático; éste se aprovecha de las concepciones platónicas del destello, o rayo, de luz y de la mirada para establecer entre los corazones de los amantes un hechizo, tan bizarro como concreto, con la palabra del autor: *fascinatio*. Según Ficino, el enamoramiento aparece como la forma aguda de una fascinación maligna; ésta no es un fantasma en el espacio vacío, sino el resultado de una acción a distancia, condicionada por entero fisiológico-sutilmente.

Para hacer plausible el transporte telepático, Ficino se apoya en la radiología platónica: en aquella primera concepción teórica de una causación por el rayo que remite al famoso símil del sol en la *República*[42]. Igualmente convencional es la concepción del corazón como sol de los órganos internos: ella transfiere la imagen platónica del reinado del sol en el mundo de los cuerpos astrales al corazón como monarca en el mundo de los cuerpos animales y huma-

nos. Los reyes platónicos son por naturaleza reyes solares; *de facto* reinan como reyes cardiales que enlazan con el centro cardial irradiante incluso los puntos más alejados. En esta física medio mítica, tanto el sol como el corazón ejercen su potestad al modo de la irradiación; todos los emanacionismos –modelos de la irradiación de fuerzas arquetípicas en espacios vacíos o llenos de cuerpos oscuros informes– remiten a la concepción platónica de la monarquía solar. Con la imagen del dominio regio del sol, el pensador intenta explicar la causación de lo real sensiblemente experimentable por lo real supremo y suprasensible, es decir, por el bien irradiante. Al transferir el modelo solar al corazón se asignan propiedades emanativas a los corazones.

Esta radiocratía del corazón determina la teoría erótica de Ficino; ella inspira el fantasma incomparable de la transfusión sanguínea telepática desde los ojos de Fedro al corazón de Lisias. Efectivamente, Ficino se imagina los ojos del amado como una irradiación activa que envía una pequeña cantidad real de sangre al ojo del amante. Este envío de sangre es posibilitado por la considerable circunstancia de que en el camino del corazón al ojo del emisor la sangre se sutiliza, por así decirlo, en vapor o en niebla fina *(vapor)*, de modo que ya no tenga por qué aparecer como completamente absurda la idea de que pueda ser transportada extracorporalmente por un destello de la mirada repleto de espíritu de vida *(spiritus)*. Lo que hace plausible este recorrido de la sangre a la forma vaporosa, y de vuelta a la sangre, es el conocido modelo de la evaporación de los líquidos y su contrario, la destilación. En el ojo del receptor la niebla de vapor entre el ojo y el corazón puede volver a depositarse como algo condensado, de modo que finalmente consigue entrar sangre auténtica de Fedro en el corazón de Lisias. Una vez allí, la sangre produce efectos místico-participativos: desarrolla por sí misma, en el lugar extraño, una especie de añoranza del origen, ya que anhela regresar a su corazón de procedencia, y gracias a ese anhelo atrae mágicamente la persona entera de Lisias hacia Fedro.

Esa succión del tomador al dador de sangre es lo que se llama enamoramiento o hechizamiento. La afección erótica más baja significa, pues, que un sujeto ha entrado en la atmósfera y, a través de

Causalidad telepática irradiante. Albrecht Altdorfer,
La estigmatización de san Francisco de Asís, 1507.
Fundación del Patrimonio Cultural Prusiano.

ella, en la circulación sanguínea de otro: como si fuera de nuevo un feto encerrado a través del cordón umbilical en un círculo de sangre común con su madre. Es característico de la época el hecho de que Ficino sólo consiga reproducir la mitad de esa simbiosis sanguínea, es decir, el camino de ida de la sangre del corazón del emi-

sor a la periferia receptora, representada aquí por el segundo sistema-ojo-corazón, el admisor. En el siglo XV todavía no se habían producido dos descubrimientos esenciales referentes al misterio de la circulación sanguínea; todavía era desconocida la imagen teórica, orgánica y vascular, del ciclo sanguíneo completo, es decir, cerrado por un sistema de venas; y menos aún entraba dentro del ámbito de lo imaginable fisiológico-anatómicamente, en el tiempo de Ficino, la reconstrucción del intercambio sanguíneo entre madre y feto a través de la placenta. De hecho, desde 1469 tendría que pasar todavía más de siglo y medio hasta que el anatomista inglés Harvey presentara el movimiento total de la sangre como un movimiento circulatorio desde y hacia el corazón; es en el año 1628 cuando éste publica su innovador tratado *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, con el que la anatomía moderna se internó en el campo de la mecánica de los movimientos internos de fluidos. Hasta entonces, a despecho de toda probabilidad fisiológica, seguía en vigor el modelo del corazón como rey de los órganos, que derrochaba su sangre en los miembros periféricos con tanta prepotencia que no podía abrirse paso la idea, aparentemente más lógica, de que la sangre enviada pudiera regresar a su emisor a través de caminos circulares. En una época de fuertes ideas monárquicas esto hubiera supuesto un crimen de lesa majestad; si el movimiento circulatorio fuera completo y cerrado ya no se habría podido imaginar al rey, ni al corazón, como el donante absoluto, sino que habría que haber concebido a ambos también como receptores de dones provenientes de la periferia; el centro ya no podría seguir rigiendo como corazón por gracia de Dios, sino sólo como corazón constitucional que precisa jurar la constitución del ciclo sanguíneo.

Así se aclara por qué Ficino atribuye a la sangre de Fedro en el corazón de Lisias una especie de añoranza del origen, sin señalar, sin embargo, camino efectivo alguno por el que la sangre expendida pudiera volver a alcanzar su fuente; para explicar esto tendría que haber postulado de hecho la circulación completa y cerrada. Por eso, en el tratado de Ficino la sensacional transfusión de sangre al amante se lleva a cabo sólo en forma de medio ciclo; aunque, de todos modos, ella produce ese tirón magnético apasionado que en-

cadena a Lisias con Fedro y que hace plausible, asimismo, que Fedro, por su parte, encuentre algo atractivo en Lisias. Enamoramiento no es aquí, efectivamente, sino la mágica acción que produce la sangre expendida telepáticamente. Ante todo, sin embargo, esta transfusión a distancia explica de un modo nuevo aquella asimetría entre el amante *(erastes)* y el amado *(eromenos)* que había sido un tema de discusión inagotable desde los tiempos de la antigua Academia; ella remite la desigualdad inevitable del intercambio erótico al hecho de que el hechizador y el hechizado no pueden comportarse plenamente entre ellos como imágenes especulares. Según la tradición académica, el enamorado es más bien un hombre mayor, de altas cualidades psíquicas, que se deja hechizar por la encantadora apariencia de perfección que refulge desde el exterior atractivo de un joven noble, superior vitalmente. De hecho, en la escena modélica de Ficino, el prestigioso rétor Lisias ama a Fedro, joven sin experiencia, irresistiblemente atractivo, a cuya belleza, según el testimonio de Platón, ya Sócrates hubo de rendir tributo durante la famosa gira en común ante las puertas de Atenas.

Por lo que respecta a nuestros sondeos en el espacio de intimidad bipolar, este pasaje de *De amore* supone un paso decididamente analítico más allá del modelo sacramental que está en la base tanto del *Herzmaere* como del episodio de santa Catalina. Este pasaje describe la esfera interior común a los dos corazones mutuamente atraídos en un lenguaje casi anatómico, rudimentariamente biotécnico, como efecto de un intercambio de psicología profunda. Esto proporciona un argumento para la tesis de que la erotología del Renacimiento había recorrido ya más de la mitad del camino hacia una teoría moderna de lo anímico; para los protagonistas de la psicología del Renacimiento estaba claro que el alma no puede ser otra cosa que un estudio o despacho para transacciones con otros inspiradores. Ciertamente, en nuestro siglo esas consecuciones del saber del Renacimiento han caído casi completamente en el olvido y se les han sobrepuesto nuevas concepciones, cientificistamente estilizadas y la mayoría de las veces también individualistamente trivializadas, del espacio psicológico. Quien quiera superar las leyendas fundacionales en torno a Freud, Jung y otros, y contrarrestarlas con una

imagen válida de la historia real del saber psicodinámico en la época moderna, puede perfectamente citar, al menos, dos grandes formaciones de psicología profunda europea previas a los sistemas doctrinales del siglo XX: en primer lugar, las teorías magológicas de la fascinación, de inspiración platónica, que con medios sutilmente fisiológicos y mnémico-teóricos se preguntaron por las condiciones del amor, influjo, encantamiento y desencantamiento[13]; desde el siglo XV aparecieron proyectos audaces de una magia general de la intersubjetividad[14], cuyo destino fue ser ridiculizados y borrados del mapa por sistemas posteriores. En segundo lugar, el universo mesmeriano-magnetopático, que entre 1780 y 1850 fue desarrollado hasta convertirlo en un momento clásico, perfectamente válido, de la psicología profunda, para el que resultarían fatales el espíritu positivista del tiempo, en el siglo XIX, y la desmemoria organizada de la escuela de Freud, en el XX[15].

Con algunas referencias a motivos cardiales teóricos relevantes del siglo XVI y XVII intentaremos, a continuación, poner este recorrido ejemplar a través del mundo metafísico-religioso de motivos o ejemplos de interioridades de corazón codificadas en una perspectiva que tenga en cuenta ya el paso a la Modernidad. Del sacerdote católico romano Felipe Neri (1515-1595), el «santo humorista», a quien Goethe se refirió con simpatía en su *Viaje a Italia*, ha transmitido la tradición que tras su muerte, al hacer la autopsia del cadáver, se encontró en la caja torácica a la altura del corazón un vacío de la anchura de una mano entre las costillas, así como un agrandamiento significativo del corazón y de la arteria coronaria. Los contemporáneos atribuyeron estas anomalías físicas a los frecuentes estados de éxtasis de Neri, que habrían provocado en él, bajo la forma exterior de crisis congestivas, una corriente sobreelevada de sangre hacia el corazón, así como abultamientos físicos en la cara y en el pecho; está confirmado que, mientras rezaba, aparecían en Neri edemas detumescentes en el pecho, en la región del corazón, así como inflamaciones en la boca y en las mejillas al comulgar, que daban la impresión de que tuviera una mordaza en la boca. Según tales dictámenes Neri pertenece también a la larga serie de

aquellos somatizados de la Escritura, con ocasión de los cuales el texto místico se traduce sin distancia alguna a un dialecto orgánico barroco. Son sobre todo motivos de Pentecostés y metáforas de grandeza cristiana de corazón lo que se traduce en el caso de Neri en exigencias corporales de dilatación y salida.

Sólo dentro del mundo católico de las fisiologías espirituales era posible que se transmitieran por tradición estas anormalidades; encontraron su sitio en una corriente milenaria, bien organizada, de discursos sobre los efectos supranaturales que causaban vehemencias piadosas en la plástica corporal. El reino de las teologías cardiales católicas constituye una procesión de delirios que se inicia con la mística tardomedieval y se extiende hasta constituir un amplio movimiento de culto tras la Reforma, sobre todo bajo el influjo de la mística-del-Corazón-de-Jesús Margarita María Alacoque (1647-1690); ese movimiento forzó las cosas hasta acabar obteniendo también concesiones litúrgicas y formulaciones magisteriales. En la corriente de esos fantasmas de intimidad, administrados por la Iglesia, se mueve también la obra del sacerdote oratoriano, y misionero popular nacido en Normandía, Jean Eudes (1601-1680), que ha entrado en los anales católicos como fundador de un culto-de-dos-corazones litúrgicamente pregnante. A través de su amplia obra se extiende una idea obstinada de la mística moderna activa: que la vida de los cristianos, tanto la contemplativa como la activa, tiene que absorberse completamente en Dios. La misión interior de Eudes era la de una lucha contra el ser exterior no católico, entendido como un no-interior de Dios. Según Eudes, la vida de los santos no puede ser descrita más que como un flotar permanente en la burbuja embrionaria de lo absoluto. Eudes introdujo en el repertorio de los fantasmas cardiales católicos una novedad de trascendencia al ampliar el culto ya establecido del Sagrado Corazón con el culto del Corazón de María. La importancia de su compromiso con el Corazón de María consistía, dicho en nuestro lenguaje, en crear un cielo cardial bipolar en el que el corazón del hijo pudiera fusionarse en mística unión con el corazón de la madre. Visto desde el punto de vista psicodinámico, Eudes, con ello, se mantenía acorde a la necesidad, aguda desde hacía tiempo, de una fetalización del cielo ca-

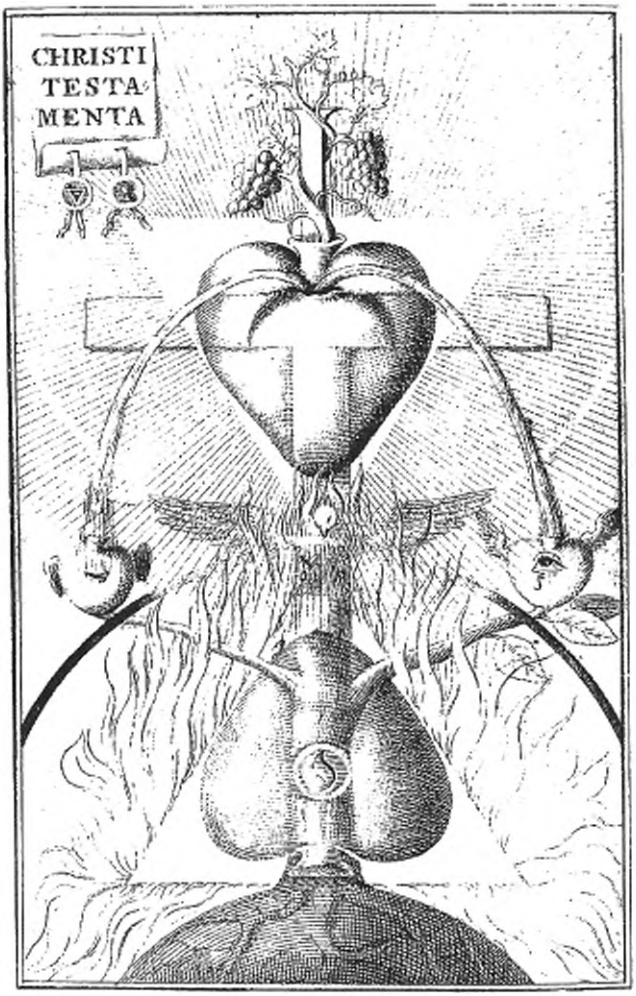
Alegoría de la Imitatio Christi: Cristo ofrece al alma su corazón abierto para que lo reproduzca. Calcografía procedente de Anvers, 1578. Cabinet des Estampes, París.

tólico poscopernicano; según esa doctrina, el *anima naturaliter christiana* podía vivir como un tercer participante bajo el baldaquino del doble corazón de hijo y madre. Esto se correspondía con el intento de la psicopolítica católica posreforma de no fijar a los individuos solamente en el seno marchito de la madre Iglesia, sino de mostrarles también su sitio en una pequeña familia intercordial metafísicamente superelevada.

Mientras la mística de la Contrarreforma, al defender la interio-

ridad mágico-religiosa, se enredaba progresiva y frenéticamente en juegos de lenguaje teológico-cardiales, la investigación médica había emprendido en las universidades europeas el camino de un desencantamiento anatómico imparable del corazón. Entre el siglo XVI y el siglo XVIII, desde la ciencia de la disección de cadáveres, ridiculizada en principio, fue creciendo una nueva imagen del ser humano como una extraña manufactura de órganos. Junto a los teólogos levantaron ahora su voz, de tal modo que era imposible no oírla, los médicos, exigiendo un magisterio público en cuestiones de naturaleza humana. Las mesas de disección de los anatomistas se convirtieron en los altares de las nuevas ciencias del hombre; los cadáveres fueron doctorados y promovidos académicamente a profesores-ayudantes de antropología. Enseñaban con autoridad que los seres humanos, antes de cualquier relación con sus semejantes, eran ante todo y después de todo cuerpos aislados, que no remiten a nada: cuerpos que existen en unidad originaria funcional y en individualidad organísmica para ser integrados después, y en segunda línea, en grupos sociales. Por eso, bajo las fuentes del individualismo moderno hay que tener en consideración también un factor anatómico. La posición absoluta del individuo no se alimenta sólo de motivos modernos relativos a la filosofía del sujeto y de intereses burgueses de posesión, sino también, de igual manera, de ese individualismo anatómico en el que el cadáver humano fue concebido como cuerpo sin referencia alguna. El cuerpo aislado del ser humano se presenta a la mirada analítica del anatomista como laboratorio autónomo de la vida, como la cosa fisiológica en sí, digamos. Esto es, nada hay en las entrañas abiertas del cadáver que deje entrever una tensión al ser-ahí en íntima conexión con otros.

Mientras en las naciones de la reacción católica las iglesias barrocas se llenaban de imágenes de culto con corazones ardientes, en otro escenario los anatomistas procesaban al corazón feudal. Lanzaban un discurso cardiológico que significaba subversión pura al rebajar al corazón de sol a máquina, de rey de los órganos a funcionario que dirige la circulación sanguínea. Ya podían sacerdotes como Jean Eudes introducir en las masas temprano-modernas su culto de los sacratísimos corazones de Cristo y de María, que su



El corazón de la naturaleza, ardiendo en el fuego-ira, toca al corazón-amor resplandeciente del mundo superior. Ilustración para las *Theosophische Werche* de Jacob Böhme, Amsterdam 1682.

Frontispicio, los *Elementa Physiologiae Corporis Humani* de Albrecht von Haller, 8 vols., Lausana 1757-1766, calcografía de P. F. Tardieu según Charles Eisen.

contemporáneo William Harvey no tuvo reparos, a pesar de ello, en ponerse a la búsqueda de los secretos de funcionamiento del corazón desacralizado. Ciento cincuenta años después de los descubrimientos revolucionarios de Harvey, el proceso de desencantamiento cardiológico estaba tan adelantado que podían anunciarse rehabilitaciones románticas del perdido mundo encantado del corazón; a comienzos del siglo XIX, el enfriamiento general había alcanzado un grado tan precario que hubo de llegarse a una restauración cardial, a la que en Alemania dio el tono, sobre todo, Wilhelm Hauff con su cuento del corazón frío, en el que se criticaba la época[46]. Desde entonces la lucha por la regulación de la temperatura del mundo pertenece a las constantes dramatúrgicas de la modernidad literaria y massmediática. Tras el cambio de la época absolutista a la burguesa, en un amplio medio de nueva inteligencia en las capas medias, no en último término entre médicos, ingenieros, oportunistas y literatos, se despertó la disposición a explicar el

mundo y la vida en su totalidad según los conceptos maestros de la psicología y la mecánica, y, como inevitable reacción diferenciadora a la contra, los espíritus orientados sintético-holísticamente reivindicaron los derechos al calor de los mundos interiores enfriados y desprotegidos por su excesiva exposición a lo abierto.

Entre los representantes de la nueva mentalidad antimetafísica descuella el médico, filósofo y satírico Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), por la beligerancia y radicalidad irónica de su imagen mecánica del mundo y del hombre. Por su temperamento anarco-escéptico, incluso entre sus contemporáneos liberales pasaba La Mettrie por un *outsider*, al que se le reprochaba favorecer los excesos físicos y morales. Cuando, tras la publicación anónima de su escandaloso escrito *El hombre máquina*, en el otoño de 1747, por Elie Luzac en Leiden, su posición se había vuelto insostenible incluso en la Holanda librepensadora, La Mettrie encontró refugio en la corte de Federico II de Prusia, en la que adoptó el papel del bufón epicúreo-ateo; como cuenta una mordaz leyenda, parece que murió a consecuencia de la desmesurada degustación de pastel de hígado trufado. El tratado del hombre máquina –al que muchos consideraron como el libro más detestable de su siglo– da pruebas del nuevo estilo de pensamiento, que no tiene reparos en traducir lo anímico, sin restos dignos de mención, al lenguaje del mecanismo. Aquí se abre paso el naturalismo anatómico como discurso maestro antropológica y psicológicamente. Lo primero que, siguiendo esa nueva ciencia, hay que saber con respecto al alma es que la palabra «alma» es un concepto vacío. El libro de La Mettrie está lleno de motivos cardiológicos y ginecológicos, que rompen, en su conjunto, con el lenguaje místérico tradicional de la interioridad. Citamos un pasaje de una argumentación más larga, con la que el autor quiere probar que para la explicación de los movimientos espontáneos de los órganos y músculos no hay por qué recurrir a causas no-corporales o espirituales; una larga serie de observaciones empíricas apoya su tesis de que a los órganos y fibras de los cuerpos animales y humanos les son inherentes resortes –*ressorts*– propios, responsables de su automovimiento; por cuya existencia se vuelve innecesario cualquier recurso a un principio extracorporal de los movimientos. Este plan-

teamiento hará historia: dentro del *continuum* del pensamiento naturalístico habrá solo pocos pasos que dar desde el automovimiento de los tejidos hasta la autoorganización de la materia viva. Queda por señalar que el concepto de *ressort*, que en principio designaba la cuerda del reloj, tenía una gran carrera ante sí, ya que prometía satisfacer la necesidad de las nuevas ciencias de los cuerpos de interpretar mecánicamente los movimientos de los seres vivos. La mayoría de los modernos conceptos de impulso, también las pulsiones del psicoanálisis, remiten al modelo de resorte o muelle de metal y al esquema de «reexpansión de lo comprimido hasta su extensión normal» (que después de Watt servirá preferentemente como concepción termodinámica para motores). Bajo estas premisas declara La Mettrie sobre los movimientos espontáneos del corazón:

5. El corazón de la rana, sobre todo expuesto al sol o, mejor aún, en una mesa o un plato caliente, se mueve durante una hora e incluso más después de haber sido arrancado del cuerpo. Si parece que se ha perdido el movimiento sin remedio, sólo hay que pinchar el corazón, y ese músculo hueco aún sigue latiendo. Harvey hizo la misma observación con los sapos.

6. El canciller Bacon, un autor de primera fila, habla en su *Historia vitae et mortis* de un hombre convicto de traición, al que se le abrió vivo para sacar su corazón y arrojarlo al fuego: ese músculo saltó, primero, en vertical, pie y medio de altura, pero luego perdió sus fuerzas y a cada repetición saltó más bajo durante siete u ocho minutos aproximadamente.

7. Coja un pollito que esté aún en el huevo y arránquele el corazón: observará los mismos fenómenos, bajo más o menos las mismas circunstancias... Los mismos experimentos... se pueden hacer con palomas, perros y conejos, en los que trozos del corazón se mueven igual que los corazones enteros. El mismo movimiento se ve en las patas del topo arrancadas[17].

Por el contenido así como por el carácter del pasaje se reconoce inmediatamente que con este texto hemos abandonado ya la zona de las intimidades bipolares, en general, y el terreno religioso del corazón, en particular. Por lo referente al contenido, el argumento 6 recuerda sobre todo el teatro del terror en el que los Estados territoriales europeos de la era moderna temprana gustaban de esceni-

Primera transfusión de sangre
de un animal (cordero) a un ser humano, hecha
por el médico parisino J. Baptiste Denis.

ficar su poder correccional[48]. Efectivamente, la extracción en vivo del corazón de traidores y rebeldes es un proceder documentado reiteradamente, por ejemplo en el caso de la ejecución en el año 1567 del noble conspirador Grumbach zu Gotha, cuyo corazón no fue, sin embargo, arrojado al fuego sino batido contra su rostro[49]. Dado que tales muestras de crueldad pública no eran rituales de sacrificio aztecas[50], sino gestos jurisdiccionales de señores cristianos, está bien justificada la necesidad de explicar más de cerca ese ritual de castigo. Sin duda, suponía una respuesta a un tipo de injusticia que se entendía como un delito contra el mundo mismo de la vida, como un crimen, podríamos decir, contra la esfera sagrada-pública del Estado. Que se castigara así sobre todo a los reos de alta traición muestra que el ataque al corazón de la organización política se respondía con un contraataque al corazón del agresor. Este castigo, el más expresivo de todos, expulsa al delincuente del espacio cordial de la sociedad; no recurre al destierro arcaico, sino que aleja al delincuente en tanto que le inmola como víctima en el interior de la esfera política. Aquí se muestra que la esfera política, a diferencia de la íntima, no puede ser un espacio de meras intimidades dúplice-únicas. Pero, dado que en tiempos de la monarquía absolutista y del dominio de los príncipes a todo vasallo se le exige, además, entrar en una relacion de lealtad de tintes personales con el señor de la esfera política, la traición puede experimentarse y castigarse como una especie de atentado cordial contra la superioridad; a los señores de horca y cuchillo la traición les parece como un ataque al secreto personal de vida del espacio político: la expectativa de *concordia*. Por eso, el delincuente esférico, el que delinque contra las esferas, es trasladado teatralmente al centro y, mediante una ejecución patética, arrojado del centro político esférico a un infame exterior. El gesto de la expulsión del círculo de los vivos y salvos es, ciertamente, una mezcla general de ejecuciones y excomuniones; en este modo histérico de ejecución aparece con toda su crudeza el gesto de la expulsión del espacio cordial de la vida en común. Ese gesto manifiesta que muerte y exterior significan lo mismo para este modo de entender las cosas.

Si el ritual de castigo del que habla La Mettrie aludiendo a Ba-

con pone en juego un exterior expresivo, en la argumentación del filósofo mismo aparece un exterior metódico o conceptual que va más allá del rito cruel. El corazón, como sistema de músculos y vasos, se presenta ante los ojos del autor en abstracción anatómica; concebido como órgano *per se*, no es en principio, para él, más que un trozo aislable del tejido orgánico; por sí mismo no posee dimensión intersubjetiva alguna, sino sólo un potencial automático de movimiento, un manojo de *ressorts* que se ponen en funcionamiento de acuerdo o no con las circunstancias. Un corazón así entendido, arrancado del pecho o en su lugar natural, siempre reside en una exterioridad que no pertenece a un campo íntimo propio y que no puede ser alcanzado por ningún aliento de una esfera humana. De acuerdo con su propio modo de ser, existe como máquina organísmica en un contexto de máquinas cooperantes del mismo tipo. Pero como La Mettrie no depende del dualismo metafísico, no deja trasegar a su sujeto ilustrado en un dispositivo corporal como un fantasma cartesiano; él mismo *es* una función de la máquina que es: una máquina que a la vez que procesos fisiológicos no experimentados produce también un interior experimentado. Con esta teoría maquinista radical la interioridad se explica como un efecto del exterior en el que ya de por sí se encuentran siempre todas las «máquinas», sean mecanismos u organismos. El cuerpo representado no es un elemento de un interior o de un espacio de cercanía experimentado, sino un lugar en una espacialidad local geométrica y homogénea[31]. ¿Qué es la anatomía sino la imposición de conceptos físico-espaciales en el ámbito de la antigua oscuridad corporal, que convertía en principio cada cuerpo vivo en una *black box* para cada otro? Entre hombres-máquina entendidos así también es posible, sin duda, lo que se llaman relaciones íntimas, pero éstas no cambian en principio nada con respecto al hecho de que una teoría materialista radical ha de hacer que el ser aislado de los cuerpos preceda a sus relaciones mutuas. Relaciones entre hombres-máquina son, a su vez, procesos maquinales; puede que éstos tengan un lado experimentado, pero según su naturaleza representada pertenecen, sin embargo, completamente al exterior.

Pero –como supone con horror la lectura humanista– el exte-

rior de La Mettrie no quiere ser la puerta por la que salgamos a lo muerto y extraño, sino que ha de entenderse como el campo de juego de una libertad humana a conquistar de nuevo y a entender de otro modo. El filósofo celebraba en su escrito la suerte de ser una máquina bien iluminada, porque creía haber encontrado así una posibilidad de satisfacer, precisamente en la naturaleza maquinal, el interés por una libertad humana bien entendida. Puso esperanzas emancipatorias en que máquinas que se sientan capaces de ello salgan de la niebla de la esclavitud imaginaria, religiosamente adornada, al aire libre; y esto significa desde el punto de vista sensualista: que salgan a una vida en que disfruten, no reprimidas ya por ninguna moral religiosa convencional. Así se anuncia una ética de la intensidad. *Voilà une Machine bien éclairée*[52]. Alcanzar ese exterior le parecía a La Mettrie la condición previa de toda emancipación; mientras que la interioridad de origen teológico sólo revela un enredo de represiones, miedos y carencias, aparece la exterioridad ante nosotros como un campo en el que podemos esperar lo auténticamente vital, lo intensivo, el acontecer de lo diferente, que nos cambie y nos libere. Esta idea se ha conservado hasta hoy en los materialismos radicales no-dialécticos de la filosofía francesa, sobre todo en el proyecto filosófico de Gilles Deleuze[53]. Para salvar su máquina feliz, La Mettrie renunció a los conceptos de Dios y de alma y se puso a la tarea de diseccionar sus sofocantes adherencias.

En el curso de esa operación al filósofo se le fue de la vista la cuestión de si sus máquinas, anarquistamente festivas, no habrían de estar construidas de otro modo que como autómatas solitarios; incluso tras la represión de las ideas metafísicas de Dios y de alma tendría que habérsele planteado al autor el problema de que las máquinas, cuando son hombres, funcionan siempre unas de cara a otras, y no sólo en la fase del primer ajuste, que convencionalmente se llama socialización o educación. También para máquinas personales tendría sentido la presunción de que sólo pueden ser mantenidas en marcha con éxito en coexistencia bipolar, multipolar, y en acoplamiento inter-inteligente paralelo. La Mettrie debería haber advertido que las máquinas humanas funcionan generalmente

en conjuntos y que entre ellas sólo son capaces de aislamiento las que consiguen sustituir el trato presencial con máquinas asociadas por medios-complementos no-humanos, como espejos, libros, mapas, instrumentos musicales, animales de compañía. Después de todo, Sade, en sus festejos eróticos, presentó ya máquinas de placer compuestas de varios individuos, implicados sólo en copulaciones mecánicas, ciertamente, y utilizando a los seres humanos como piezas capaces de placer.

Pero la dificultad para pensar la esencia, que se plantea precisamente a causa del entrelazamiento con los semejantes, no es sólo un problema de las filosofías mecanicistas modernas. También cuando, en la primera fase del proceso teológico que elevó a potencia intelectual el cristianismo, se trataba de conceptualizar la encarnación de Dios, los teólogos se vieron en el compromiso de determinar correctamente la medida en la que se realiza la introducción de Dios en lo humano. Pasaron siglos hasta que se logró imponer la segunda naturaleza de Cristo, su espesor humano y su capacidad psicosomática de sufrimiento, frente al intento docético o espiritista de comprender al Dios-hombre sólo como una apariencia ilusiva de arriba. Sólo tras luchas dogmáticas con numerosas víctimas quedó establecido que el camino de Dios a la carne pasa por su nacimiento a través de una madre real; ampliado modernamente: pasa también por la temprana simbiosis de la dependencia absoluta en la formación del yo de interacciones exitosas con otros y, debido a fracasos concretos de éstas, pasa asimismo por la psicosis religiosa. Si Dios quiere hacerse hombre sólo puede realizar su segunda naturaleza en un ser humano defectuoso o en un loco que se declara hijo de Dios. Ya que ahora, desde el siglo XVII, se ha convertido en una tarea del pensar la encarnación de la máquina, hay que exigir también a las máquinas que tomen sobre sí la cruz de la naturaleza humana. La máquina sólo puede realizar su segunda naturaleza en locos que se manifiestan como máquinas hechas hombre, capaces de sufrimiento y por lo tanto defectuosas. Como máquinas ontológicas no triviales, son los seres humanos hoy los que han de satisfacer las demandas de una teoría de la segunda naturaleza. *Homo totus, tota machina.* En una cultura técnica

aparecen misterios propios de ella: ¿no es de razón admitir que *l'homme machine* y *la femme machine*, en tanto que se abrazan y separan entre sí, plantean mutuamente más enigmas de los que pueden solucionar por ahora máquinas inter-inteligentes? Máquina, de máquina; ser humano, de ser humano.

Capítulo 2
Entre rostros
Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial

Y, bajo las lamentaciones de Orfeo, resplandece la gloria de haber visto, menos que un instante, el rostro inaccesible, en el momento mismo en que se volvía...

Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*

Con la boca abierta el tebano Lisias contempla absorto a Fedro, fija la mirada en su rostro, mientras Fedro, el bello joven, vuelve sus ojos a los ojos de Lisias enviándole desde ellos una mirada preñada de vapor sanguíneo[51]. Con un movimiento de ojos, con una infección *face-à-face*, se inaugura en la escena descrita por Marsilio Ficino el enamoramiento mutuo de aquellos dos griegos modélicos, lo que va a provocar entre los actores una atadura visceral; con mayor exactitud: un envenenamiento erótico de la sangre tiene que comenzar primero con un intercambio de miradas por fuera. El espacio-cuatro-ojos tiene que estar abierto antes de que pueda derivarse de él la esfera-dos-corazones, radicalmente íntima. Los enamorados-envenenados han abandonado la publicidad interfacial para devorarse mutuamente cara a cara, para hundirse uno en otro de modo mágicamente simbiótico. Pero si para investigar la naturaleza de lo íntimo uno quisiera limitarse a la situación excepcional erótica, ello le apartaría de las formas normales de intersubjetividad, de aquellas en que los individuos se escuchan y se ven unos a otros en plena posesión de su capacidad de discriminación; en tiempos burgueses hay que tener asimismo en cuenta una percepción olfativa mutua como señal inequívoca de presencias en el espacio de encuentro. Donde se cruzan caminos de individuos en el trasiego diario, la visión del otro les ofrece la posibilidad de darse cuenta de que, por regla general, la simple contemplación del individuo de enfrente no les saca de sus casillas. Probablemente se trata más bien del hecho de que

el ver hace que el vidente se cerciore de que no corre peligro en medio de su propio entorno; el ver le confirma en sus formas distantes, no fusivas, de trato con los actores y rivales que constituyen las personas que pueblan su mundo en derredor. «Yo soy yo y tú eres tú; yo no estoy en el mundo para satisfacer las expectativas de otros; y si nos encontramos por casualidad, bien; si no, no puede hacerse nada.» Nuestros primeros modelos de análisis se han apartado de esa brutal ortodoxia de la distancia normal entre Tú y Yo en el mercado público de los contactos fortuitos para sumergirse sin rodeos en las situaciones intersubjetivas excepcionales. Podría suscitarse la duda de si no hemos pasado demasiado deprisa de la aproximación en la esfera diádica al nivel fusivo-extático. La comunión antropofágica, el intercambio místico de corazón, la transfusión telepática en la erógena circulación-sanguínea-a-dos, eran modelos de excesos-de-encuentro más allá del punto de fusión personal; nuestras escenas intercardiales describían estadios límite de relaciones, en los que los individuos intercambian incluso sus entrañas. En los modelos fusivo-diádicos descritos se sobrepasó el nivel de las relaciones distanciadas entre Nosotros y Ellos en excesos repentinos; sin preparación alguna se abrió un microcosmos sofocante que no permitía ningún tipo de distancias ni espacios libres entre las personas. Sin aclarar las premisas, nos hemos sumergido en un mundo cavernoso para dos, en el que los actores, con los ojos cerrados, tararean a la vez la canción del otro, más acá de apretones de manos, conversación y contacto visual. La fusión entre los dos implicados sucedía cada vez tan vehementemente que, en principio, resultaba imposible decir de qué protoescenas de comunión podían haberse trasladado esas participaciones de una persona en otra a escenas actuales. Por eso hemos de dar a continuación un paso atrás en esa relación ciega que se produce dentro de fantásticas oquedades corporales comunes, con el fin de hacer que el encuentro de dos comience en la situación normal de la percepción mutua: con el ver-se a la luz pública. Con ello descubriremos que también el encuentro óptico, aparentemente distanciado y distanciador, con el otro contribuye a producir un mundo íntimo bipolar. (En un capítulo posterior se hablará de lo íntimo acústico[35].) Mostraremos có-

mo los rostros humanos son ya de por sí criaturas de un campo de intimidad peculiar en el que la visión viene modelada por la mirada.

Lisias, el rétor tebano, contempla extasiado, con la boca abierta *(inhiat)*, a su amado Fedro, fija la mirada en su rostro: la belleza del joven amigo trastorna dolorosamente al amante. Siente el apremio de buscar la cercanía del amado, aunque él mismo no sabe propiamente qué es lo que desea del adolescente. Como delatan los nombres, Ficino construyó según modelos platónicos las figuras del escenario de relaciones de su propio análisis. Siguiendo a Platón, la visión del joven produce un *shock* mnémico que saca al mirón de sus consideraciones normales en el mundo trivial de cosas y personas. Entre miles de visiones cotidianas de cosas, cuerpos humanos y circunstancias, resplandecen en momentos elegidos figuras cautivadoramente cercanas al alma. En la intranquilidad que producen esas visiones, el vidente se siente como transportado a otro escenario. Ya se trate de un rostro humano o de una obra de arte, siente que en esa apariencia actual de lo que ve accede a él una protovisión que le substrae de la cotidianidad. «Quien con sus propios ojos ha visto la Belleza/ se ha entregado en los brazos de la muerte.» Parece que Platón estaba seguro de que en el desasosiego que produce una bella visión aparece un depósito mnémico soterrado cotidianamente: la inquietud erótica remite a otro lugar del que procede originariamente el sujeto y que, tras el nuevo encuentro visual con lo bello, le introduce en una dolorosa tensión de añoranza. Cuando la nostalgia se hace consciente de su naturaleza aparece como rastro del recuerdo de visiones prenatales. Esto es lo que Platón hace explicar a Sócrates en su diálogo *Fedro*:

> El que acaba de ser iniciado, el que contempló muchas de las realidades de entonces, cuando divisa un rostro de semejanza divina, o bien la hermosura de un cuerpo, que imiten perfectamente la belleza, siente en primer lugar un escalofrío y es invadido por uno de sus espantos de antaño. Pero luego, al contemplarlo, lo reverencia como a una divinidad, y si no temiera dar la impresión de vehemente locura, haría sacrificios a su amado como si fuera la imagen de un dios. Y después de verlo, como ocurre a continuación del escalofrío, se opera en él un cambio que le produce un sudor

y un acaloramiento inusitado. Pues se calienta al recibir por medio de los ojos la emanación de la belleza (251, a-b)*.

Es mérito de Platón haber establecido junto con su teoría estética del cuerpo bello un discurso, a la vez, del escalofrío que produce un bello rostro. La expresión de Sócrates *rostro de semejanza divina (theoeidés prósopon)* constituye el vestigio más temprano de una reflexión filosófica que se desarrolle en el ámbito del rostro humano. Para Platón, el rostro del joven amado no representa ni a la persona misma ni el interior de alguien que salta a la vista por su belleza; el bello es sólo un medio de la belleza que le ilumina: que le ilumina a él, un cuerpo privilegiado o cercano a la verdad. Platón nos dice que en el caso de seres humanos bellos, como de otras cosas corporales bellas, o de bellas visiones en general, aparece ante nuestros ojos, como derritiéndolos, con una limpidez privilegiada, un rayo prehumano de perfección. El cuerpo humano más bello es, por tanto, el más diáfano, el menos peculiar, oscurecido, el más penetrado e iluminado por el bien. Cuando aparece una presencia como la del joven Fedro se repite en el mundo de los sentidos una salida del sol en traducción facial. La fuerza luminosa de su cara no es, pues, algo suyo propio; sigue siendo propiedad del bien y origen solar, del que, según Platón, procede toda irradiación y del que emana lo que en el mundo de los sentidos está bien logrado y conformado. Enamorarse de Fedro es inclinarse ante una *verdad*. De este reacercamiento inteligente al sol metafísico visto antes de nacer proviene la ola erótica de calor que derrite el cuerpo humano oscurecido y enfriado y que despierta un recuerdo patético de antiguas dichas. La conmoción por el rostro bello significa para el filósofo un caso auténtico de causalidad por irradiación. En un noble semblante, como en el caso de cualquier figura corporal bien constituida, la luz conformadora, la que llega de más allá, no es absorbida completamente por la oscura materia. Como proyectada a través de una pantalla carnal transparente, cae la luz trascendente en el

* Cfr. *Fedro*, trad. de Luis Gil Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, pág. 99. *(N. del T.)*

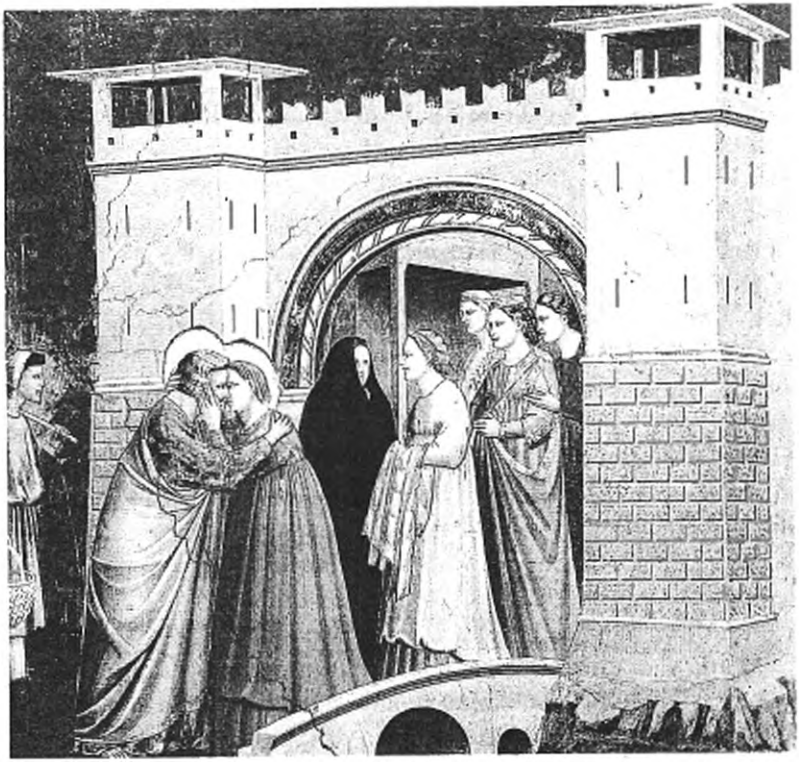
mundo turbio de la materia, en el que transitoriamente está alojada nuestra inteligencia. Por eso, según Platón, la belleza es siempre epifánica y diáfana, reveladora y con poder de translucir. Un *rostro de semejanza divina* como el de Fedro es el *día* de un sol invisible, al que tras la reforma idealista ya no se le llama Helios, sino Agatón. Quien se expone con los ojos abiertos a esa perfección irradiante entra en un estado de embriaguez erótica, que es también de clarividencia.

Seguramente, justo por haber hecho depender lo bello en general de una fuente trascendente de luz, el impulso que dio Platón al culto filosófico de la belleza del rostro humano quedaría reducido fatalmente a un fulgor abstracto y tendría que supeditar completamente el rostro individual a un rostro impersonal ideal si, por parte del observador, no hubiera puesto en conexión la presencia real de un rostro con un golpe de ojos que conmociona su alma. En tanto que Platón concibe la presencia de un rostro y la apertura profunda de los ojos ante su hechizo como magnitudes parejas, se convierte en el descubridor del drama irrepresentable, nunca considerado antes y pocas veces después, que se produce desde el principio entre los rostros humanos. Ficino se remonta a ese descubrimiento de que los rostros pueden afectarse mutuamente en algo que plantea cuestiones relativas a la verdad y a la participación; su descripción del contacto fascinógeno de miradas entre Lisias y Fedro supone el primer intento de la filosofía moderna de describir el espacio interfacial de tal modo que ya no aparezca como *vacuum* o como un espacio intermedio neutro. Tras las huellas de Platón, Ficino presenta el espacio entre los rostros como un campo de fuerza repleto de irradiaciones turbulentas. En ese campo interactúan superficies faciales que se vuelven unas hacia otras y que sólo de ese modo se abren en cada caso a una facialidad facial humana: a través de su ser-para-el-otro-rostro.

Siglo y medio antes del renacimiento florentino de Platón la pintura moderna temprana había comenzado a poner de relieve plásticamente el espacio interfacial como una realidad de derecho propio. En ninguna parte aparece tan decidida y completamente

realizado ese descubrimiento pictórico de la fuerza típica conformadora de espacio de rostros humanos vueltos unos hacia otros como en la Cappella degli Scrovegni de la iglesia redonda de Padua. En esos frescos, que seguramente fueron terminados antes de 1306, Giotto registró todo un alfabeto de constelaciones interfaciales. En docenas de escenas de la historia sagrada despliega un telón de acontecimientos pictóricos cubierto de imágenes estelares de rostros humanos que se iluminan mutuamente. Los dos estudios más profundos de Giotto sobre el motivo de un cara-a-cara bíblico se encuentran en el ciclo de escenas sobre el Nacimiento de María y en el de la Pasión: en el saludo que le hace santa Ana a Joaquín en las puertas doradas de Jerusalén y en el beso de Judas. En ambas escenas de beso Giotto ofrece el ensayo pictórico más sublime de una metafísica del encuentro facial.

Según informes de los historiadores del arte, para sus escenas de la historia de María el pintor se apoyó en el protoevangelio de Santiago[96], así como en el conjunto de narraciones *La natividad de la bienaventurada Virgen María* sacadas de la *Legenda Aurea*. Santiago de la Vorágine, arzobispo de Génova muerto en 1298, informa en su suma de mitos del santoral cristiano sobre los padres de María, Joaquín y Ana, diciendo que vivían juntos como pareja temerosa de Dios, unidos en santo matrimonio desde hacía veinte años, y todavía sin hijos. Un día, con motivo de la festividad de la consagración del templo, Joaquín decidió ir a Jerusalén para ofrecer allí una ofrenda ante el altar de Jahvé e implorar con ello la esperada bendición de un hijo. Allí le reconoció el sacerdote y en un acceso de ira le arrojó del templo diciéndole: «¿Cómo tú, siendo estéril, te atreves a mezclarte con los fecundos? ¿Cómo no habiendo contribuido a la propagación del pueblo de Dios y estando incurso, por tanto, en la maldición de la ley tienes la osadía de pretender ofrecer oblaciones al Señor de la ley?»[97]. Señalado por la vergüenza, Joaquín evita en adelante la compañía de los fanáticos, huye al desierto y vive con los pastores que custodiaban sus ganados. Un día se le aparece allí un ángel del Señor y le anuncia que su mujer Ana dará a luz una niña que han de llamar María: la futura madre del Mesías; le dice que vuelva a Jerusalén, donde le saldrá al encuentro su mujer. Momentos después,



Giotto, *El saludo de Joaquín y de santa Ana en la Porta Aurea*, fresco.

Ana recibe la visita del mismo ángel que le comunica lo que acababa de anunciar a Joaquín. La pintura de Giotto reproduce el instante en el que Ana, ya como futura madre de María, saluda al marido que regresa ante las puertas doradas de Jerusalén.

Así que, siguiendo el mandato del ángel, ambos fueron al encuentro del otro y se encontraron. Se alegraron por el rostro que se les había aparecido y estaban contentos por el hijo prometido[18].

Giotto colocó esta escena, legendariamente idealizada y noveles-

camente conmovedora a la vez, sobre un pequeño puente ante la puerta dorada. Joaquín y Ana se acercan inclinándose uno hacia otro y se besan en un abrazo absorto, cada uno cómplice del secreto del otro. Sus dos cabezas están rodeadas por una doble aureola, colocada en torno a la pareja elegida como una precisa explicación pictórica de la comunión esférica. Desde la perspectiva del observador, el rostro de Joaquín está un poco más adelantado que el de santa Ana, de manera que la contribución masculina a ese beso extraordinario eclipsa a la femenina un tanto. No en vano es éste el beso con el que Joaquín acepta a su no procreada hija María como su propia hija venidera; es un beso que, en resignación paternal, sustituye una procreación por un saludo. Joaquín abraza a una madre que lleva en sí un bebé desconocido, ciertamente parece que de origen divino; Ana, por su parte, saluda a un hombre que por amor al ser venidero ha renunciado a sus propias pretensiones procreadoras: va de suyo que esta pareja de progenitores ha de prefigurar la posterior alianza de José y María. Sus rostros conforman un círculo común de dicha; flotan en una esfera bipolar de íntima aceptación mutua, fundada en una esperanza de matices diferentes para cada uno y en un proyecto común de futuro pleno y satisfecho. En la expresión de sus semblantes se muestra la complicidad de dos seres humanos con la distinción que ha recibido el otro. Con su beso, Ana y Joaquín se reconocen mutuamente como vasos comunicantes de tareas y destinos eminentes.

Giotto capturó el instante fecundo de este encuentro como un testigo presencial en espíritu. Su pareja elegida no se saluda en un mundo despoblado: seis testigos rodean la escena resaltada y con ojos profanos la fijan en el interior de la composición pictórica. No sólo el observador percibe lo que el pintor quiere que se vea, la composición misma está llena de ojos que presencian el acontecimiento representado y lo trasladan a una publicidad inmanente al cuadro. Por eso Giotto, como pintor, es más bien un novelista que un narrador de leyendas, su historia de la salvación tiene más de periódico –de un periódico de la tierra sagrada– que de lectura monástica. Sus escenas no se desarrollan ante las miradas de teólogos místicos y eremitas, sino ante una sociedad urbana y cortesana

Giotto, *El saludo de Joaquín y de santa Ana en la Porta Aurea*, detalle.

que a la hora de la elección de sus temas de conversación apenas nota la diferencia entre historia sagrada y profana. La narración, como la sociedad moderna, se alimenta de curiosos. De modo que lo que perciben los observadores de la escena pictórica es también lo que ven quienes están alrededor en ella. Cuarenta años antes que Boccaccio, Giotto ha descubierto los derechos humanos del ojo de contemplar cosas entretenidas; en el espíritu de la narración se anuncia la instauración moderna de un saber sobre acontecimientos que estimulen nuestra inteligencia afectiva y participativa. Los frescos denotan una vitalidad narrativa que traspasa el horizonte de sus fuentes escritas, sobre todo la simplista literatura de leyendas, en camino al mundo agitado de los comienzos de la Modernidad. Puede uno aventurarse a afirmar que Giotto antepuso el principio del en-

tretenimiento del ojo a la ley de la contemplación religiosa. Esto se muestra con especial claridad en el punto álgido de esta pintura de salutación. Pues donde se juntan los rostros del matrimonio sagrado, el pintor, mediante un recurso óptico, hace que aparezca otra cara: la que se percibe apartando la mirada de las dos figuras principales y dirigiéndola, descentrada, al campo intermedio entre ambos rostros. Una vez que se han percibido, los rasgos de este tercero visible-invisible vuelven a aparecer cada vez que se mira: inquietantes al máximo, algo deformados, pero no por ello menos claramente presentes, como una alusión a la nueva vida que comienza a agitarse en el cuerpo de Ana. No se trata de un rostro infantil que surja de la unión de los rostros paternos, más bien uno se inclina a pensar en el nieto Jesús antes que en la hija María. Desde una perspectiva hermenéutica habría que interpretar este tercer rostro emergente como punto culminante de un esfuerzo pictórico por traducir máximas de teología mariana popular a imágenes hablantes. Desde una perspectiva artística, el nuevo rostro se desprende de su marco piadoso con gracia novelística y reclama un privilegio originariamente pictórico: el de hacer visible lo invisible. Privilegio que responde del nacimiento de lo milagroso a partir del espacio interfacial. En éste, y sólo en éste, es verdad lo que dice Lévinas: que encontrarse con un ser humano es como toparse con una incógnita que te mantiene despierto. Parece que los pintores de la Modernidad temprana fueron los primeros que tomaron nota de este mantenerse despierto del hombre a causa del rostro del otro vuelto hacia él.

En la escena del beso de Judas se topa el observador con una pintura en la que el espacio entre dos rostros humanos está cargado de tensiones esféricas extremadamente antitéticas: es la escena que aparece en cuarto lugar de las doce de la Pasión, después de la de la Traición, la Última Cena y el Lavatorio de Pies. En este fresco, que presenta a los dos actores de perfil, Giotto ha plasmado una triple diferencia entre Cristo y Judas. La ruptura entre ellos atañe no sólo a la distancia que separa a cada individuo de la masa de los mortales; Giotto desgarra de tres maneras el *continuum* antropológico entre las personas y las coloca en grados y lugares ontológicos radicalmente di-

Giotto, *La traición de Judas.*

ferentes. Como retratista simultáneo de Cristo y de Judas, Giotto se convierte en el pintor de la diferencia antropológica.

En este *face-à-face* aparecen, en primer término, el Hombre-Dios y el mero hombre frente a frente. Aquí, igual que en todos los frescos de la serie Scrovegni, Giotto distingue a los santos y a Cristo mismo de los simples mortales no-resplandecientes mediante una gloriola dorada, parecida a un yelmo, que coloca en torno a la parte superior de su cabeza. Con ese medio estilístico convencional explica el pintor el fundamento metafísico de la desigualdad entre los seres humanos; presenta a los santos en medio del mundo como ac-

tores divinos de una comedia terrena. De ese modo consuma pictóricamente la idea teológica del misterio de la iniquidad, que establece la diferencia impenetrable entre los elegidos y los profanos; mediante aureolas proporciona al *mysterium iniquitatis* una localización visible. En segundo término, representados en Cristo y Judas, aparecen frente a frente, en presencia real, el hombre noble y el vulgar. Para ilustrar esa diferencia, Giotto recurre a tradiciones fisiognómicas conocidas; su Cristo sobresale de Judas no sólo por su estatura y por la armonía de su cabeza, en la que la frente, zona media y baja guardan equilibrio en nobles proporciones, sino también por su actitud aristocrática, en la que se advierte un cierto rastro de desdén hacia Judas, inclinado como un animal y mirando avieso. Rudolf Kassner, en una interpretación fisiognómica de esta constelación de rostros, ha llamado la atención sobre la amenazadora incisión del perfil de Judas entre la frente y la nariz: «Ese ángulo malvado significa de hecho algo terrible: que el entendimiento o las capacidades intelectivas están separadas de las anímicas»[89]. Sin duda, Giotto ha apolinizado a su Cristo y lo ha representado a la luz de las ideas aristocráticas del feudalismo de la Europa occidental; frente a él, Judas aparece como un ser de carácter instintivo, ladino, oriental-plebeyo, con rasgos disarmónicos.

Pero la diferencia decisiva entre Cristo y Judas en esta pintura de Giotto no es ni la metafísica entre el Hombre-Dios y el mortal desventurado, ni la fisiognómica entre el hombre noble y el vulgar. En la representación del contacto visual entre ambas figuras Giotto hace visible una tercera, esferológicamente relevante; sólo en ella llega a reconocerse el motivo de la imposibilidad de una íntima alianza entre ambos protagonistas. El observador percibe en la expresión tanto interrogativa como enterada de los ojos de la figura de Cristo una fuerza abierta, conformadora de esferas, que incluso reintegraría en su espacio al traidor si éste fuera capaz de poner un pie en él; mientras que en Judas lo que ve corporeizado es un aislamiento receloso que ni siquiera en una cercanía física inmediata con el de enfrente puede integrarse en el espacio común. Así, Judas besa lo que no puede alcanzar y su beso cae en ese gesto obsceno que penetra en el espacio amoroso con una sensación de

Giotto, *La traición de Judas*, detalle.

impertinencia. En el lenguaje de san Agustín esto significaría: Judas se encoge en sí mismo como un ladrón que roba lo que ya se le ha regalado y lo que le pertenecería si supiera aceptar simplemente lo que tiene. Incluso colocado en el centro, siempre está aparte, como un agente del egoísmo que se ha introducido furtivamente en el centro de una comunidad extática. Su mirada chirría frente al aura noble y franca del Hombre-Dios con una expresión acechante, tan tonta como malvada; incluso en estrecha cercanía corporal con el sujeto soberano, Judas se comporta como un actor que, dominado por su codicia calculadora, ha perdido la distancia a su papel. Forzando un poco la terminología de Sartre, diríamos que Judas personifica la *mauvaise foi* que se sigue de negar la distancia necesaria a la propia pantomima de vida. Todavía frente al maestro de la verdad, al modelo de reciprocidad inspiradora y de

animación participativa, Judas representa una individualidad degradada que en relación con las cosas sólo conoce la disposición codiciosa de ellas y en relación con los seres humanos, sólo transacciones manipuladoras. El texto latente para la escena de Judas sería inequívocamente: el Dios vendido. Giotto muestra cómo se desgarra en este punto la esfera de amor dúplice-única entre Cristo y sus discípulos representada en doce escenas. Cae víctima de un interés degradante, que se instaura a sí mismo como lo más alto. En esta pintura de Giotto, entre esos seres confrontados cara a cara, ojo a ojo, aparece de modo especialmente dramático esa desgarradura esférica. Entre los perfiles de los protagonistas se abre un estrecho espacio vacío que recuerda la forma de un cáliz. Cristo y Judas intercambian una mirada de la que ya no puede surgir vida en común alguna. Vista desde la figura de Cristo, se trata de una mirada que a través de la esfera dúplice-única rota se dirige a lo desanimado, un palmo ante los propios ojos. Para el traidor Judas el hombre que conforma esferas está ante él como una cosa extraña, inalcanzable, impenetrable. Es ya la muerte lo que consume el semblante del Hombre-Dios.

Las exploraciones de Giotto en el espacio intermedio facial no quedaron sin consecuencias; entre sus sucesores aparecieron pintores que se atrevieron a representar a la Virgen y al Niño Jesús vueltos el uno hacia el otro, e incluso besándose, como si quisieran convertir al observador en un testigo que no pudiera captar de las intimidades de las personas más sagradas más que impresiones laterales, perfiles. Ambrogio Lorenzetti, en su *Madonna entronizada* de Massa Marittima, colocó un *tête-à-tête* así en medio de un coro de ángeles y santos en adoración; un maestro de Bolonia pinta entre 1360 y 1370 un tríptico de Madonna y Niño con parejas de ángeles musicantes a ambos lados, en el que el niño y su madre, mejilla con mejilla, hunden sus ojos el uno en el otro. Aquí, la imagen religiosa cultual, que por la postura frontal parece querer atraer al observador a su espacio de sentido, se convierte en una narración pictórica de un eros sagrado y privado a la vez. El Niño Jesús ya no es el Salvador de siempre que, sentado en el regazo de la madre, anticipa la historia de la Pasión; se ha convertido casi en el hijo natural de una madre natu-

ral, sin mirada de reojo a los creyentes que se agrupan alrededor pidiendo auxilio y mamando del lactante, por así decirlo. Como niño infantil, como niño de su edad, liberado un segundo de sus tareas de representación, puede el *infans* Jesús deshacerse en caricias con su madre; no hay aquí un guión que arrebate al lactante a contextos cósmicos; por un instante precario el Salvador oficial goza de un pequeño respiro en la historia de la salvación.

No es casual que espiritualistas de diferentes colores se hayan escandalizado de tales italianizaciones del Evangelio. El sacerdote ortodoxo ruso, y pintor de iconos, Pavel Florenskij, un defensor del concepto de icono de la vieja Europa oriental, ofrece una réplica un tanto tardía al exponer en 1922 su tesis:

> La pintura religiosa de Occidente ha sido toda ella una única falsificación artística, y los artistas, que, mientras pregonaban en palabras semejanza y fidelidad a la realidad representada, no tenían ningún tipo de contacto con la realidad que pretendían y presumían representar, no consideraron necesario prestar oídos ni siquiera a las míseras indicaciones de la tradición de la pintura de iconos, es decir, al saber del mundo espiritual que la Iglesia católica les proporcionaba[60].

Como todos los pensadores poseídos de furor platónico cristianizado, Florenskij no comprende que la pintura del Renacimiento se funda filosóficamente en un cambio radical de modelo de verdad; en un acto de trascendencia histórico-universal de sensibilización y dramatización de la relación veritativa, el Occidente europeo cambió protoimágenes por protoescenas. A consecuencia de esta fundamental decisión semiológica los pintores europeos recuperaron escenas del mundo agitado de la vida como escenas convincentes también para la representación, mientras que el platónico Oriente –incluido el islam[61]– siguió orientando su concepción de la imagen a la plasmación y exaltación estatuarias de las ideas esplendentes. Pertenece al compromiso revolucionario con la teoría de la verdad de comienzos de la era moderna europea el que ésta intentara compatibilizar el principio-investigación con el principio-revelación, mientras que la ortodoxia oriental, enfocada platónica, mo-

Ambrogio Lorenzetti,
Madonna entronizada, con ángeles y santos.

nárquica, jerárquicamente, insistía en interpretar siempre el anhelo de verdad sólo como una vuelta a casa de la figura a la protofigura: a la figura modélica o primordial. Para la cultura de la imagen, así como para la política, del Oriente europeo, el giro hacia el individuo nunca llegó a consumarse como entre los italianos y sus sucesores en Occidente, para los que se convirtió en una segunda naturaleza. Incluso el arte del realismo socialista en la Rusia soviética perseveró en una protesta platónica contra la *liaison* entre narración y escena primordial: por caminos decididamente anti-italianos, glorificó los iconos eternos de los santos de la producción. Así pues, el fundamento objetivo de la crítica de Florenskij a la pintura occidental hay que buscarlo en la contraposición tipológico-figurativa entre *eidos* y escena novelada: quien encuentra a la vista protoescenas donde buscaba prototipos puede caer fácilmente en la tenta-

Ambrogio Lorenzetti,
Madonna entronizada, con ángeles y santos, detalle.

Joos van Cleve, *Imagen de María*,
ca. 1511, detalle.

ción de hablar de falsedad o falsificación artística, cuando de lo que habría que hablar realmente es de un modelo pictórico y visual transformado. En consecuencia, Florenskij no puede hacer justicia al impulso creador de imágenes de la pintura occidental desde el Renacimiento porque no repara en que ha tomado la delantera en ella una idea escénica, posplatónica, de verdad. En su línea, la historia del gran arte moderno se convierte en una marcha triunfal de antorchas: la de la reviviscencia de nuestras opiniones sobre lo existente cuando se lo coloca en el *medium* de escenas eminentes. Sólo siguiéndola fue posible, en el cambio al siglo XX, aquella segunda gran renovación de las artes plásticas que derivó en la figuración libre que designamos mediante la expresión filosófica, apenas sobrepasada aún, «Arte de la Modernidad». Ella significa, por lo que importa, nada menos que la superación del dogma común europeo del objeto y la liberación de la experiencia de su inveterada sujeción a la objetividad; a la vez libera a los artistas de la exigencia devenida insoportable de demostrar su genialidad bajo las cadenas de la imitación de la naturaleza[a].

La historiografía del arte ha elaborado, sólo en los últimos tiempos, una idea razonablemente compleja del largo camino de la cultura europea de la imagen hacia la representación del rostro humano individualizado[a]. Sumariamente, ese camino puede describirse como proceso figurativo del cristograma hasta el antropograma. En esta reproducción del camino ascendente hacia el rostro retratado aparece la cultura religiosa europea-occidental como invernáculo de la fuerza visual que, tras permanecer secularmente anclada en las *imagines Christi*, medita al final también sobre la peculiaridad inconfundible del rostro humano profano, que ha aprendido a leer como un texto sagrado-mundano. Según esto, habría que buscar las formas germinales de todas las ópticas posteriores del retrato en las imágenes de Cristo, cuyos extremos tipológicos señalan el rostro católico de la Pasión y el rostro ortodoxo de la Transfiguración. Los valores extremos tipológicos de la cristografía son el crucifijo europeo-occidental y los iconos auténticos europeo-orientales. Sobre estos dos tipos se desarrolla en Europa oriental y occidental una pra-

xis pictórica inconmensurable, cuyos frutos se han sedimentado hasta en el trasfondo ocular de los europeos. Estas imágenes-simiente culturales habrían sido traídas, por decirlo así, a un bancal de mantillo, para plantarlas por fin al aire libre, es decir, en el mundo profano no cavernoso de las autodescripciones aristocráticas y burguesas. En las innumerables imágenes-retrato de individuos europeos desde el Renacimiento, pues, no sólo se contribuye a fundamentar pictóricamente el llamado individualismo moderno; las lecturas precisas de los rostros de seres humanos de todos los temperamentos, de toda condición anímica, y de casi toda condición social, dan fe inequívoca de que tanto para los pintores como para las sociedades de la era moderna había comenzado una época de negocios con nuevo ánimo en el mercado fisiognómico liberado. También en el retrato singularizador, que enmarca un único rostro en todo un espacio figurativo, el orden figurativo neoplatónico había sido superado; los retratos modernos no son iconos de carácter que documenten la participación de un rostro individual en un *eidos* facial eterno, sino variaciones escénicas sobre una dramática presencia facial. También en el retrato como género se cumple el gran cambio modélico del icono a la protoescena, a pesar de que parezca que el rostro individual representado aisladamente haya sido extraído de manifiestas referencias de acción y sucesos. En realidad, los rostros singulares pueden hacerse resaltar ahora en cuadros individuales, porque, bajo las nuevas premisas visuales, pueden, a su vez, ser reconocidos como presencias latentemente dramáticas, incluso representadas en postura tranquila, de apariencia estática. Cualquier efigie singular realiza un acontecimiento facial de salto de la cristología pictórica a la dimensión profana. Detrás de cualquier retrato moderno se oculta el rostro del *Ecce-homo*: la protoescena de la ridiculización del ser humano con la que Jesús hizo su debut, junto a Pilatos, como transmisor del nuevo imperativo histórico de percepción: ¡Reconoce en el rostro de ese hombre al Dios mortal![84] De la capacidad para abrir los ojos que posee la violencia de esta escena se aprovecha todo individuo profano que, tras el paso a la era moderna, aparezca en pinturas como *uomo singolare*; sí, quizá también todo individuo del siglo XX en sus fotos privadas más in-

Joel-Peter Witkin, *Venus preferred to Christ.*

formales. Según la escuela de visualidad cristiana, todo rostro pintado según técnicas modernas, o reproducido como sea, puede convertirse potencialmente en una narración, en un episodio visual notable, dado que todo retrato presenta a un ser humano, para el que, por muy debilitado que esté, sigue valiendo el «He-aquí-al-hombre». Todo retrato muestra en la cara que su función es provocar en otros el reconocimiento de su singularidad. Si toda alma singular es inte-

resante para Dios, entonces su cara, bajo las premisas dadas, también puede reclamar la atención de sus iguales. Como acción pictórica, el retrato es parte de un proceso de revelado, es decir, de un proceder que saca a la luz rasgos de lo característico-individual, remitiendo las escenas a escenas primordiales e incrustando los acontecimientos en acontecimientos primordiales también. A través de esta fundamentación de las vistas y escenas singulares en protoescenas de la vida bulliciosa comienza a abrirse el espacio moderno de visibilidad. Una nueva técnica visual, un arte refinado de leer el rostro, una semiología fisiognómica emancipan las escenas faciales de la quietud icónica. Así, a resultas de la revolución cultural narrativa, también el rostro del individuo profano pudo entrar en el espacio de las cosas dignas de representación; los rostros se convierten en altos dignatarios visuales a consecuencia de su ascenso al mundo artísticamente pre- y re-presentable.

A propósito de este ascenso hay que decir algo. Bajo ninguna circunstancia puede entenderse sólo como un fenómeno que atañera únicamente a la historia del arte; aunque tampoco una historia de la imagen, ampliada mediática y culturalmente, podría dar suficiente cuenta todavía del nacimiento del rostro a partir del espacio interfacial, dado que esto envuelve un acontecimiento que remite a mucho antes de toda cuestión representativa. La elevación del rostro profano a la categoría de retrato es ella misma una operación muy tardía y precaria en el espacio-entre-rostros, que como tal no puede aparecer en ningún retrato aislado. El arte del retrato, en tanto proceso de revelado que pone de manifiesto o saca a la luz la individualidad, pertenece a un amplio movimiento de producción de rostros que posee un estatus propio de género histórico más allá de toda manifestación histórica artística y plástica. La posibilidad de *facialidad*[*] va unida al proceso de antropogénesis mismo. Que salgan a la luz rostros humanos a partir de hocicos de mamíferos es algo que remite a un drama facial e interfacial, cuyos comienzos se remontan a la historia primera de la especie. Una mirada a las formas faciales de los grandes monos, más parecidos al hombre, revela que también ellos están en camino, aunque muy lejos todavía, hacia una facialidad cercana a la humana, aunque apenas hayan recorrido la

mitad del arco evolutivo entre la cabeza del mamífero y el rostro humano. A esa aparición de rostros humanos a partir de rostros animales, motivada tanto biológica como culturalmente, la llamamos *protracción**. No es el retrato el que produce esa salida a la luz o aparición del rostro hasta poder ser reconocido como tal, sino que es la protracción la que eleva los rostros, en un proceso genético-facial abierto hacia delante, al umbral de la capacidad de retrato. La protracción es el calvero del ser en el rostro. Por la apertura del rostro –más que por la cerebralización o la formación de la mano– el hombre se convirtió en animal abierto al mundo o, lo que importa más aquí, abierto al prójimo. Su motivo, expresado en conceptos antropológicos, es una evolución de lujo producida en un invernáculo grupal confinado como una isla; junto a otros momentos, su agente y medio es sobre todo el espacio entre rostros o la esfera interfacial. Quien busca una prueba de la realidad y efectividad de los procesos esféricos íntimos puede tocar aquí con sus manos el sutil *realissimum*. Basta darse cuenta de que los rostros humanos han salido a la luz desde la figura animal ayudándose recíprocamente en un largo drama evolutivo, es decir, en cierto modo por simple mirarse unos a otros. La mirada y la evolución están naturalmente unidas en relación positiva. Esto hace que la vuelta de unos rostros a otros rostros se convierta en el hombre en creadora de rostro, en abridora de rostro, porque las cualidades faciales bien recibidas por los ojos del potencial compañero sexual entran, por preferencias selectivas operantes en la evolución, en procesos específicos de ésta. Se podría decir, pues, que los rostros humanos se crean en cierto modo recíprocamente; florecen en un círculo oscilante de apertura lujuriosa recíproca. Los antiguos rostros humanos de la época de la hordas son plasmaciones esculturales de la atención que se dirigen mutuamente los ejemplares *sapiens* al mirarse unos a otros. El tipo evolutivamente exitoso del *Homo sapiens sapiens*, que hace 60 o 70.000 años, en una tercera ola (después del *Homo erectus*, hace un millón de años, y del hombre de Neanderthal, hace 200.000 años), emigró

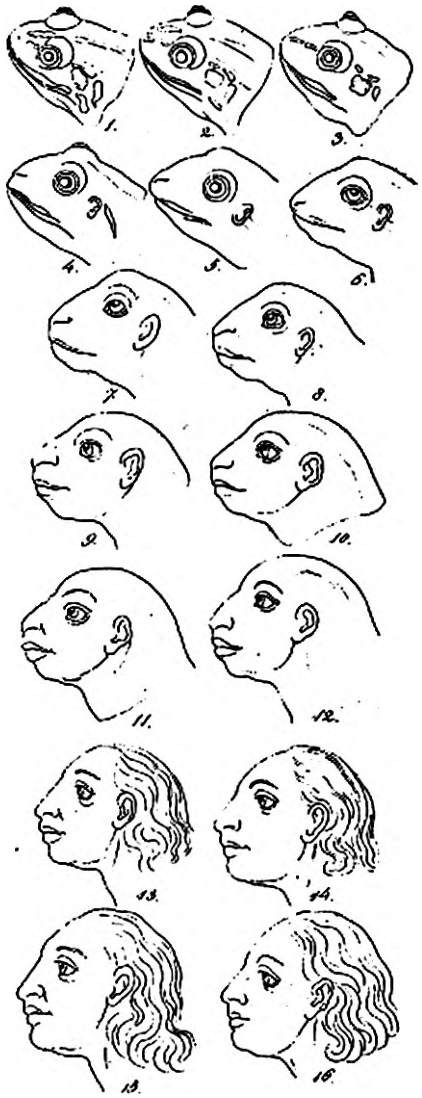
*Del latín *protraho* = (acción de) sacar afuera, sacar a la luz, revelar, poner de manifiesto, descubrir. *(N. del. T.)*

Alberto Durero, *Autorretrato con chaqueta de piel*, 1500, pintura al óleo, Alte Pinakothek, Munich.

de los confines de los desiertos africanos al Asia suroccidental y a la zona del Mediterráneo, representaba ya una línea colateral algo más grácil de la especie *Homo*; de él, llamado hombre de Cro-Magnon por un yacimiento del suroeste francés, partió la evolución al *Homo sapiens aestheticus*, en el que se unen gracia y mejoras selectivas. La génesis facial más reciente –con sus monstruos bellos y feos– sucede en un invernadero interfacial, en el que crecen rostros humanos como orquídeas fisiognómicas. Esa facialización es ciertamente un drama noético-facial agudo de amplitud específica. Gilles Deleuze y Félix Guattari, que junto con Macho han propuesto la teoría más original del desarrollo del rostro, sucumbieron a su propio impulso desgeneralizador al afirmar en sus reflexiones sobre la formación del rostro entre los europeos:

> Puede que los «primitivos» sean las cabezas más humanas, más hermosas, más espiritualizadas *(¡sic!)*, pero no tienen rostro ni lo necesitan. Y por una simple razón. El rostro no es algo universal. No es siquiera el rostro del hombre blanco, es el hombre blanco mismo con sus anchas y blancas mejillas y el agujero negro de sus ojos. El rostro es Cristo, el rostro es el europeo típico [...]. Así pues, el rostro es, por naturaleza, una representación muy especial[16].

Es evidente que estas tajantes afirmaciones sólo son posibles porque los autores no han efectuado una necesaria distinción elemental entre la protracción del rostro del *sapiens* en general y la «inscripción» caracterológica del rótulo facial. Es por ello por lo que han podido confundir el rostro abierto, específicamente actual, del *sapiens* con el rostro fisiognómico o semántico, caracterizado específico-culturalmente. Por su fructífera aversión metodológica al universal capcioso, los pensadores de casos Deleuze y Guattari se vuelven ciegos frente al caso general de la facialidad, frente al drama genético-facial a largo plazo que incluye sin excepción al género humano en su totalidad y que discurre siempre en dos actos: a través de la apertura primaria de la mirada y del registro de carácter y cultura secundario[17]. El proceso interfacial primario es un movimiento estético-genético característico de los sapientes en su totalidad, cu-



De la rana al poeta. Colección Johann Caspar Lavater.
El original contiene más dibujos.

yo recorrido puede evidenciarse por simple comparación de los rostros infantiles humanos y los rostros de chimpancés jóvenes; este proceso viene de hace al menos un millón de años y su resultado es el tipo de Cro-Magnon en sus diferentes ramas bioestéticas y raciales, repartidas por todo el mundo. En la génesis facial se resume una historia universal de participaciones lujuriosas de seres humanos en la formación del rostro de sus semejantes. Quien quiera saber qué es lo que constituye el contenido de esta historia sólo necesita preguntarse por el motivo de la diferencia entre el rostro de los grandes monos y el rostro humano. Una vez marcados estos polos de protracción y señalado, con ello, el camino del movimiento genético-facial, puede uno preguntarse por los motivos o motores que, por impulso o tracción, mueven el proceso hacia el rostro humano.

El *movens* o *protrahens* eficiente de la génesis facial humana se vuelve comprensible en cuanto uno se convence del carácter de invernadero de todas las formas de vida homínidas, protohistóricas e históricas; en él es una célula decisiva el campo calórico facial. Para tener una idea de qué temperaturas afectivas dominan en los invernaderos protohistóricos de las hordas baste recordar el encanto, todavía hoy extendido en toda la especie, que mujeres maduras, así como hombres paternalmente motivados, sienten ante rostros bonitos de bebés y niños pequeños. Lo que necesita aclaración en esa inclinación espontánea a simpatizar embelesadamente con el rostro de un niño no es tanto su universalidad cuanto su falta ocasional en individuos que, por especializaciones de su afectividad o blocajes de sus sentimientos, están excluidos del encantador microclima que se instaura espontáneamente por doquier, si no entre rostros de personas maduras y rostros de bebés. Por su parte, el efecto-invernadero-entre-rostros, efectivo en toda la especie, que se muestra ante todo en la alegría que produce la alegría visible en el rostro encontrado, se inserta en la espesura emocional de las sociosferas primarias. En éstas, los miembros de hordas y familias son en alto grado transparentes efectivamente unos para otros; sus modelos participativos están sincronizados *a priori* unos con otros. En el círculo más íntimo de las campanas sociales de participación que ritman y climatizan emocionalmente la vida de los grupos se en-

cuentra, casi por todas partes, un campo, especialmente denso y protegido, con carácter extremadamente refinado de nido e incubadora: el espacio-madre-hijo. Con muy buenas razones podría aventurarse uno a describir toda la antropogénesis desde ese *rooming-in* primario. Desde el punto de vista evolutivo, lo que designamos con la infeliz expresión modernista «sociedad» es, ante todo, un sistema-abrigo de personas menos imprescindibles, más tarde conocido por el nombre de padres, cuya función es la de proteger la esfera nuclear, tan indispensable como sensible, del campo-madres-hijos. La incubadora interfacial tiene en las simbiosis-madre-hijo su lugar más cálido, más abierto y normalmente también más alegre. Con el tráfico de rostros comienza en el hombre la auténtica operación plástica del rostro. Ella no imprime cualquier antojo estético en los rasgos del rostro de los individuos, como hace la moderna cirugía plástica entre sus clientes, que reniegan de su rostro natural; ella es la que originariamente proporciona a los rostros humanos como tales su carácter abierto de rótulos; este carácter es el trasfondo dorado de la singularidad y belleza facial. Durante grandes espacios de tiempo tienen que haberse ofrecido premios altamente evolutivos entre los seres humanos por la producción de imágenes faciales más dulces, más abiertas, más encantadoras, más capaces de alegría. El teorema de Darwin tiene que modificarse en este punto y convertirse en una ley de la supervivencia del más atractivo. Aumento de atractivo de un ser humano para un ser humano es, sin embargo, lo contrario de acomodación al medio en el sentido de incremento del *fitness*: él demuestra el temprano impulso de la evolución hacia el florecer libremente lujurioso en el invernáculo erótico-estético del proceso de formación del hombre. ¿Cómo, si no, los primitivos citados por Deleuze y Guattari hubieran podido llegar a tener esas «cabezas» tan humanas, tan bellas y tan espiritualizadas? Probablemente, los diversos grandes grupos de la familia *sapiens* se separaron unos de otros por etnoestéticas idiosincrásicas; por eso no está garantizado que se gustaran todos a todos sensiblemente. Sin embargo, todo lo específico y singular que se anota en el rostro como rasgo de carácter o como patrón y línea de temperamentos regionales y propiedades adquiridas sólo puede en-

trar en el rótulo facial si éste ya ha sido abierto antes por la protracción como calvero* para inscripciones e incidencias de propiedades fisiognómicas. Lo primero que ofrece un panorama del *modus operandi* de esa protracción es el tierno entretenimiento del mutuo iluminarse de los rostros de madres e hijos en el período del *bonding* posnatal. Su hacia aquí y hacia allá está anclado en antiguas sincronizaciones histórico-tribales de los juegos de ternura protoescénicos; es parte de un conjunto de esquemas innatos de participación bipersonal emotiva[4].

El largo camino del *Homo sapiens* hacia la facialidad actual pertenece en más del noventa y cinco por ciento de su extensión a tiempos prehistóricos. Durante todo ese período el rostro del otro, aparte de vagas impresiones de aires de familia o familiares, no puede haber funcionado como signo de reconocimiento o señal viva como lo hizo más tarde en la época de las tribus e imperios; la cuestión del rostro como cédula de identidad no ganó peso seguramente antes de la época de las formaciones de pueblos en la temprana Antigüedad, es decir, en la época en que grupos de seres humanos superaron por primera vez su magnitud crítica y hubieron de desarrollar nuevas orientaciones cognitivas en un entorno compuesto de una mayoría de no familiares y desconocidos. A partir de ese momento los ojos de los seres humanos reunidos en pueblos se agudizaron para la lectura del rostro, es decir, para un rastreo de parecidos de familia y características individuales. Esta conexión de curiosidad facial e interés identificatorio hubo de faltar completamente en los ojos de los seres humanos primitivos. Su interés por los rostros de los demás tuvo que ser preponderantemente bioestético. Antes de la época de los pueblos neolíticos y de las primeras ciudades los rostros próximos significan más algo confortable que un signo relevante para identificaciones. Por eso, con razón los historiadores de la cultura y los filósofos, especialmente André Leroi-Gourhan y Thomas Macho, han llamado la atención sobre el hecho

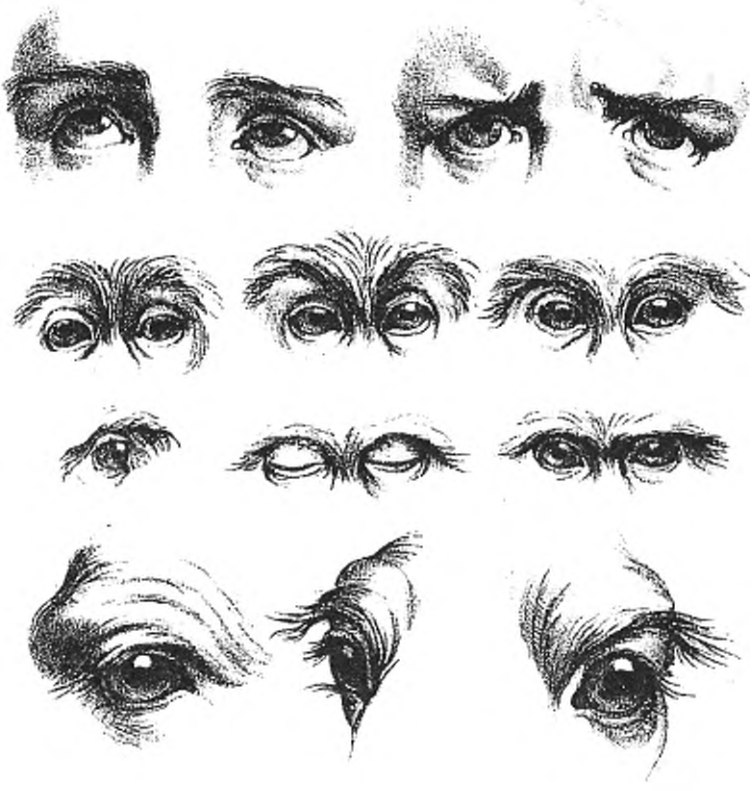
* Calvero = *Lichtung* = claro del bosque iluminado por el sol o la luz solar; tanto apertura que posibilita la entrada de la luz como luminosidad irradiada desde otra parte. «Calvero del ser» heideggeriano, referido antes. *(N. del T.)*

de que en el universo de imágenes de la edad de piedra faltan completamente las representaciones de rostros humanos, como si para los primeros seres humanos fuera invisible no sólo el propio rostro, sino también el de los demás.

Pero la ausencia de rostros en las pinturas más antiguas significa inconfundiblemente sólo esto: el interés por los rostros de los demás pertenece a un ámbito que no permite ni demanda representación alguna. Las primeras percepciones interfaciales no se interesan en significados y rasgos característicos, sino en cualidades de familiaridad y transparencia; se orientan a la luz facial. Madres e hijos no se pintan mutuamente, se irradian recíprocamente. La evolución y su punto álgido en la autocrianza antrópica premiaron, bien es verdad, sobre todo conformaciones faciales en las que se pone de manifiesto la capacidad de expresar alegría. Así como los genitales son las creaciones orgánicas de un principio de placer intergenital, los rostros humanos son las formas expresivas de un principio-alegría interfacial. Para el encanto facial hay una fórmula clara: reparto originario de alegría. Eso es lo que ha convertido el encuentro de rostros en una posibilidad fundamental del campo humano. El discurso del *Fedro* sobre el «rostro divino», semejante al de un dios, supone la primera aproximación filosófica a la resonancia facial protractiva como contacto venturoso. Una semántica platónica no puede, sin embargo, hacer justicia plenamente a este despeje facial, ya que interpreta la belleza facial en el individuo sólo como el translucirse de una luz del sobremundo; por contra, una semántica spinozista ofrecería la ventaja de comprender la apertura del rostro como expresión de una fuerza que no permanece decididamente trascendente, como la idea, mientras o a la vez que irradia en la figura, sino que se gasta y realiza plenamente en la expresión[60]. Hay, pues, tanta apertura facial cuanta alegría transmitida actualmente al rostro de enfrente haya. (Análogamente, sólo hay tanta sexualidad real cuanta *performance* genital actual haya.) Estas relaciones de resonancia son propias de relaciones prepersonales y de campo, porque la alegría no pueden hacerla suya los individuos ni pueden depararla las representaciones significativas. Ahora bien, cuando la representación se aplica a los rostros por re-

gla general ya no protrae el semblante del principio-alegría, sino los del poder representativo y sus gestos de importancia o trascendencia. Sólo el rostro de Buda y los ángeles sonrientes del gótico han conseguido eludir su sujeción a la importancia. En su imagen muestran la apertura y claridad facial mismas, el calvero facial. ¿Quién podría ignorar que al *appeal* de la *Mona Lisa* se debe el que muestre un rostro que se ha substraído del modo más misterioso y subversivo posible a la obligación de expresar importancia en lugar de alegría?

Cuando Deleuze y Guattari, con buen humor epigramático, escriben: «El rostro es Cristo, el rostro es el europeo típico», remiten, partiendo del caso particular del rostro europeo prototípico, a un principio fundamental del proceso creador de rostro en la época de los imperios y las grandes religiones. De hecho, la protracción alcanza en todos los sitios donde se han establecido grandes culturas –es decir, no sólo, ni mucho menos, en el espacio europeo– un estadio en el que iconos-tipo de facialidad, que establecen las normas de importancia, trascendencia o significación, siguen desarrollando la apertura facial bioestética anterior. Desde diferentes presupuestos se ha defendido la tesis de que, en cierta medida, los rostros de la cultura europea hasta los tiempos poscristianos son en su totalidad herederos de los cristogramas; Deleuze y Guattari no están solos, si exceptuamos el vigor con que la afirman, en su identificación histórica del rostro de Cristo y el de los europeos. Bajo el estímulo de la obra de Johann Caspar Lavater, *Fragmentos fisiognómicos para la promoción del conocimiento y el filantropismo*, que apareció entre 1775 y 1778 en cuatro entregas, teólogos innovadores, sobre todo del lado protestante, han postulado una plétora de astutas especulaciones y analogías entre la humanización de Dios y la configuración de Cristo partiendo de rostros europeos tribales y no cristianos de otros tiempos[70]. La fisiognómica teológica más reciente señala que precisamente los rostros de la época poscristiana deben su específica visualidad a la protracción a través de los iconos típicos del cristianismo. Por lo demás, sin embargo, la fisiognómica de Lavater no sólo funciona en cada uno como escuela primaria de la visión de Dios; realiza, asimismo, un servicio policial cristiano de identificación,



L. J. M. Morel d'Arleux, *Dissertation sur un traité de Charles le Brun, concernant les rapports de la physiognomie humaine avec celle des animaux*, París 1806.

que pretende leer el vicio y la virtud en los rostros de extraños y vecinos inexcrutables de pasado oscuro. En todas las fisiognómicas modernas cooperan un factor policíaco y uno estratégicamente conocedor del hombre; esto se apuntaba ya en las desacreditadas ana-

logías animal-hombre de 1586 de Giovanni Battista della Porta, a las que, a pesar de toda su inequívoca infamia, corresponde el mérito de haber expuesto el problema de la protracción como tal en pasos descaradamente embarazosos y cómicos; no mucho menos habría que decir de los moralizantes autos requisitorios que supone la estipulación de temperamentos virtuosos y viciosos de Lavater y la de sus rasgos faciales supuestamente realzables en ese sentido. Sin duda alguna, Lavater se dirige ante todo al alma bella, llena de medrosidad ante el mundo, de los inicios de la era burguesa, que buscaba ayuda para orientarse en el inmenso e inabarcable teatro de relaciones en que se estaba convirtiendo la sociedad de mercado naciente. La rostrología cristiano-filantrópica de Lavater resulta muy útil para un amplio público debido a la demanda de una clave fisiognómica que prometa descifrar los rostros de los extraños como textos caracterológicos:

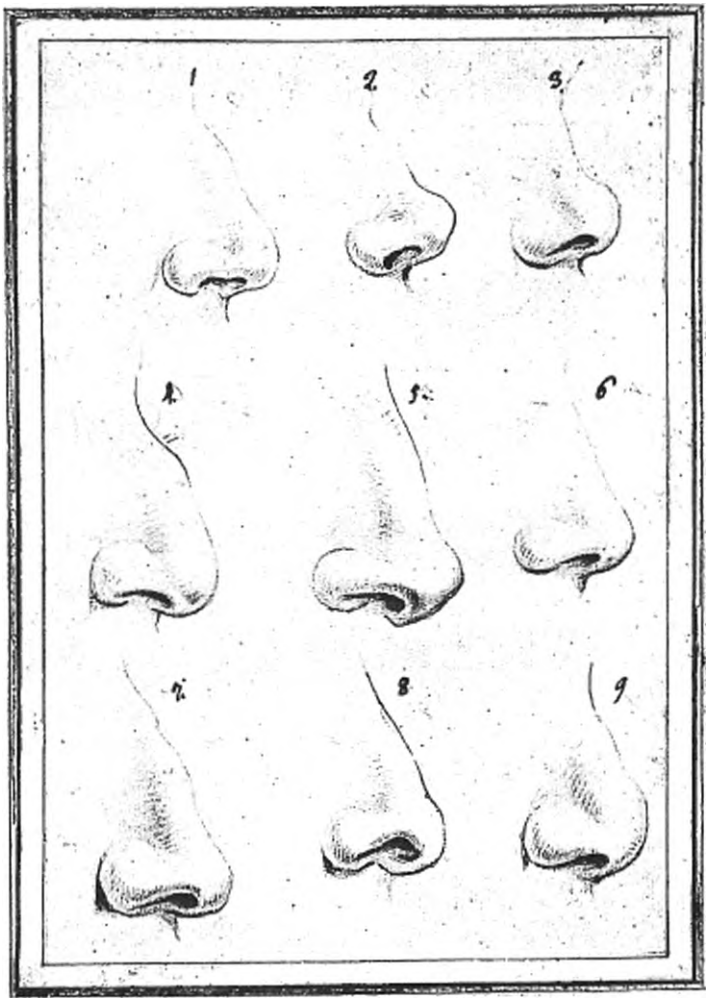
> Imagínese uno dentro de las esferas de un hombre de Estado, párroco, predicador, mayordomo, médico, comerciante, amigo, padre, cónyuge y sentirá rápidamente qué uso tan importante y diverso puede hacer cualquiera, en su esfera, de los conocimientos fisiognómicos[71].

Naturalmente, el concepto de esfera de Lavater no tiene nada que ver con la íntima compartición de alegría de la dinámica genética facial; solamente alude a la experiencia de que formas de existencia corporativo-profesionales forman círculos propios de relación con radios típicos de experiencia; hablar de esferas remite, en este caso, como en general en el uso del lenguaje en tiempos de Goethe, al creciente pluralismo de las formas de vida y de los segmentos de realidad en la sociedad que se modernizaba.

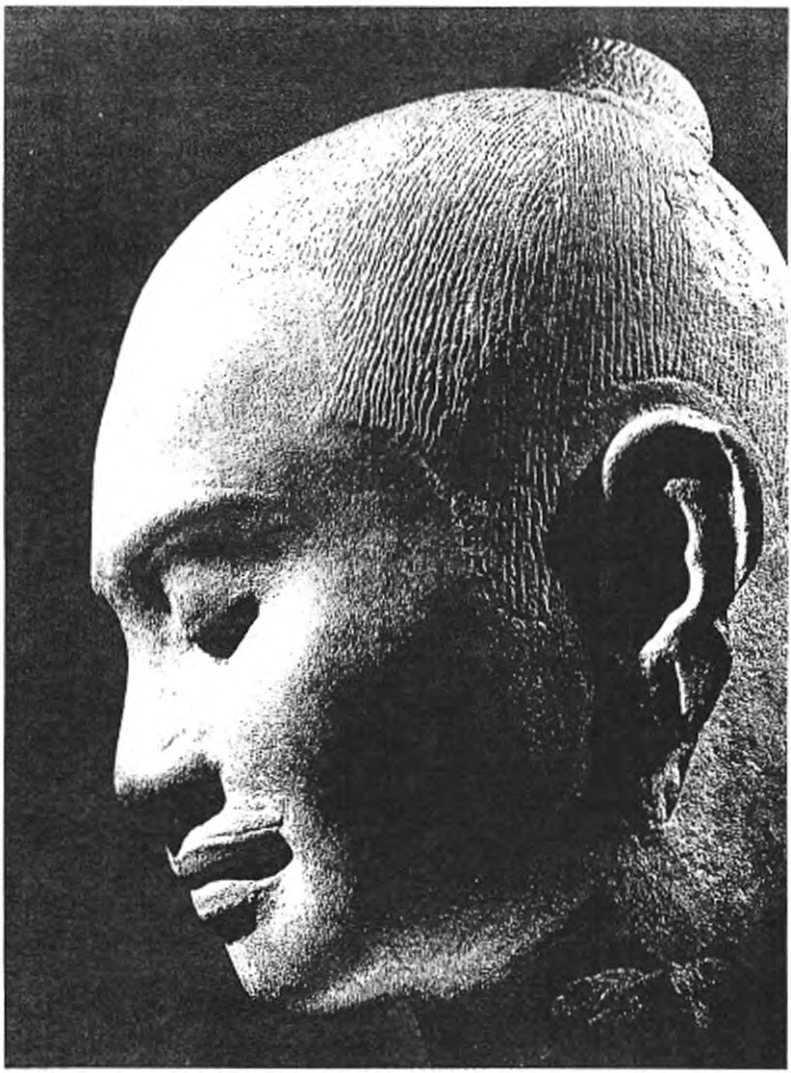
Por lo que respecta al mundo del Asia oriental en su época de auge cultural, es difícil sobrevalorar la fuerza típico-icónica conformadora de las representaciones de Buda. Así como en el círculo de las culturas cristianas los crucifijos y los iconos de la Transfiguración llegaron, a través de largos procesos de modelación, a infigurarse en los rostros y rostro de los europeos, así también el mundo índico,

transíndico, chino y japonés recibió un amplio impulso plástico-facial protractivo de las imágenes del Despierto. A lo largo de un proceso de modelación fisiognómica de al menos sesenta generaciones, el Buda representado en hundimiento meditativo fue atrayendo a sus formas los rostros de monjes y meditantes de toda condición; su icono nirvánico llevó a todo un ámbito de culturas el mensaje de la dignidad del meditar sentado con ojos cerrados. Ello representa la modelación más sublime de la paradoja ontológica del aislamiento del mundo abierto al mundo[7]. Durante más de dos mil años la imagen del Buda en meditación puso también ante los ojos de los estamentos profanos de las sociedades asiáticas un icono-tipo del desasimiento. Impulsó la protracción de rostros en los que aparece infigurada una propensión al deseo del no-deseo. Aunque por regla general se le representa como rostro en quietud, encierra para cualquier observador una promesa íntima de resonancia, que en su apacibilidad viva, despierta, muestra el semblante de la compasión y de una alegría efusiva. Su concentración comunica una forma potenciada de alegría, ya que irradia simpatía con los coexistentes más allá de todos los reflejos y convenciones mímicos. Sonríe más allá del gesto de la sonrisa; en ello representa la antítesis a la actual convención facial americana, que ha llevado a la protracción del vacío-*fitness*, como –vía imagen fílmica– puede verse con toda claridad, mientras tanto, desde Europa. A diferencia del rostro de Jesús, que no remite a un dolor definitivo ni a una representación de trascendencia, el rostro de Buda muestra el puro potencial de una tangibilidad absolutamente inmanente de lo que ahí mismo sucede. Por su flotar en medio de una disponibilidad de resonancia, este rostro es el evangelio mismo realizado; no anuncia nada, muestra lo que ya está ahí. Como figura expresiva del vacío eufórico, el semblante del Completamente-Despierto en el hundimiento meditativo representa la contrafigura de las cabezas con carácter de los césares occidentales, modeladas con fuerza, repletas de decisión.

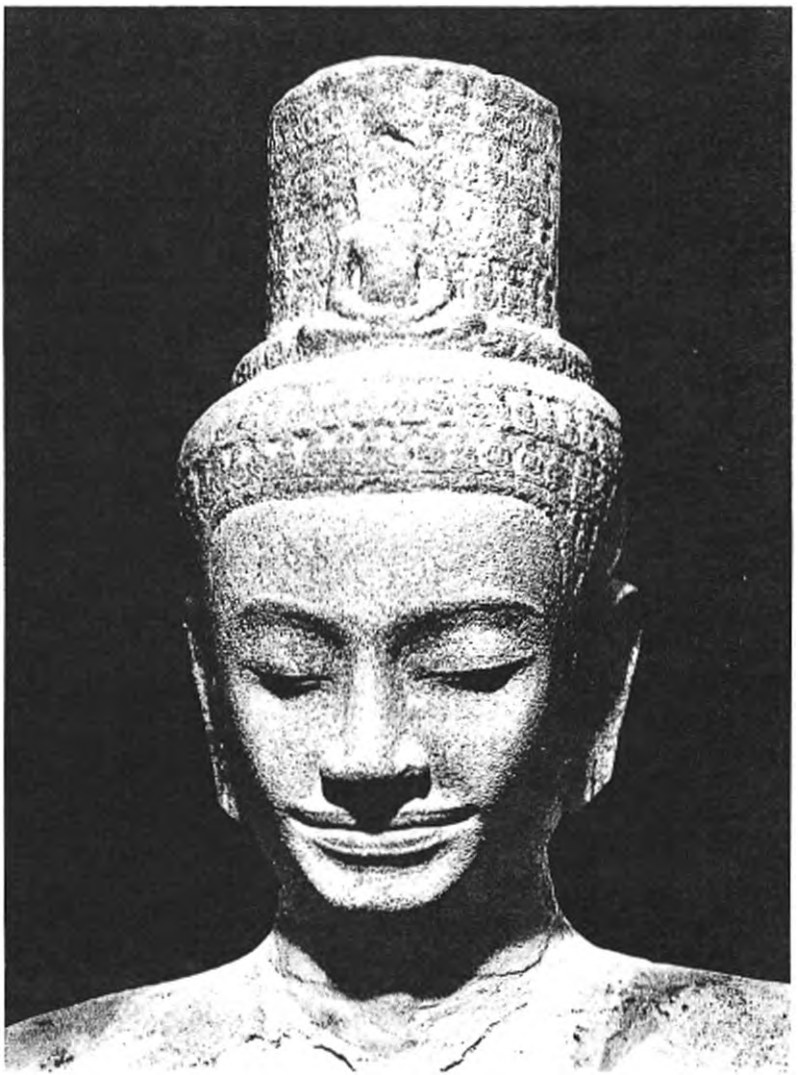
No son sólo, en efecto, los semblantes de los «seres humanos determinantes» espiritualmente los que llegaron a tener repercusión en la protracción facial durante los milenios álgidos de la historia. Junto a las imágenes de los dioses y a las representaciones de me-



De la colección Johann Caspar Lavater:
1: sensato y refinado, 2: sensato y tosco; 3: sensiblemente débil;
4: la curvatura algo más inteligente que el botón y el agujero;
5: sin el lóbulo, completo; 6: pusilánime; 7: sin contar con
la parte de arriba, sensato; 8: algo desnaturalizado abajo,
pero no del todo tonto; 9: tonto y débil.



Protracción budista I: Estatua
del soberano Jayavarman VII, Kompong Svay (?),
finales del siglo XII-principios del XIII,
Museo Nacional de Phnom Penh.



Prorracción budista II: Lokeshvara
irradiante, estatua khmer, Prea-Khan,
finales del siglo XII-principios del siglo XIII,
Museo Nacional de Phnom Penh.

diadores y maestros humano-divinos, desde la antigua época imperial participan también las efigies de los soberanos en la apertura del rostro a la grandeza. Si la idea de un reino de Dios apareció a la vista en un rostro humano, si en el semblante de Buda encontró plasticidad la concepción del nirvana, en las efigies de soberanos del mundo antiguo la plenitud del poder del imperio adquirió un perfil fisiognómico. En la Antigüedad europea fueron sobre todo las efigies de Alejandro y Augusto las que –inspirándose ocasionalmente en las estatuas griegas antropomorfas de dioses– sacaron a la luz una facialidad para el principio-potencia-mundial. Se podría hablar de un cesaromorfismo de los rostros representados en los antiguos mundos de poder. Pues en la facialidad de los representantes eminentes del poder se inscribe inevitablemente la ampliación esférica del espacio íntimo arcaico a un universo imperial. Por ello pueden representarse como programas los rostros de los soberanos.

En el año 38 a. C., en medio de su lucha por el poder con Marco Antonio, Octavio u Octaviano, el futuro *Caesar Augustus*, hizo acuñar una moneda en la que se divulgaba en el íntimo *face-à-face* de dos hombres el secreto a voces de la política imperial de entonces. En el denario octaviano se reconoce en el centro izquierda el perfil de la cabeza del césar coronado, al que se designa como el divino Julio; frente a él, a la derecha, dibujado casi como un reflejo simétrico, la cabeza de su sobrino segundo e hijo adoptivo C. Octavius, que ya en aquel momento se hacía llamar tranquilamente con el apelativo de *Caesar Divi Filius*: el hijo de dios. Es fácil de entender lo que significa esa partición del espacio en una cultura que escribe de izquierda a derecha: se trata de la transmisión interfamiliar del poder de un viejo a un joven dios. La política de moneda y nombre de Octaviano era parte de su estrategia en una guerra civil, dirigida también teológicamente con todos los medios, en cuyo transcurso puso de rodillas a su rival Marco Antonio después de una lucha de trece años por la dictadura en solitario. La moneda con el doble retrato testimonia el dogma central de la teología política augusta: Octaviano está frente a su padre como «hijo de derecho divino»[7]. Por adopción encomienda el padre a su hijo la misión imperial; por su parte, el hijo elige al padre propio como su dios idiosincrásico.

Moneda de Octaviano, 38 a. C.

La teología familiar julia y la teología imperial augusta se asimilan sin esfuerzo una a otra. En el pequeño denario se proclama la más poderosa ficción político-religiosa del viejo mundo: la doctrina de la monarquía de Dios representada por el sucesor de César. La pequeña moneda contiene el primer evangelio occidental, la buena nueva a Augusto. Desde la proximidad más cercana dos hombres se miran a la cara; del padre fluye el mandato imperial al hijo. El hijo no puede ser hijo sin el imperio que le adviene; el padre no es padre sin la divinización que el hijo le devuelve. El futuro del imperio en su totalidad se ha concentrado en una escena interfacial. Como una advertencia significativa quedaba patente desde el principio para los contemporáneos el parecido del joven Octaviano con su tío abuelo y padre adoptivo César; Octaviano, por su parte, jamás tuvo reparos en sacar provecho de ese parecido; en algún momento de

su carrera parece que fue consciente de que él, como su padre adoptivo, llevaba el imperio, como fuerza coercitiva y como forma de mundo, en el rostro. Las batallas terrestres y marítimas de Octaviano fueron invocaciones al César-Padre: tu reino llega. Como el cristianismo paulino, también el imperio cesarista es un producto del arrebato romántico por engendrar al padre desde el hijo: a Dios desde el apóstol. Aquí, Augusto y Pablo se hermanan como teólogos y estrategas rivales: su paralelismo metódico es el secreto occidental"[4]. De hecho, el denario octaviano representa el primer modelo de una prometedora doctrina de la trinidad. Pues, así como el poder del padre se transmite al hijo, así, en un caso como en otro, el furor por la sucesión por parte del hijo instala al padre, como fuente de imperio, en el trono de los tronos. «Yo y el Padre» apenas significa otra cosa en Jesús que en el sucesor de César y primer césar. Lo tercero, lo que une a ambos padres con sus hijos, es la potencia conformadora de espacio de la fijación íntima de uno en otro; lo que se agita entre ellos es el espíritu de los imperios. Lo que ha de llegar a ser imperio o iglesia ya ha sido antes *face-à-face*. El reino de Jesús, ciertamente, sucede todo él en principio en una intimidad con el Padre que subraya no ser de este mundo; su tercero es un Amor que quiere ser superior a todo deseo de éxito trivial; el padre romano y su hijo, por el contrario, son uno por el espíritu santo del éxito imperial. Donde domina éste se forma el primer mercado mundial: un imperio del dinero con moneda imperial omnipresente. El dinero es la tercera persona de la trinidad romana: por eso, quien ve en el denario al hijo Augusto, ve a la vez al padre. Padre e hijo están unidos por el espíritu que *vale*, la forma circular de la moneda reduce a los dos únicos a su forma ideal. Mientras estuvo en curso todo podía conseguirse con esa pieza de dinero; es la hostia pragmática de la *Roma aeterna*. Desde el triunfo de Octaviano sobre Marco Antonio los romanos pudieron realizar oficialmente sus acciones en nombre de César, de Augusto y del Imperio Santo.

En las grandes culturas aparece necesariamente la ilusión de que la historia entera de los iconos-tipo faciales hubiera de ser una historia de rostros masculinos. Cristomorfía, budamorfía, cesaromorfía

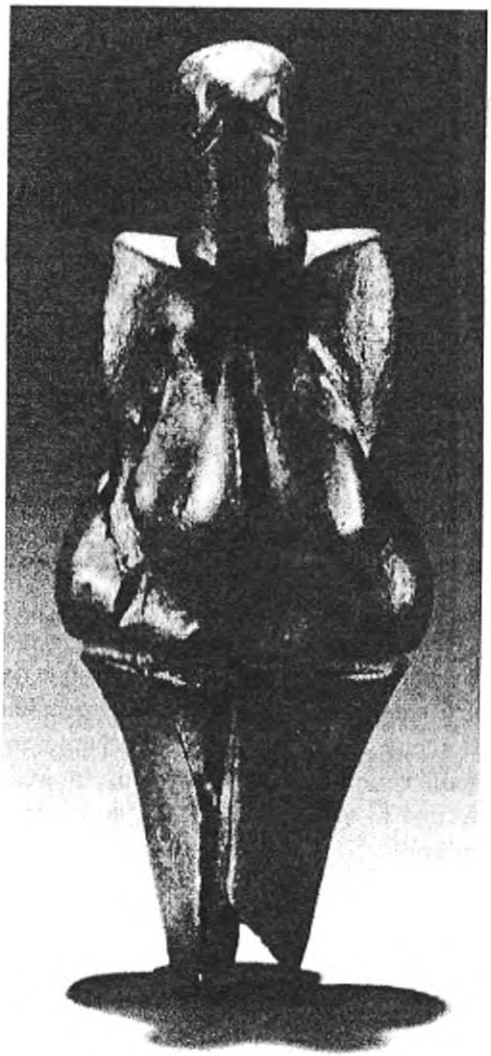
son las tres manifestaciones sobresalientes de ese dominio masculino en la facialidad antigua y medieval. Pero la simple alusión a las imágenes de María de la Edad Media europea permite desmentir el monopolio masculino en el campo de la representación de rostros. La icónica católica de María sólo significa, por su parte, la prosecución de una tradición imaginista-cultual cristiana, inmensamente difundida. Cuando el universo de las grandes madres se representa en imágenes se hace consciente a la vez la naturaleza paradójica de la protracción antigua: el foco de la antropomorfosis, el mismo rostro femenino, maternal, es el que permanece durante más tiempo como parte invisible de ella. Aunque de él procede la invitación tanto a la hominización como a la humanización, las antiguas religiones y sus imágenes de culto eluden el rostro de la mujer, sí, e incluso el rostro humano en general; protraen y sobrevaloran lo que en el ser humano femenino es no-facial: nalgas, pechos, vulva: los atributos del poder sexual femenino. La cultura figurativa más antigua no se interesa por el hecho de que, más allá de esos fenómenos biológicos, el rostro de las mujeres, en especial el de las madres, desde hace tiempo haya entrado en el camino de la espiritualización, intimismo, animación; no siempre una imagen dice más que mil palabras. La protracción misma no aparece en ningún retrato, la energía facializadora de los rostros maternales queda irrepresentada. Ningún rastro del matriarcado facial, como en general del callado trabajo de la especie en el proceso de facialización, se traduce en los productos más antiguos de la energía figurativa humana. En general hemos de esperar hasta la época de las grandes religiones y del primer filosofar para que sea superada la ausencia de rostros individualizados en las obras figurativas: sólo cuando se alcanza el momento en que se mira el ver y se piensa el pensar se hacen rostro también los rostros. Como la antigua teoría, que acentuó especialmente el pensar y tuvo especialmente en consideración el mirar, también el descubrimiento del rostro por la representación pertenece al crepúsculo reflexivo de la imagen del mundo de las culturas antiguas. Pero precisamente éste no tiene ojos para los rostros de madres. En correspondencia con el curso del mundo, cuando el rostro humano es protraído y presentado con medios figurativos se tra-

Rex imago Dei: soberanos romanos y sus dioses de compañía en doble perfil; arriba, Postumo y Hércules; en el centro, Probo y *Sol invictus*; abajo, Constantino y *Sol invictus*.

ta siempre, más bien, de la imagen cultual de figuras masculinas de soberanos, maestros y dioses. El rostro femenino, el sugerente, vivificante, salutante, está como algo preconsciente protofigurativo en la base de todos los procesos facial-representativos. De acuerdo con su naturaleza, el rostro de Nuestra Señora del origen está más oculto que el de Dios, del que el veto de imágenes judío quiso impedir su plasmación en figuras (precisamente porque había que pensarlo como vivo y hasta entonces sólo había monumentos-retrato de muertos). El primer rostro amable, el rostro del inicio, el que constituyó la primera buena nueva, y la única también, como sucede a menudo, no lo sella en principio un simple veto de figuración. Como una protoimagen sobrepintada, perdura desde siempre bajo la protección del desconocimiento: más invisible que lo velado, más inaccesible que lo tabuizado. Si un día fue un aspecto de madurez teológica prohibir imágenes del Dios-Uno realizadas por hombres, será un acto de creciente concienciación antropológica comprender por qué el primer rostro vivificante se retira por sí mismo de todas las imágenes.

También el espacio interfacial –la esfera sensible de proximidad bipolar de rostros– tiene una historia propia y peculiar de catástrofes. Comienza mucho antes de aquel distanciamiento por traición del que dio cuenta el beso de Judas de Giotto. Interfacialidad no es sólo la zona de una historia natural-social de la afabilidad. Desde tiempos muy tempranos la historia de los encuentros con el extraño fue también una escuela visual del terror. Eso es lo que hace solidarias en rasgos esenciales a la época arcaica y a la moderna. Las culturas más antiguas no poseen todavía medios para apropiarse lo radicalmente extraño; las modernas ya no poseen ninguno. Por eso ambas necesitan de la máscara como el medio de afrontar lo no-humano, extrahumano, con un correspondiente no-rostro o rostro sustitutorio. En la época arcaica, como en la moderna, lo que era rostro se convierte en el retrato en escudo contra aquello que deforma y niega los rostros. La máscara es el escudo facial que se levanta en la guerra de las miradas.

Cuando el arte moderno muestra rostros todavía, levanta acta a



Divinidad de la época glacial con hombros alados,
Dolni Vestonice, *ca.* 27000-26000 a. C.

la vez de una permanente catástrofe interfacial. De modo análogo al arte estatuario arcaico muestra rostros no modelados ya en correspondencias esféricas íntimas, rostros desagraciados, perfilados por el vaciamiento y deformación que han experimentado las potencias mundiales –no en último término por la deformación debida al éxito, la permanente sonrisa dental de los triunfadores–; rostros cuyo En-frente ya no son cómplices humanos sino monitores, cámaras, mercados, gremios de evaluación. El retrato moderno clásico, empero, ya no puede corresponder a rostros que se forman en el intercambio de miradas monstruosas y mecánicas; por eso es comprensible la impresión de que en amplias zonas del arte de la Modernidad la protracción se ha detenido, o bien ha comenzado a poner de relieve en el rostro humano lo no-humano, extrahumano. La detracción y la abstracción han ganado la supremacía como energías plástico-faciales conformadoras frente a la protracción. Ánimos deformadores y vaciadores del rostro han transformado el *portrait* en *détrait* y en *abstrait*; al retrato corresponde una doble tendencia del arte facial: expresar estados más allá de la expresión, por un lado, y transformar el rostro en prótesis posthumana, por otro. No en vano el nuevo lugar más característico del mundo mediático innovado es ese *interface* que no designa ya el espacio de encuentro entre rostros, sino el punto de contacto entre rostro y no-rostro o entre dos no-rostros.

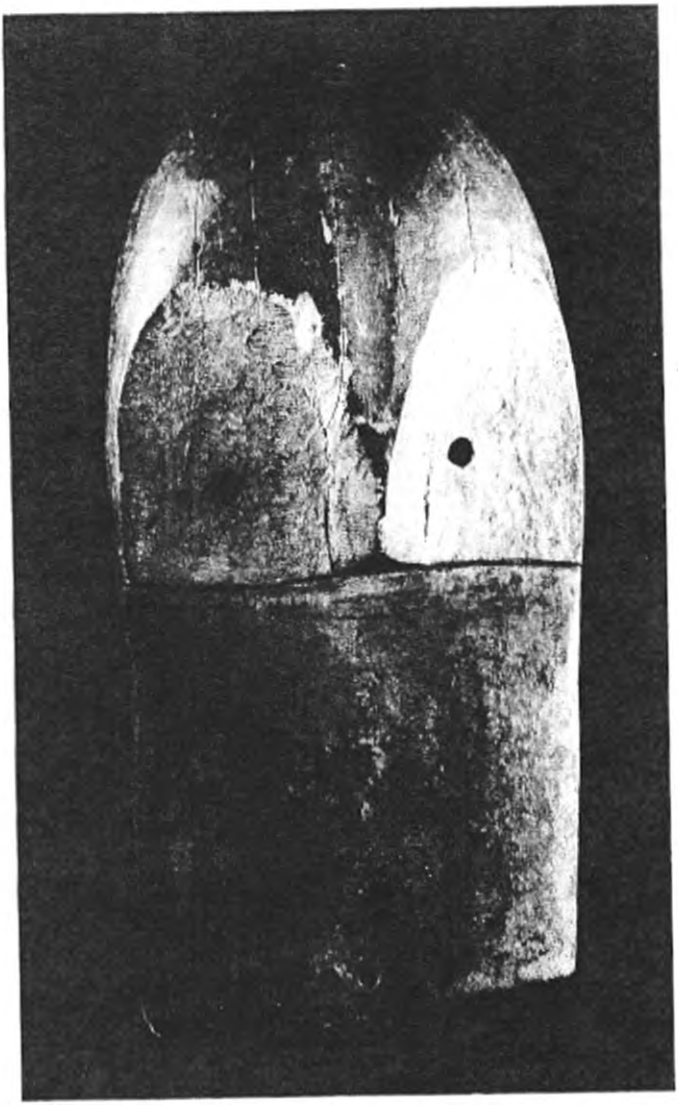
Mientras el papa gritando de Francis Bacon muestra todavía un rostro en explosión, los autorretratos de Andy Warhol alcanzan el estado del desprendimiento de sí en la distribución automática. Ambas obras tienen todavía un lugar en el margen del arte expresivo, ya que no sólo la desmembración, sino también la congelación del rostro, están sujetas al principio expresión. De éste se derivan decididamente nuevos procedimientos de la estética facial en las artes plásticas. El montaje *Untitled, #314 C* de Cindy Sherman ha diluido el rostro en un paisaje rugoso, compuesto de trozos malos y caprichosos de tejido, con una boca cuyos labios se abren obscenamente. Aquí ya no hay rastro alguno de lo que Benjamin llamó el *sex-appeal* de lo inorgánico; la carne se ha convertido en una copia artificial de sí misma. Habrá pocas obras en el arte contemporáneo que testimonien

Gran vasija de terracota,
roja y blanca, con símbolos grabados,
de Vidra, Rumanía, siglo V a. C.

con tanta fuerza la transformación del *portrait* en *détrait*. También manifiesta inclinaciones irónicas al *détrait* la serie de cuasi-autorretratos de la pintora de Colonia Irene Andessner, que no satisface la expectativa de facialidad del observador por cuanto no muestra ni rostro ni máscara. Lo que deja ver conforma una serie de pre-rostros o niveles anteriores al rostro en la tonalidad más grave: materiales faciales, accesorios de belleza, que esperan, por decirlo así, que se les vuelva a elevar al rango de un semblante femenino completo. A través de ojos fijos mira una energía investigadora que atraviesa ese rostro femenino como un *medium* cambiante. A través del rostro, en sus siete variantes, se transluce, plasmado siempre del mismo modo, algo desalmado que, viniendo de lejos, no puede convertirse enteramente en algo propio. Ese rostro mantiene el balance entre una verdad horrible, que casi desfigura, y una voluntad de supervivencia, que casi produce la bella máscara. En el punto indeciso entre *portrait*, *abstrait* y *détrait*, la serie de rostros de Irene Andessner representa una alternativa posmoderna a la deformación facial moderna; pintada con un humor sin risa y una desesperanza sin lágrimas, manifiesta la espera del rostro todavía humano al En-frente adecuado que ha perdido; ésta es una espera que postula y pone en duda a la vez la figurabilidad del hombre; a la vez, en esa serie de rostros, casi contra su voluntad, se delata un increíble titubeo ante la demanda de consideración satisfactoria del otro. Igual que el ornamentismo posmoderno podría considerarse como un pasatiempo mientras se espera lo bello de que no se dispone, la preparación pictórica de Irene Andessner para la belleza se puede interpretar como signo de la espera del instante del rostro auténtico.

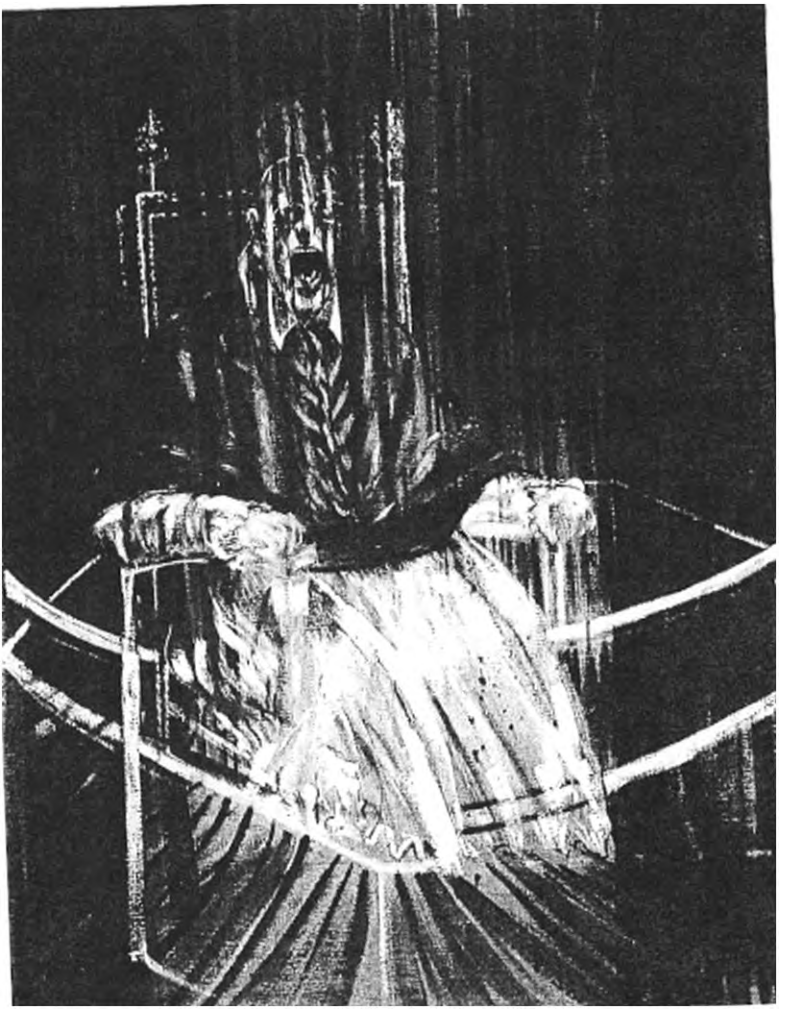
Para toda la historia más antigua de la facialidad humana vale la constatación de que los seres humanos no tienen su rostro para sí mismos, sino para los demás. La palabra griega para el rostro humano, *prosopon*, expresa con toda claridad este hecho: designa lo que uno ofrece a la vista de los demás[78]; un rostro en principio sólo es algo situado delante de la mirada del otro; pero, en tanto humano, posee al mismo tiempo la capacidad de corresponder al ser-visto devolviendo a su vez la mirada; y ésta, naturalmente, no se ve en

principio a sí misma, sino exclusivamente el rostro de enfrente. Con ello, en el rostro aparece plenamente instalada la delimitación recíproca de mirada y contramirada, pero nada que remita a un giro autorreflexivo. Si se prescinde de los precarios reflejos en la tersa superficie del agua, posibles desde siempre, el autoencuentro de rostros humanos en imágenes especulares es un complemento muy tardío a la realidad interfacial primaria. Por otra parte, sería una propuesta inimaginable para seres humanos del siglo XX, que tienen cubiertas de espejos las paredes de su apartamento, pedirles claridad sobre lo que significa que hasta hace poco la casi totalidad de la especie humana constara de individuos que nunca en su vida, o sólo en situaciones extremadamente raras, vieron su propio rostro. Los primeros espejos son utensilios típicos de comienzos de la época de la invención del eje; permanecieron hasta la época moderna como objetos rodeados de misterio en manos de unos pocos privilegiados; también figuran pronto entre las pertenencias físicas y metafóricas de quienes hablaban del raro bien del autoconocimiento. El conocido espejo broncíneo de marfil de Heimburg, en Hessen, data aproximadamente de 500 años a. C. Si la geografía no hablara en contra, podría designársele como un instrumento presocrático. Espejos de cristal del tipo de los hoy usuales existen sólo desde 1500 aproximadamente; y en un principio fueron monopolio veneciano. El abastecimiento con espejos de grandes masas de población es, esencialmente, un hecho del siglo XIX, que no llegaría a consumarse plenamente en el Primer Mundo antes de mediados del siglo XX. Sólo en una cultura saturada de espejos pudo imponerse la idea de que la mirada a la propia imagen en el espejo actualizaba en cada individuo una relación originaria de autorreferencia. Y sólo en una población definida, trascendiendo las clases, como poseedora de espejos pudieron hacer populares Freud y sus sucesores sus pseudoevidencias sobre el llamado narcisismo y sobre el supuesto autoerotismo primario, ópticamente mediado, del ser humano. Tampoco el trágicamente híbrido teorema de Lacan del estadio especular como escultor de la función del yo puede superar su dependencia de la dotación cosmética y egotécnica del mobiliario hogareño del siglo XIX: muy en detrimento de quienes se deja-



Máscara de madera de los mbole, Alto Zaire.

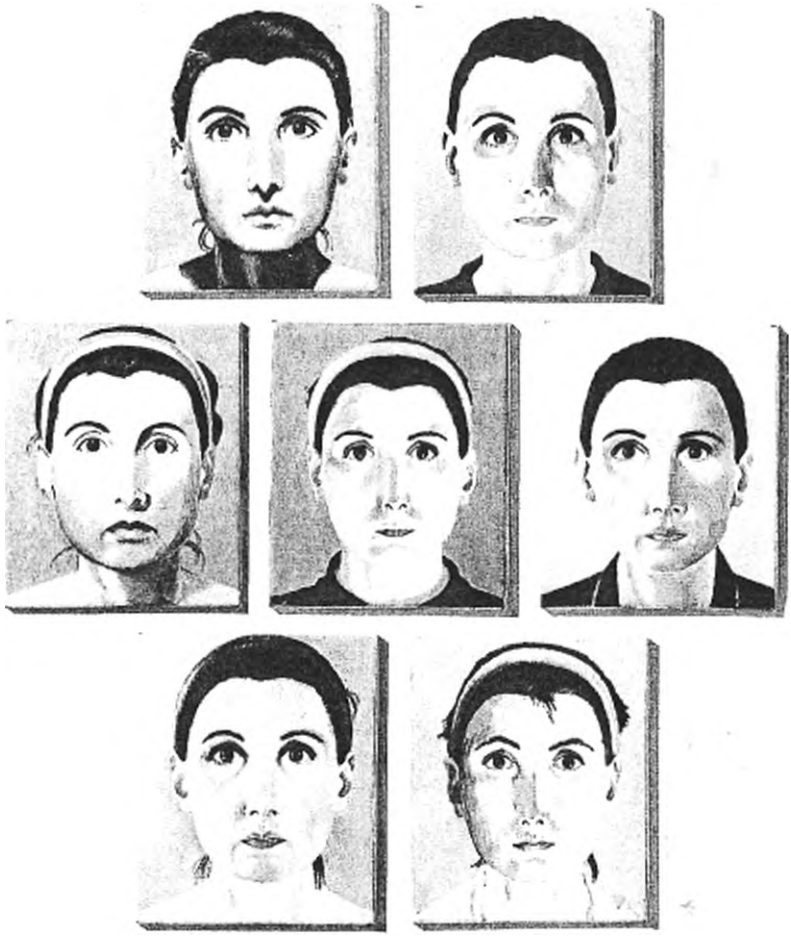
ron ofuscar por esos *fata morgana* psicológicos[36]. No hay que leer el mito de Narciso precisamente como indicio de una relación natural del ser humano con su propio rostro en la imagen especular, sino como referencia a la inquietante falta de costumbre de la reflexión facial en sus inicios. No en vano la versión que Ovidio transmite de la historia –en caso de que la historia tenga siquiera fuentes preovídicas– procede de la época en la que ojo y rostro –ahora podría decirse también rostro-sujeto y rostro-objeto– se relacionaron de un modo novedoso que tendría repercusiones históricas. Si Narciso quería abrazar el rostro en la superficie de las aguas sería en cualquier caso también porque todavía no se había convertido para él en el *suyo propio*; su absurda caída en la imagen presupone que hasta entonces cualquier rostro que se viera sólo podía ser el rostro de otro. El percance narcisista representa un accidente de la autorreflexión que comenzaba entonces. Que un rostro que se ve, uno encantador incluso, pudiera ser el propio es inimaginable antes del crepúsculo de la reflexión antigua. Alcibíades parece ser la primera figura histórica identificable en la tradición europea, en cuyas características se encuentran referencias a una conciencia estética del rostro en primera persona: Sócrates hace alusión a este hecho cuando, a propósito, evita dar pábulo a la vanidad de su pupilo, Alcibíades, hablando de su bello rostro y se refiere directamente a su alma. Por lo que respecta al lado femenino del crepúsculo facial, Eurípides hace que Clitemnestra se mire, presumida, en el espejo después de la partida de Agamenón y ponga adornos en su trenzado cabello como preparativos de su ruptura matrimonial y el crimen futuro. De todos modos, entre los griegos el uso del espejo es exclusivo de las mujeres. Por regla general el hombre griego sólo puede saber de su aspecto por lo que los demás ven en él. Y Sócrates fue el primero en lanzar la extraordinaria idea de que los bellos jovencitos que le rodeaban deberían mirarse al espejo tan a menudo como les fuera posible con el fin de estimular su ambición de mostrarse dignos, también anímicamente, de sus atractivos corporales. Como ilustran estas alusiones, la plasmación óptica de la imagen «rostro propio» aparece en el transcurso de una larga evolución individualizante: a través de etapas que con mayor o menor claridad podrían distin-



Francis Bacon, *Estudio del retrato de Velázquez del papa Inocencio X*, 1953, óleo.

Andy Warhol, *Six Self-Portraits*, 1966, serigrafia.

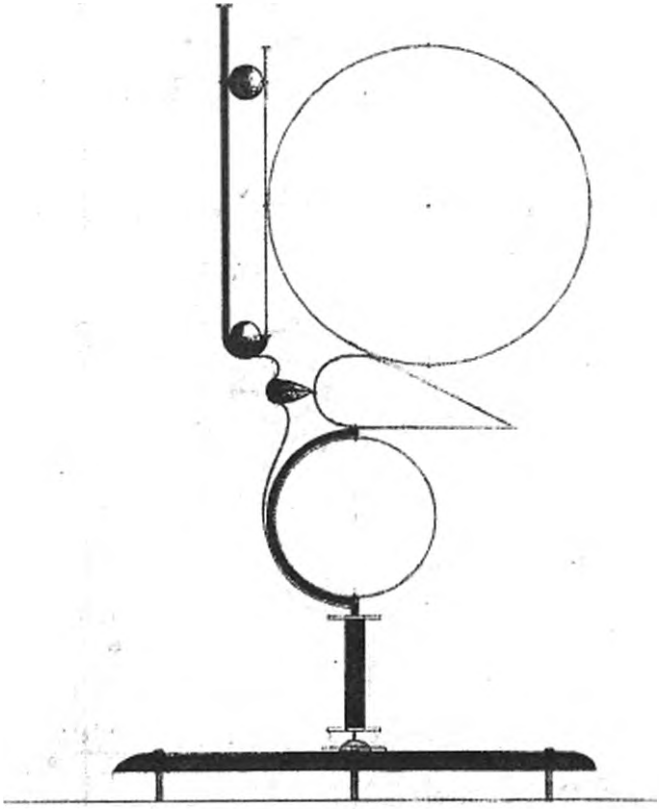
Cindy Sherman, *Untitled*, #314 C.



Irene C. Andessner, *Edición de 1 hasta 7. Siete autorretratos*, 1992, óleos.

guirse como contribuciones antiguo-medievales, modernas y posmodernas al subjetivismo facial.

La experiencia inicial de la facialidad se basa en el hecho elemental de que seres humanos que miran como seres humanos son



Oskar Schlemmer, *Cabeza abstracta*, 1923.

a su vez mirados por seres humanos y vuelven a sí mismos desde la mirada del otro. En este sentido, el rostro –es decir, la visión– es el rostro –es decir, la faz– del otro. Así pues, en principio un rostro es siempre algo que sólo puede ser contemplado ahí enfrente y ahí arriba". En el juego bipolar interfacial del inicio las miradas se reparten entre los compañeros de juego de tal modo que, por de pronto, cada uno experimenta de sí mismo lo suficiente cuando mira al rostro del que le mira a él. El otro, pues, hace las veces de un espejo personal; y sin embargo es también lo contrario de un espejo, ya que no brinda ni la quietud ni la discreción de un reflejo en cristal o en metal, y sobre todo porque no genera una reproducción eidética sino un eco afectivo. Sólo puede hablarse de una mirada al rostro especular «propio» cuando el individuo deja de volverse hacia el otro y se dirige al rostro que aparece como propio en la imagen reflejada, rostro del que puede apropiarse en ella.

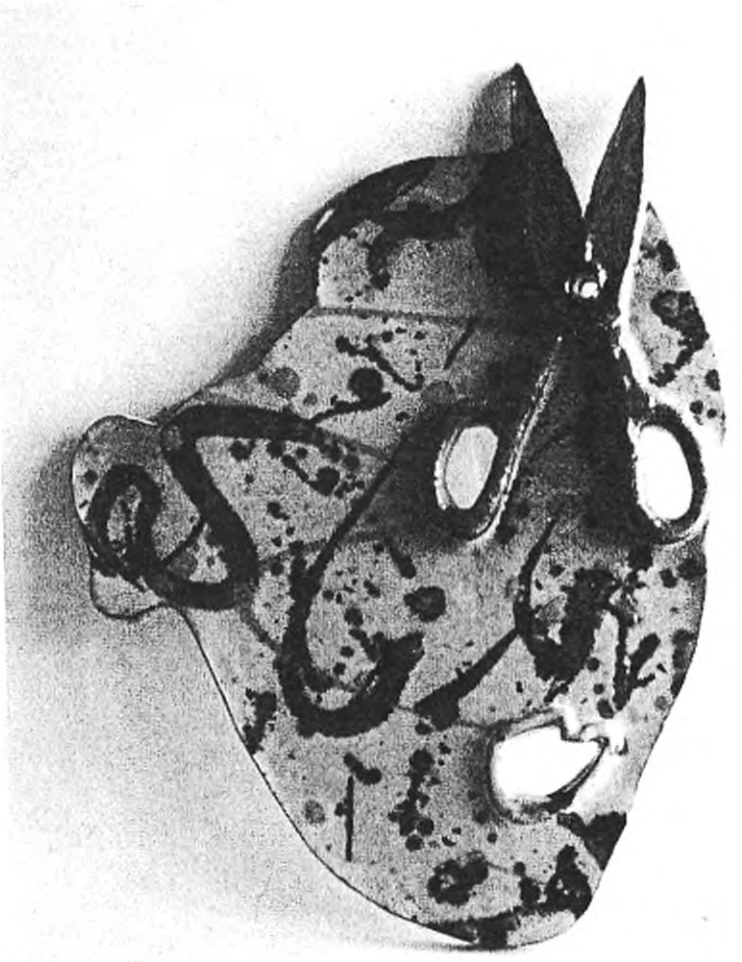
Un rostro en el espejo que, sin equívocos catastróficos, pueda suponerse como propio aparece sólo cuando los individuos se retiran habitualmente del campo de intercambio de miradas –que los griegos siempre comprendieron también como campo de intercambio de palabras– a una situación donde ya no necesitan el complemento de la presencia de los otros, sino que, por decirlo así, son ellos mismos los que pueden complementarse a sí mismos. La identidad facial del yo, como posibilidad de tener un rostro propio, coincide, así, con aquella reconstrucción del espacio subjetivo que se produjo con la invención estoica del individuo como alguien que ha de valerse por sí mismo. Sólo desde la Antigüedad europea y asiática fue posible que los seres humanos construyeran una especie de excentrismo íntimo frente a sí mismos que les permitió ser, a la vez, aquí, ellos mismos y, allá, su propio observador. Como observadores vivos –podría decirse: como testigos interiores de su propia vida–, en el momento en que nace el individualismo los individuos adoptan la óptica de una mirada extraña dirigida a ellos mismos, completando así su apertura esférica interfacial mediante un segundo par de ojos que, extrañamente, resulta ser de nuevo el propio.

Con ello comienza la historia del ser humano que quiere y debe

Tiziano, *Venus ante el espejo.*

poder *estar solo*. Los particulares en el régimen individualista se convierten en sujetos puntuales que han caído en manos del poder del espejo, es decir, de la función reflectiva, autocomplementante. Cada vez más organizan su vida bajo la ilusión de que podrían realizar, sin un otro real, el papel de las dos partes en el juego de relación en la esfera bipolar; esa ilusión se va concretando en el curso de la historia europea de los medios y mentalidades hasta llegar a un punto en el que los individuos mismos se consideran definitivamente como lo primero sustancial, y sus relaciones con otros, como lo segundo accidental. Un espejo en cada habitación de cada individuo es la patente vital-práctica en ese punto. Ciertamente, el juego de la autocomplementación del individuo ante el espejo (y ante otros medios egotécnicos: sobre todo ante el libro, tanto ante el que se lee como ante el que se escribe) perdería su atractivo si no fuera utilizable para la sublime ficción de la autonomía: ese sueño de dominio sobre sí mismo que desde los comienzos de la filosofía antigua se ha introducido en la imagen-tipo de la vida sabia o teórica. El sabio, que puede ser su propio señor, no puede dejarse penetrar, puesto que se reconoce a sí mismo, por ninguna mirada soberana; sí, ni siquiera puede dejarse fijar ya por ninguna mirada de otro. Poseería una cualidad que todavía Hegel en tono triunfante calificaba de *impenetrable*.

Por eso hay un corto trecho entre «conócete a ti mismo» y «compleméntate a ti mismo». Ambas cosas, autoconocimiento y autocomplementación son operaciones en una esfera en apariencia bipolar que sólo formalmente, como una elipse, posee dos focos. En realidad, el rostro ante el espejo ha entrado en una relación pseudointerfacial con otro que no es otro. Puede gozar de la ilusión de verse a sí mismo en un campo visual cerrado sólo porque ha proscrito a los demás de su espacio interior y los ha sustituido por medios técnicos de autocomplementariedad: ésa es la función moderna de los medios. Con ello el mundo se divide en dos partes: en un dentro y un fuera que se diferencian como yo y no-yo. Cuando tales proscripciones se convierten en regla, y la consciente acogida y tolerancia del otro en excepción, entonces puede surgir una sociedad estructuralmente moderna, poblada de individuos cuya mayoría vi-



Kiki Kogelnik, *Scissor Head*, 1977,
cerámica esmaltada.

Arnold Schönberg, *Lágrimas*, *ca.* 1910, óleo.

ve en una poderosa ficción real: en el fantasma de una esfera íntima que contiene un único habitante, ese individuo mismo. Esa quimera real sostiene todas las relaciones individualistas. Garantiza el caso particular de cada individuo en una burbuja tupida de redes. «Eres autocontagioso, no lo olvides. No dejes que prevalezca tu "tú"» (Henri Michaux).

Capítulo 9
Seres humanos en el círculo mágico
Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad

Tiene que vivir a su modo ahora
en su círculo mágico.
¡Ah, qué grande el cambio!
Johann Wolfgang von Goethe, *Neue Liebe, neues Leben*

Quien desee descubrir alternativas a la existencia en autarquía estoica o en autoarresto individualista ante el espejo hará bien en acordarse de una época en la que toda reflexión sobre la *conditio humana* estaba impregnada de la evidencia de que entre los seres humanos, tanto en la proximidad familiar como en el mercado público, funciona un juego incesante de contagios afectivos. Mucho antes de que consiguieran imponerse los axiomas de la abstracción individualista, los filósofos-psicólogos de la temprana Modernidad habían dejado claro ya que el espacio interpersonal está saturado de energías que, concurriendo simbiótica, erótica y miméticamente, desmienten radicalmente la ilusión de la autonomía del sujeto. La ley fundamental de la intersubjetividad, tal como se concibió en la época premoderna, es la de la fascinación del ser humano por el ser humano. Si uno quisiera apropiarse del punto de vista de la tradición podría aventurarse a decir que los seres humanos siempre están poseídos por sus semejantes: por no hablar ya en principio de los ocupadores extrahumanos. Entre los seres humanos la fascinación es la regla, y el desencanto, la excepción. Como criaturas que desean e imitan, los seres humanos experimentan incesantemente que no sólo llevan en sí mismos un potencial aislado de anhelo del otro; sienten a la vez que de una manera inexcrutable y no trivial consiguen contagiar, a los objetos de su deseo, su propio anhelo con respecto a ellos; al mismo tiempo, como bajo una compulsión

infecciosa, los individuos imitan el anhelo del otro respecto a un tercero. En el lenguaje de la tradición figura esto como ley de la simpatía; ésta estipula que el amor no puede hacer otra cosa que despertar amor; del mismo modo, el odio genera su respuesta congénere; la rivalidad infecta a los interesados en el mismo objeto con la vibrante ambición del competidor. Cuando la filosofía de la época moderna temprana verbaliza tales efectos de resonancia e infección se sirve espontáneamente del léxico de tradiciones *magológicas*. Con la reflexión sobre causalidades afectivas de tipo mágico había comenzado ya en la Antigüedad el esclarecimiento de ese concierto interpersonal o interdemónico que desde los días de Platón se interpreta como obra del *eros*. Tras las huellas de Platón, los filósofos del siglo XV lanzaron un nuevo discurso erotológico cuyos ecos alcanzan hasta las manipulaciones psicológico-profundas del temprano siglo XIX y las populares pseudoideas psicoanalíticas de la actualidad.

Cuando Sócrates y Platón comenzaron a situar en la luz del habla la dinámica de la atracción del ser humano por el ser humano dejaron claro que el deseo del sujeto por otro sujeto hermoso no puede explicarse sólo por su propia conmoción privada y peculiar, sino que ha de ser entendido a la vez como función de un campo público de fuerzas. Cuando se enciende el deseo se manifiesta un previo vínculo latente del sujeto con el deseado. No hay, por tanto, propiedad privada del anhelo hacia el otro. En lo bello se manifiesta, para los psicólogos de la Antigüedad, lo común de lo que se abastecen tanto el deseante como el deseado. Colocado en su nivel correcto, sea lo que sea lo que los seres humanos quieran de los otros, siempre se trata en principio también de una respuesta a la atracción y complacencia provenientes del otro lado. Por eso, la magia intersubjetiva se funda en una de complementariedad, tal como Platón la transcribió clásicamente en el mito de las dos mitades humanas, que se añoran apasionadamente una a otra, del discurso de Aristófanes en el *Banquete*. Las fuerzas unitivas que actúan entre los amantes remiten, según Platón, a una añoranza de totalidad redonda, cuyas huellas remiten a su vez a la prehistoria de la Gran Pareja.

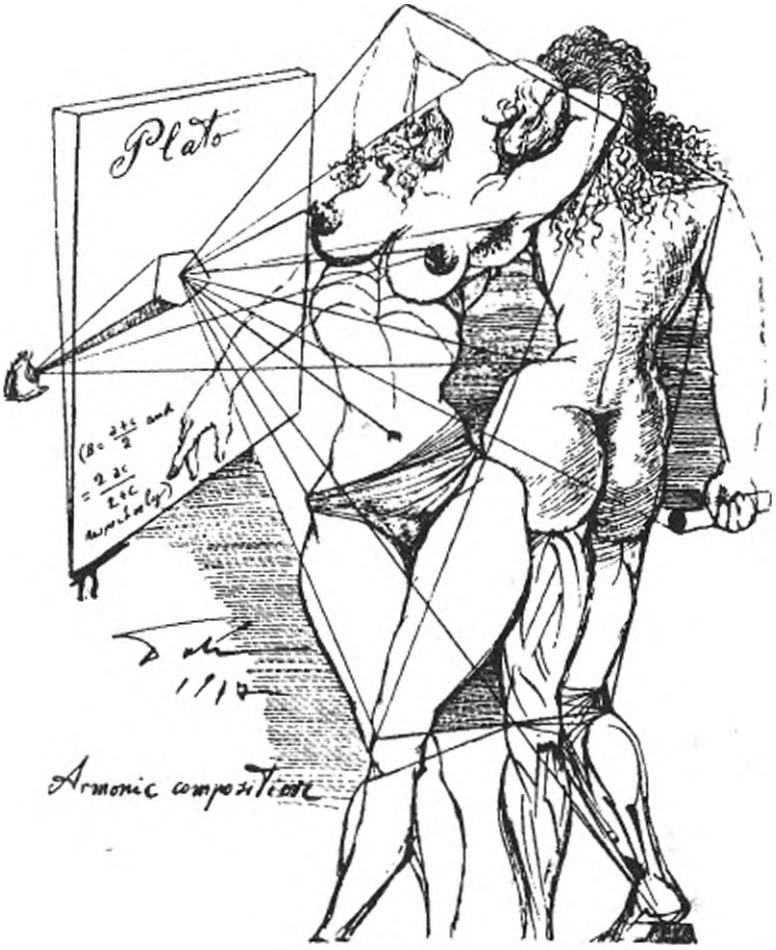
El hombre como microcosmos.
Esquema de los influjos. *Livres des Portraits et Figures du Corps humain*, 1572, Jacques Kerver (ed.).

Como todas las totalidades míticas, también el ser humano prototípico, redondo y autárquico, está sujeto a los tres actos dramáticos de la completud originaria, la catástrofe de la separación y el restablecimiento. La novela arcaica amorosa obedece en esto a la ley formal de la narrativa mítica, que es también la de la dialéctica. Narrar significa para ella: querer subsanar la pena de amor constitutiva. El máximo efecto de la magia de atracción reposa, naturalmente, entre el segundo y el tercer acto del drama, cuando lo separado en el segundo comienza a estar preparado para la reunificación. Cuando las partes separadas se han reencontrado se forma súbitamente el círculo mágico interpersonal que encierra en sí, como en una cámara invisible de aislamiento, a los dos nuevamente inseparables. Según la sabia indicación platónica, en él tendría que perecer la pa-

reja radicalmente simbiótica si, debido a su genitalidad distendida, no poseyeran sus dos componentes un medio de desligarse de la relación totalitaria y de volver a separarse transitoriamente. Según Platón, la sexualidad genital fue un regalo posterior de los dioses compasivos, que no podían contemplar cómo la pareja de mitades humanas reunidas, superada por el pánico ciegamente bienaventurado del abrazo reunificador, olvidaba su autoconservación y se encaminaba a la muerte. Desde el punto de vista del mito platónico de las mitades separadas del hombre primitivo, la sexualidad aparece como una válvula, instalada posteriormente, para regular la presión simbiótica; se trata de una erótica secundaria cuya tarea consiste en desviar la fuerza de absorción totalitaria de la erótica primaria. El segundo *eros*, el determinado por el instinto, el distendible, descongestiona el primero, el irrealizable, el que nunca puede satisfacerse plenamente, para el que sólo vale una cosa: desvanecerse en la brillantez. Al unirse sexualmente los amantes consiguen distraerse de un modo peculiar de aquello que propiamente desean uno de otro. Sobre qué sea eso que propiamente desean no fue fácil para la erotología del siglo XIX y XX ponerse de acuerdo con las teorías del amor de la tradición metafísica. Según las enseñanzas desbastadas del psicoanálisis más reciente, en la base de toda erótica primaria hay una añoranza de la completud poco mundana que supone el estado fetal y la situación de protección de que goza el recién nacido; en el lenguaje de Béla Grunberger: una añoranza del modo de ser de la mónada[78] narcisista y de la «autonomía» prenatal. Pero si se sigue el comentario de Marsilio Ficino al *Banquete* de Platón, el primer *eros* no es otra cosa que el deseo de recuperación de la bienaventuranza que consiste en la posesión de Dios *(beatitudo quae in possessione ipsius [Dei] consistit)*. Dado que el primer *eros* se funda en el recuerdo y en la vuelta a casa –a diferencia del segundo, cuya naturaleza es la curiosidad y el desasimiento–, Ficino, siguiendo en ello a Platón, tiene que presuponer una presencia primordial perdida del alma ante Dios. Sin la experiencia indeleble de la luna de miel trascendente con el absoluto, el amante no podría llevar en sí mismo ninguna imagen-tipo del estado al que se dirige su deseo. Por eso, a pesar de la radical diferencia en sus concepciones del

punto de partida sustancial del drama amoroso, el platonismo y el psicoanálisis coinciden en la determinación de su forma: ambos enseñan que la fuente del *eros* primario, preobjetivo y sobreobjetivo, está en un pasado-de-dúplice-unicidad oscurecido, pero jamás olvidado del todo y siempre inflamante.

Como hemos insinuado antes en una nota, la primera psicología profunda de la época moderna surgió en la segunda mitad del siglo XV a impulsos del neoplatonismo florentino. El criterio de existencia del pensamiento psicológico-profundo puede considerarse satisfecho cuando los procesos anímicos se dividen en un anverso vivido y en un reverso no-vivido, de modo que con ayuda de esa distinción los sujetos aprendan a entenderse de un modo nuevo a sí mismos. Tales modelos describen lo vivido mediante procesos que, si es verdad que repercuten en lo vivido, no se reflejan sin embargo como tales en ello; no obstante, la vivencia misma cambia de tonalidad examinando su mecánica anímica, en parte por reorientación del interés y en parte por reacciones catárticas. Es precisamente este modo de pensar, que caracteriza a numerosas concepciones psicológicas modernas, desde la hipnosis hasta el *reframing*, el que se abre camino en la teoría de Marsilio Ficino sobre el amor animal. En ella, y no en sus a la larga estériles sobrevaloraciones del *eros* platónico, que él denomina socrático, se funda la originalidad de su contribución a una erotología moderna. Con su elogio del tipo de amor socrático, el autor difícilmente puede desprenderse de las convenciones del idealismo y de sus proyecciones al campo del amor divino medieval; por su censura del amor vulgar, sin embargo, Ficino –hijo del médico de cámara de los Medici– se convierte en un primer fenomenólogo de la fascinación intersubjetiva. Con la mirada de un psicoterapeuta *ante litteram* eleva la fascinación de los seres humanos por sus semejantes a un tema por derecho propio. Ficino observa que la mayoría de las veces los seres humanos hacen bien lo que hacen a menudo, pero no sucede así cuando se trata de asuntos amorosos, pues «todos nosotros amamos constantemente de algún modo, pero casi todos amamos mal *(tutti quasi amiamo male)*, y cuanto más amamos, tanto peor lo



Salvador Dalí,
Composición armónica, 1947, dibujo.

hacemos *(e quanto più amiamo, tanto peggio amiamo)*». No es sobrepasarse considerar el discurso séptimo de *De amore* como un documento fundacional de la psicología profunda moderna. Ya en él, como en sus versiones posteriores, la patología se convierte en ven-

tana del alma, a través de la que el filósofo puede contemplar en movimiento la maquinaria interior.

La psicopatología de Ficino describe el *amor vulgaris* entre individuos del mismo o diferente sexo como resultado de sutiles infecciones a través del ojo. Según una conocida enseñanza platónica, ver no sólo significa ser afectado por impresiones de objetos iluminados, sino dirigir activos rayos visuales a las cosas. El ojo mismo es solar en tanto alumbra las cosas con una luz *sui generis*. Los rayos visuales salen del ojo como proyectiles de una artillería cognitiva, y el mundo visualizado es el blanco. A la vez, según Ficino, el rayo que visualiza el mundo es un transporte de esencias materiales sutiles, enviadas por el que mira. Si por vía de ensayo se toman en serio estas ideas se comprende sin esfuerzo cómo llega Ficino a su concepción de las infecciones oculares. En el encuentro de miradas entre los seres humanos se condensa el espacio entre sus ojos, convirtiéndose en un campo cargado de irradiaciones y en escenario de un microdrama de energías; entre mirada y contramirada tienen que producirse interpenetraciones en las que la mayor fuerza esté del lado de la mirada que, en forma de vapores sutilísimos, inyecta sus contenidos, sobre todo sus espíritus vitales, en el ojo del otro. Así, el espacio intersubjetivo aparece como un campo de batalla de espíritus vitales que actúan sobre otros a través de los ojos, pero también a través de otras irradiaciones corporales. Ficino observa al respecto:

> Aristóteles escribe que cuando las mujeres se miran al espejo durante su período de menstruación lo manchan a menudo con gotas de sangre. En mi opinión esto sucede porque el espíritu de vida, que es vapor de sangre, consiste, por decirlo así, en sangre sutilísima que en ninguna otra ocasión se hace visible sino cuando se condensa en la superficie del espejo [...].
>
> ¿Es, pues, extraño que, cuando el ojo abierto y dirigido fijamente, con atención, a alguien, expide sus rayos a los ojos de éste, haga fluir el vapor sanguíneo con ellos, que son el vehículo de los espíritus vitales?... Desde allí la flecha envenenada penetra en los ojos y, dado que proviene del corazón del que la arroja, penetra también en el corazón del que ha acertado el blanco, es decir, en el ámbito que le es propio y natural [...]. De aquí surge una doble fascinación *(duplex fascinatio)*. La vista de un anciano malo-

liente o de una mujer menstruante embruja a un muchacho, mientras que la vista de un adolescente fascina a un hombre mayor. Pero, dado que el jugo del anciano es más frío y pesado, apenas roza en el muchacho la superficie del corazón, y, dado que penetra con mayor dificultad, influye en el corazón, si no es demasiado blando a causa de la edad infantil, sólo en escasa medida, y por eso la fascinación no es duradera. Es, por el contrario, muy seria en el caso de que sea la persona más joven la que hiere el corazón de la de mayor edad.

A pesar de la extravagancia de sus conceptos fisiológicos, hace ya tiempo sin defensor alguno, este discurso pertenece estructural e inequívocamente al campo de las teorías psicológico-profundas modernas, ya que a través de él se describe e interpreta el amor experimentado como efecto de un proceso psico-fisiológico no experimentable. A la vez, en el modelo de Ficino está presente una idea latente del inconsciente: pertenece a la esencia del amor animal, tal como lo entiende la nueva academia, ser efecto de procesos fascinógenos que los sujetos sólo pueden experimentar en sus resultados, no en su mecanismo fisiológico. En tanto que el discurso de Ficino, más allá del amor vulgar, despeja el anverso psicomecánico de las pasiones eróticas experimentadas, estimula, al estilo de la ilustración psicodinámica moderna, a los sujetos afectados por ellas a sacar del examen del funcionamiento maquinal de los componentes de su aparato psíquico consecuencias prácticas para la curación de impulsos patológicos. El enamorado vulgar o natural estaría al corriente desde ahora del fundamento mecánico de su exaltado deseo de unión con el otro. Ya sabe ahora que padece las consecuencias psíquicas adyacentes de una infección por sangre extraña, transmitida ocularmente: está, pues, pertrechado con saber ilustrativo para tomar distancia de su pasión, reflexivamente. Es la sangre del otro, asimilada inadvertidamente, animada por espíritus vitales extraños, la que mueve a los amantes a querer despachar su semen enfrente o a sentir ansias de dar cabida en sí a la expelencia del otro. Quien ha comprendido que el frenesí del deseo de contacto y unión es sólo un efecto de transfusiones inconscientes ya ha dado el primer paso hacia el desencanto y curación propios. Este paso re-

sulta imposible mientras al infeliz le domine la sugestión de considerar su miseria como algo que, sin embargo, acabará en placer; sólo después de que una conveniente cantidad de penas le haya dispuesto a la conversión puede preocuparse de buscar introducción filosófica para aprender un tipo de amor que prometa mayor felicidad. Cuando el desencanto o desfascinación sucede, se libera de la coacción a actuar que le produce el deseo de unión. Cuando no, el sujeto corre el peligro de repetir el destino de Artemisa, a cuyo triste exceso alude, aleccionador, Ficino:

> Que los amantes sientan realmente el deseo de dar cabida en sí completamente a la persona querida, lo demuestra Artemisa, la esposa de Mausolo, que amaba tan sobremanera a su esposo que (tras su muerte) convirtió en polvo su cadáver, echó éste en agua y se lo bebió *(ebibisse)* (*De amore*, pág. 335).

Como muestra este ejemplo de beber-al-cónyuge –que, por lo demás, significaba la continuación del exceso incestuoso por otros medios, ya que de acuerdo con la tradición Mausolo y Artemisa eran hermanos–, la singularidad de la teoría de Ficino sobre el amor vulgar consiste en que no explica en absoluto el deseo de unión entre los amantes por un impulso instintivo peculiar hacia el objeto genital, sino que lo representa en el escenario de la relación de sexos como un desplazamiento, destinado al fracaso, del *eros* simbiótico primario; quinientos años antes de Freud, Lacan y Kohut, éste es un descubrimiento que espera ser redescubierto él mismo. Ciertamente, el amor genital como tal hubo de esperar mucho tiempo a ser justificado psicológicamente; el dúo sexualizado estuvo aún durante siglos a la sombra de la díada mágica. Sólo desde que la restauración de la ética judía se hizo valer frente al predominio de la filosofía griega en el hogar teórico contemporáneo pudo la erótica dual consolidarse como magnitud de derecho propio. No es de excluir que un día se considere retrospectivamente este suceso como el acontecimiento fundamental en el proceso científico-espiritual del siglo XX. Como es sabido, la ética del psicoanálisis hunde sus raíces en la concepción judía de la ley: no postula fusiones, sino que abo-

ga incansablemente por separaciones constructivas; su foco no es la fusión íntima, sino la discreción del sujeto respecto del otro. La ley misma tiene ante todo el sentido de hacer valer la distancia entre Dios y el hombre hasta en los detalles de la vida diaria. El límite de la ética dual judía, renovada filosóficamente, se muestra, ciertamente, allí donde se inclina a minusvalorar el derecho y demanda de intimidad del infante: lo que ya era una debilidad en Freud, la renuencia a pensar la figura de la madre, sigue siéndolo en Emmanuel Lévinas, quien orienta su teoría de la relación fuerte entre el ser humano y su prójimo de modo excesivamente privilegiado a la relación-padre-hijo[9].

En la perspectiva neogriega de Ficino queda claro, de todos modos, que la fascinación sexualizada no puede llevar a nada más que al desengaño y al agotamiento. Su análisis de la fascinación intersubjetiva hace del amor sensible un caso de añoranza, dirigida equivocadamente, del estado originario microesférico, integrado bipolarmente. En consecuencia, para él, el único método que promete éxito para curarse del amor vulgar consiste en decantarse por el modo socrático de amor; sólo quien ama al estilo de los filósofos podría escribir la dirección correcta en la carta de amor de la existencia. Si todos los objetos de amor meramente humanos son potencialmente tormentosos y decepcionantes, el superobjeto divino garantiza a sus adoradores la iluminación de una amabilidad que no decepciona. Aquí Ficino permanece ligado a una postura fundamental de la Edad Media; por boca suya habla aún la repulsión teológica ante la idea de que, para satisfacer las necesidades superiores del alma, haya que recurrir a meros seres humanos. Ficino repite como filósofo el voto de los monjes de no dejarse complementar por nadie más que por Dios mismo. El lema de la primera erotología de la era moderna hubieran podido ser estas palabras de Kafka: «Vine al mundo con una bella herida; ése fue mi único ajuar». De todos modos, cuando en el otoño tardío de la Edad Media apareció un discurso filosófico sobre el deseo, cargado ya de modernidad, su preocupación fue la de no tapar la bella herida con vendajes apresurados.

Más de un siglo después de Ficino, Giordano Bruno ensambló la

magia temprano-moderna de la intersubjetividad en una doctrina general de las ligazones discretas y recíprocas de las cosas. En sus escritos mágicos, sólo muy recientemente traducidos al alemán[10], sobre todo en el tratado *De vinculis in genere*, Bruno desarrolla, en un tono casi cosmoerótico, una teoría de los efectos recíprocos o correspondencias entre polos de energía. En ella el concepto de *vinculum* desempeña el papel clave; sobre él se fundamenta una ontología de atracciones múltiples y discretas. De acuerdo con ella, ser no significa para cada cosa sino pertenecer a un juego de múltiples vinculaciones, incesantemente cambiantes, con algo correspondiente.

El vínculo consiste, pues, no sólo en una cierta correspondencia de los miembros entre ellos, sino también en una cierta disposición correspondiente del encantador con el encantado, por expresarme así [...]. El vínculo no encanta el alma si no es capaz de sujetar y vincular. No sujeta el alma si no la alcanza. No la alcanza si ella no puede ser encantada por algo. En general, el vínculo alcanza el alma por el conocimiento, la sujeta por el afecto, la atrae por el gozo [...] (págs. 170-171).

[...] El vínculo no es el mismo en cada vinculante, ni igual en cada vinculado (pág. 172).

[...] Se vincula al máximo cuando el vínculo transporta algo del vinculante o cuando el vinculante domina a otro mediante algo de él mismo. Por eso bastan las uñas y cabellos del vivo para conseguir dominio sobre el cuerpo entero [...] (pág. 174).

[...] Con un vínculo cada vez diferente besamos a los niños, al padre, a la hermana, a la esposa, a la amiga, a la prostituta y al amigo (pág. 176).

[...] No se vincula nada si no ha sido preparado de modo muy apropiado [...] (pág. 172).

[...] El vínculo no actúa del mismo modo desde todo y sobre todo, tampoco siempre, sino en la disposición correspondiente sobre lo dispuesto correspondientemente (pág. 174).

[...] A través de todos los sentidos el vinculado sale al encuentro del vinculante, y hasta un punto tal, cuando la vinculación se ha dado plenamente, que quiere trasladarse enteramente a él, o que desea entrar en él, si se trata del vínculo del deseo concupiscente (pág. 200).

[...] No es posible vincular con uno mismo a alguien al que el vinculante no esté él mismo obligado [...] La amiga [...] no es vinculada de hecho *(actu)* por un amigo si el amigo no está también vinculado de hecho a la amiga (pág. 211).

Las sugerencias anteriores de la magia florentina de la intersubjetividad se han convertido en Bruno en una ontología general de la atracción, que incluye la psicología de la acción recíproca en un amplio sistema de magia natural. Para los pensadores de la era moderna temprana, magia es la cifra para el arte de pensar las cosas y los seres vivos, rodeados y penetrados de y por acciones recíprocas específicas; a todos los niveles del ser, vale para todas las cosas la preeminencia de sus relaciones –dicho magológicamente: de su fuerza de vinculación y de su vinculabilidad– sobre su ser-para-sí. Por eso, para Bruno, los seres humanos más abúlicos e insensibles, los cerrados idiotamente, son los menos vinculables, mientras que los individuos más ingeniosos y chispeantes comparten, agitados, todo un concierto mundano de vinculaciones y se convierten ellos mismos en operadores o rematadores de múltiples influjos creadores. La época moderna temprana se entiende con expresiones de magia cuando habla del ser humano que toma como asunto suyo producir cosas tenidas hasta entonces por imposibles. Lo que el siglo XVI, la gran época de consolidación y crecimiento de los europeos, llama mago es el hombre abierto al mundo, polivalente, de curiosidad y sensibilidad enciclopédicas, que se ejercita para cooperar atenta e ingeniosamente con las acciones y efectos recíprocos discretos entre las cosas en un universo altamente comunicativo. El mago, como prototipo común del filósofo, del artista, del médico, del ingeniero y del informático, no es otra cosa que el operador-medianero en el mundo de las correspondencias, de los influjos y de las atracciones. Es el agente y metapsicólogo del alma del mundo, por cuya extensión universal se produce «un entrecruce de todo con todo» (pág. 149). Bruno, el sacerdote dominico que se salió de la Orden, con los imperativos de ésta abandonó también la capucha del recuerdo monástico de lo Uno siempre igual a sí mismo; al liberarse de la succión mística de la luz se emancipó como pensador

de la diversidad de la materia divina, desarrollada en complicidades versátiles, y de sus huellas en la conciencia. Como un Colón de un Atlántico de relaciones descubrió una nueva costa también para la añoranza de patria del alma: un nuevo litoral que, como el legendario americano, representa un allende-aquende en un mundo sin fronteras"[1].

Junto al *corpus* de los escritos magológicos de Bruno es, sobre todo, en la obra de William Shakespeare donde culminan las ideas de influjo y correspondencia de la filosofía de la edad moderna temprana. Como ha mostrado René Girard en su estudio sobre las piezas dramáticas de Shakespeare, las obras del maestro de Stratford-on-Avon constituyen una suma de ensayos sobre la inflamabilidad de los seres humanos por los «fuegos de la envidia»[2]. Sus mundos de relación reflejan conjuntos sociales en los que los individuos se infectan incesantemente unos a otros con sus deseos de poder y de placer. Los actores de Shakespeare operan como baterías psíquicas que se cargan por conexión a una red de tensiones de rivalidad: su característica propia consiste sólo en su capacidad de infección por imágenes que orienten su deseo y en su capacidad de imitar la violencia, bajo cuyo influjo se van equiparando a sus duros contrincantes en escaladas caóticas. A través del psicocosmos en poniente de la obra tardía shakespeariana se desarrolla un análisis, creciente en horror, de la peste mimética que convierte a sus infectados en medios para la sugestión por la envidia y para las crecientes exigencias de imitación. En este sentido, no estarían del todo equivocados los sociólogos de la literatura que pretenden ver en el universo dramático de Shakespeare un reflejo de la naciente sociedad burguesa-imperialista de competencia.

Del análisis de la fascinación que realiza la primera psicología profunda europea se sigue un doble enunciado sobre la naturaleza de la intimidad bipolar: como amor vulgar, la atracción hacia el otro significa el efecto que produce una infección actual causada por espíritus vitales extraños; como amor sublime, la nostalgia del otro es la huella efectiva del recuerdo de la coexistencia con Dios. El presente aparece, así, como el tiempo de la posesión, y el pasado, como el tiempo del éxtasis. Si el sistema de atracción y vinculación ojo-san-

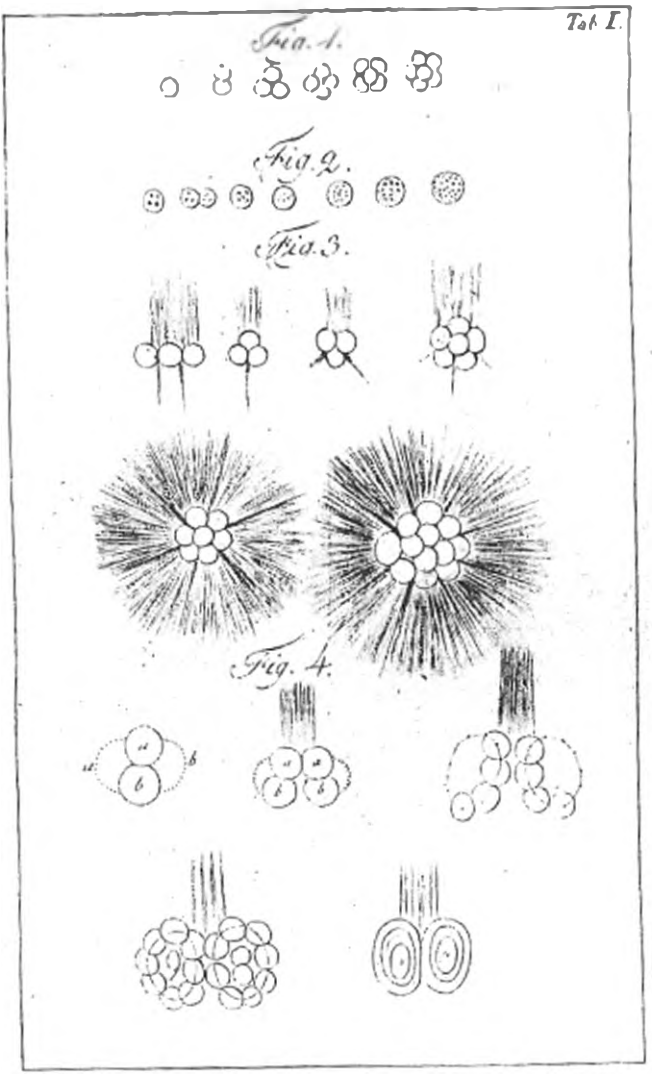
gre-corazón es el órgano del impulso vulgar a la unificación, la memoria es el órgano del deseo de unificación con el sujeto-objeto sublime. Con ello, bajo el estímulo renovado de Platón, en el centro de la replanteada pregunta por la esencia de la intimidad aparece la pregunta, más profunda, por la posibilidad del recuerdo. La analítica neoplatónica depara los medios para no seguir entendiendo la intimidad sólo como cercanía espacial: ni como la existente entre corazones, ni como la existente entre rostros, ni como la existente entre cuerpos unidos genitalmente; en tanto que escenifica la proximidad actual como repetición de una cercanía pasada, la intimidad como recuerdo introduce en el juego de los cuerpos atractivos una profundidad temporal. Con ello se pone en camino un modo de pensar en conceptos de transferencia. El agente de la repetición es una fosforescencia prototípica de un estado anterior que se produce en la actualidad. Intimidad es el tiempo redescubierto; platónicamente: el tiempo en Dios; psicoanalíticamente: la díplice-unicidad prehistórica del espacio-madre-hijo. Por los caminos trazados por la teoría platónica de la *anámnesis* la psicología profunda moderna ha puesto al descubierto la historicidad esencial de lo anímico. Ella muestra cómo en ciertas pasiones, que los pensadores del Renacimiento llamaron heroicas, el magnetismo de una antigüedad prenatal irradia en el presente psíquico.

La segunda gran formación de la psicología profunda europea –el complejo compuesto de magnetismo animal, hipnotismo y sonambulismo artificial–, que se desarrolló sobre todo en Alemania y Francia entre 1780 y 1850[4] hasta llegar a constituir un variado universo terapéutico-literario, está ligada por medio de numerosos lazos de tradición con las doctrinas de la psico-cosmo-erotología temprano-moderna. Esto es válido, sobre todo, para las concepciones magnetosóficas transmitidas en continuidad casi ininterrumpida –aunque crecientemente impugnada– desde los magos del Renacimiento, Paracelso, Gilbert y Van Helmont, pasando por Jacob Böhme y Athanasius Kircher (*Magnes sive de arte magnetica*, Roma 1641), hasta Newton y, finalmente, hasta Franz Anton Mesmer (1734-1815), el auténtico impulsor de la medicina romántico-magnetopá-

tica. Es verdad que en Mesmer y su escuela francesa el momento platónico-anamnésico quedó en el trasfondo para mayor relieve de una teoría de acciones recíprocas presentes entre radiaciones corporales planetarias y animales. No obstante, el impulso de Mesmer habría de llevar a que la comprensión de la intimidad mágico-interpersonal en la psicología romántica pudiera abrirse a una comprensión completamente nueva de la psique como recuerdo de las protorelaciones subjetivas. Como más tarde en Freud, en Mesmer el cientificismo se ha convertido en un pretexto productivo de arreglos innovadores en el espacio íntimo dramático-intersubjetivo. El planteamiento filosófico de la enfermedad de Mesmer, que ya estaba claro en sus rasgos esenciales desde su tesis doctoral físico-médica vienesa, *Sobre el influjo de los planetas*, de 1766, se apoyaba en representaciones cosmológicas de una fuerza de atracción interestelar y de un fluido universal, que al modo de las radiaciones magnéticas se transmite a todos los cuerpos, tanto minerales como animales, en el camino de su autodespliegue. No es de excluir que Mesmer desarrollara su doctrina estimulado por el médico y filósofo naturalista inglés Richard Mead (1673-1754), el médico de cabecera de Newton. Para Mesmer no hay todavía una psicología separada de la cosmología y de la física general. Su comprensión de lo íntimo apenas contiene referencias a momentos psicológico-individuales. Los individuos son para él tan sólo imanes animales, que como todos los demás cuerpos son movidos por flujos y reflujos en un concierto fluidal*. Si se transfieren esas máximas filosófico-naturales a la esfera erótica personal se consiguen directamente aquellas afinidades electivas, psicoquímicas o magnéticas, que Goethe integró en la estructura ensayística de su audaz novela. La importancia de Mesmer para las espectaculares innovaciones, acogidas con mucha suspicacia, de la psicoterapéutica romántica radica sobre todo en que su planteamiento magnetopático, fácilmente imitable, de la praxis desató un oleaje de ensayos subsiguientes, en los que podían experimentarse innovadoras estructuras de en-

* Valga esta expresión para referirse no a algo fluido o fluxible, sin más, sino al fluido mismo, del que habla el libro. *(N. del T.)*

cuentros de proximidad entre médico y paciente, artista y público y, finalmente, también, entre dirigente y masa. Así como los movimientos alternativos del siglo XX recibieron la impronta del psicoanálisis salvaje, la época romántica, desde 1780 hasta mediados del siglo XIX, fue una época de magnetismo salvaje: y sólo el hecho de que el planteamiento magnetopático, el seriamente ejercitado, de las artes prácticas curativas no supiera hacerse distinguir con suficiente claridad ante la opinión pública de sus formas salvajes, y no en último término a causa de su infiltración por el espiritismo, condujo a su catástrofe histórico-científica. Los tratamientos de Mesmer impulsaron una nueva reflexión sobre constelaciones íntimas insitadas, tanto en las praxis médicas como en la discusión y experimentación públicas. Su idea de que todos los cuerpos se encuentran unos a otros como portadores magnéticos de fuerza en un éter de gravitación animal dio oportunidad a innumerables individuos de su época a exponerse a experimentos polifacéticos con experiencias no burguesas de atracción y proximidad, en cuyo transcurso se llegó al trascendental descubrimiento del llamado *rapport* magnético, que en la terminología de hoy podría, con la mayor celeridad, transcribirse como una relación de transferencia entre analista y analizado a niveles arcaicos de regresión. Mesmer, que hasta el final se entendió a sí mismo como médico-físico, no como psicólogo, expuso los principios de su método curativo en una serie de máximas elementales en una logia secreta parisina, fundada por él, en el año 1784, ante un grupo de discípulos escogidos entre los que se encontraban celebridades, que ya lo eran o lo serían más tarde, como los hermanos Puységur, el general Lafayette, el abogado Bergasse, George Washington y el banquero Kornmann. Una edición clandestina del año 1785, reproducida múltiples veces, dio a conocer a un gran público –frente a las protestas del autor– los elementos básicos de las conferencias de Mesmer. La comparación de esos *Aphorismes de M. Mesmer, dictés à l'assemblée de ses Eleves*... con la posterior presentación completa de su obra, autorizada por él y llevada a cabo por el médico berlinés Karl Christian Wolfart, *Mesmerismus o el sistema de las acciones recíprocas*, Berlín 1814, testimonia en lo esencial la autenticidad de los dictados parisinos. En



Dibujos a mano de Mesmer para explicar el «sistema de las acciones recíprocas», tomados del libro del mismo título de Karl Christian Wolfart.

esta colección temprana de 344 máximas sobre el magnetismo animal se dice, entre otras cosas:

§79. Hay una ley firme de la naturaleza que consiste en que existe un influjo recíproco entre todos los cuerpos en general, que actúa también, en consecuencia, sobre todas las partes de que se componen y sobre sus propiedades.

§80. Este influjo recíproco y las relaciones de todos los cuerpos existentes juntos forman lo que se llama magnetismo.

§141. El estado de sueño del ser humano consiste en que la cantidad del movimiento perdido durante la vigilia es restituida por las propiedades de los flujos generales en los que se encuentra el ser humano.

§160. El ser humano se encuentra incesantemente en medio de flujos generales y especiales y es traspasado por ellos.

§161. De y en las partes sobresalientes o extremidades salen y entran flujos [...]

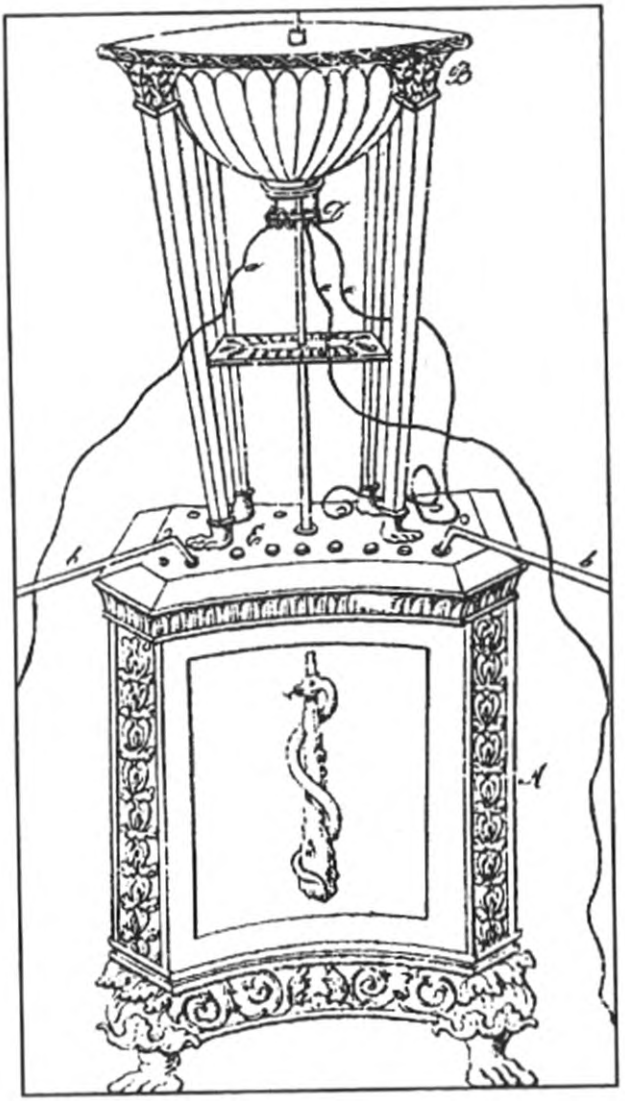
§184. Es demostrable, y para ello hay fuertes argumentos *a priori*, que estamos dotados también de un sentido interno que nos pone en conexión con el todo del universo [...]

§238. No es indiferente qué posición respectiva tengan dos seres que actúan uno sobre otro. Dos seres se producen el mayor influjo mutuo cuando están colocados de modo que sus partes semejantes estén lo más exactamente posible enfrente. En consecuencia, para que dos seres humanos se influyan uno a otro al máximo tienen que colocarse rostro contra rostro. En esa posición pueden verse como si constituyeran sólo un todo. De ello se sigue que para mantener la armonía del todo hay que rozar el lado derecho con el brazo izquierdo, y así recíprocamente [...]

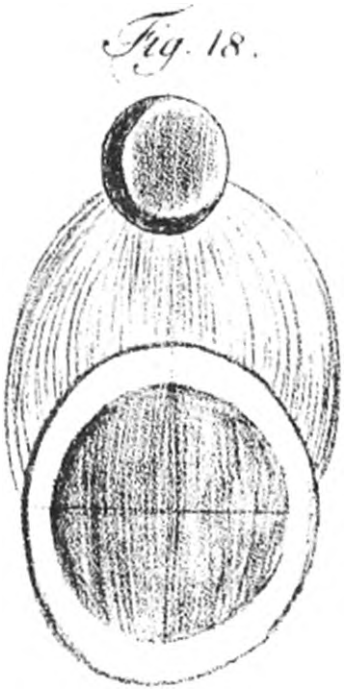
§309. Sólo hay una enfermedad y un medio curativo; la salud consiste en la plena armonía de todos nuestros órganos y sus funciones. La enfermedad no es más que la perturbación de esa armonía. La curación consiste, pues, en que se restaure la armonía rota.

§333. Ninguna enfermedad puede curarse sin crisis; la crisis es el intento de la naturaleza de, por medio de un acrecentamiento de la tensión, del tono y del movimiento, disipar los obstáculos que estorban la circulación.

§334. Si la naturaleza no es suficiente para producir crisis se le ayuda por el magnetismo[84].



Cubeta magnética de Wolfart.



Dibujo a mano de Mesmer:
Representación de la formación del flujo y reflujo.

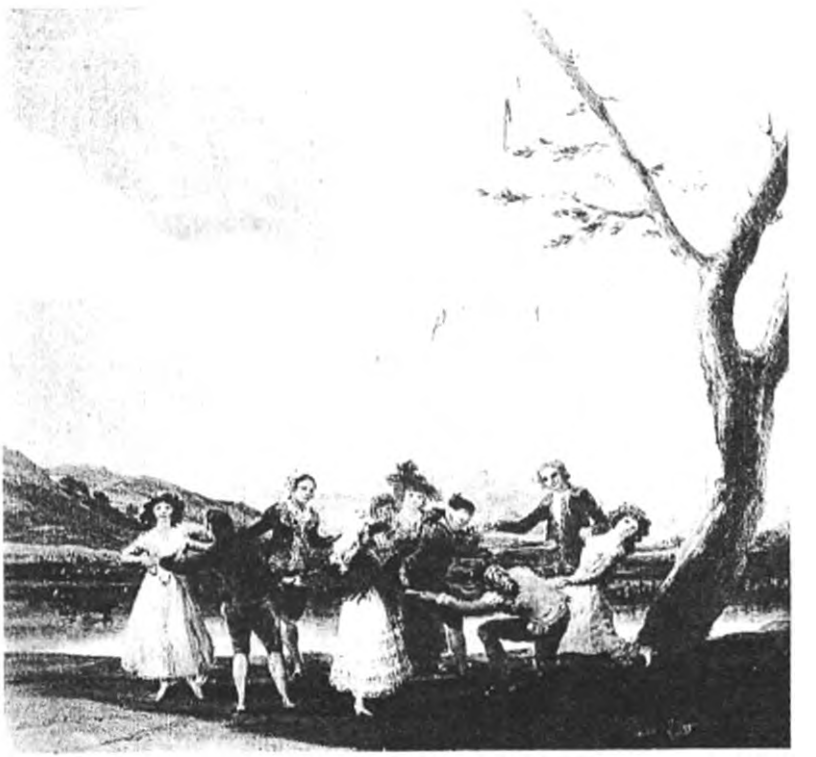
A causa de su carácter elemental y sugestivo, las doctrinas de Mesmer fueron fáciles de apropiar tanto por entusiastas como por experimentadores escépticos y curiosos, y de comprobar y modificar en aplicaciones de diversos tipos. Del efecto epidémico de los estímulos mesmerianos puede ofrecer una somera idea la obra de setecientas páginas de F. A. Murhard, *Ensayo de una bibliografía histórico-cronológica del magnetismo* (Kassel 1797). Apenas veinticinco años tras la aparición de Mesmer en la Viena de los años setenta, sus propuestas se habían extendido hasta formar una subcultura turbulenta y compleja. En la época de la medicina romántica esa subcultura se convirtió en una gran potencia literaria y clínica. La historia del

Ebenezer Sibly, *Mesmerismo: El «operator» produce un trance hipnótico*, 1794, calcografía.

espíritu conoce pocos casos en los que a una difusión tan imponente de un pensamiento siguiera un olvido tan amplio. Pero de éste no es sólo culpable el descrédito científico del magnetismo terapéutico a causa de los imitadores teatrales y poco serios a que

hemos aludido. Hay que suponer, además, que el impulso a experimentar con deslimitaciones interpersonales, que proviene de los planteamientos de Mesmer, hubo de romperse ante la tendencia general psicohistórica del tardío siglo XIX y del XX a establecer contornos más nítidos en el sistema de delimitaciones del yo de la sociedad burguesa. Con el progreso de la sociedad de tráfico mercantil y de la abstracción individualista, así como en la tendencia a establecer un desnivel más pronunciado de poder entre médicos y profanos, se diluyó la primera gran oportunidad de un proceder magnetopático superador del yo. Sólo en torno a 1900, sobre todo bajo el efecto sinérgico de los escritos de Nietzsche y de las ideas reformistas de la Comuna, se produjo una segunda ola de concepciones de deslimitación interpersonal: de ella surgieron, entre otros, los psicoanalistas vieneses y zuriqueses, que, desde el principio, hubieron de pagar un alto tributo a las normas endurecidas de las reglas de distancia burguesas y cientificistas. Desde el punto de vista psicohistórico, el magnetismo animal aparece como una escuela primaria de la subversión dionisíaca de las formas burguesas de subjetividad, tal como la postularon artistas del siglo XX; el camino del ciudadano como magneto al ciudadano como animal divino era menos largo de lo que deseaba reconocer la historia de la cultura en boga. La tercera ola –el movimiento contracultural de los años sesenta de nuestro siglo, que supo enlazar con sus predecesores tanto románticos como vitalistas– se rompe ahora ante el individualismo endurecido del actual empuje telemático a la abstracción, así como frente al neo-aislacionismo esteticista de la propaganda posmoderna de un estilo de vida.

De los *arrangements* magnetopáticos de proximidad surgió en torno a 1800, en poquísimo tiempo, una plétora de descubrimientos psicológicos de gran alcance. Sobre todo el parágrafo 238, antes citado, que explica al *face à-face* magnetoscópico como una especie de comunión bioenergética, permite barruntar con qué explosivos métodos de proximidad habían comenzado a experimentar los médicos y sanadores románticos. Si Mesmer había creído aún que no producía otra cosa que un análogo fluidal del flujo y reflujo en un cuerpo humano, numerosos discípulos e imitadores suyos se convirtieron en



Goya, *La gallina ciega*, 1797.

auténticos psicólogos (aunque aquí el término psicología todavía no significa la disciplina universitaria moderna del mismo nombre, sino que ha de ser entendido, como ciencia o conocimiento general de la relación, la vivencia y la transformación). Armand-Marie Jacques de Chastenet, marqués de Puységur (1751-1825), que tras una época de aprendizaje con Mesmer en París abrió una espaciosa praxis propia en su residencia campestre de Buzancy, cerca de Soisson, se concentró progresivamente en un aspecto de las curas magnetopáticas dejado de lado por Mesmer, el llamado sueño crítico: una regresión profunda hipnotoide del paciente, ligada a la presencia del magnetizador, que desembocaba a menudo en estados de lucidez mental

con percepción sensible intensificada e intuición autodiagnóstica. Puységur llevaba a cabo sus tratamientos preferentemente bajo árboles magnetizados, a los que los pacientes estaban unidos por cuerdas: se trata de aquellos árboles mágicos de la tradición médica popular, cuyo significado para la historia del espíritu ha vuelto a recordarse recientemente. Para Puységur, el por él llamado sonambulismo artificial era el camino real a la curación magnetopática; creaba trances lúcidos para implantar su voluntad de curación del paciente en este mismo como un imperativo inconsciente. A la vez, admitía por parte de los pacientes una colaboración propia, no conocida en ninguna otra forma médica de relación, en tanto que de su introspección y de sus autoprescripciones en el trance magnético sacaba referencias decisivas sobre las causas de sus padecimientos, así como remedios oportunos. De Puységur provino la nueva interpretación del método magnético como transferencia de voluntad del magnetizador al magnetizado: una idea que causó impresión sobre todo a los pensadores del idealismo alemán.

De la puesta de relieve de la voluntad como auténtico *agens* de las terapias magnéticas, Immanuel Kant extrajo la conclusión de que tendría que ser posible también una autocuración por la voluntad: por el «mero propósito»[45]; con ello, casi cien años antes de Émile Coué (1857-1926), se convirtió en descubridor de la autosugestión. La filosofía de la naturaleza de Schelling ofrece una amplia racionalización del magnetismo animal; aunque con menor éxito cada vez, él mismo experimentó métodos magnetopáticos en personas de su entorno más próximo y tuvo relación durante toda su vida con un círculo de magnetizadores y simpatizantes del mesmerismo; entre éstos sobresalían su hermano menor, el consejero jefe médico Karl Eberhard von Schelling (1783-1854)[46], y el filósofo de la religión Karl August Eschenmayer (1786-1862)[47]. En sus escritos sobre antropología filosófica, Franz Xaver von Baader, el promotor y colega de los años de Munich de Schelling, se refirió detenidamente a los fenómenos del habla durante el sueño y de la lucidez magnética[48]; en sus reflexiones sobre una erótica religiosa desarrolló motivos del análisis temprano-moderno de la fascinación: «Sólo el amor,... no separa... el poseer del estar poseído o del dejarse poseer»[49]. También

Los olmos de Buzancy
bajo los que Puységur realizaba sus curas.

Fichte se dedicó en su obra tardía al estudio de las teorías magnetopáticas y asistió a tratamientos curativos del mesmeriano berlinés Wolfart, que ocupaba una de las primeras cátedras alemanas de magnetismo animal; el ministro prusiano Hardenberg, él mismo partidario de las ideas mesmerianas, igual que Wilhelm von Humboldt, se movilizó, no en último término bajo el influjo del médico real Johann Ferdinand Koreff, mediante la creación de cátedras en universidades alemanas, en favor del reconocimiento académico del magnetismo; después de Berlín (Wolfart) y Bonn (Nasse, Ennemoser), también las facultades de medicina de las universidades de Halle

La clave de los símbolos.
Bergasse, *La théorie du monde et des êtres organisés, suivant les principes de M.(esmer); gravée d'A.OE.*

(Kruckenberg), Giessen (Wilbrand) y Jena (Kieser) incorporaron cátedras de magnetismo animal. Hegel integró una extensa bibliografía mesmérica en su lección de antropología, que todavía hoy –sobre todo en sus sobreabundantes apostillas orales– puede leerse como una de las discusiones más complejas sobre los fenómenos, principios y éxitos de la psicología magnetopática[90]. Es precisamente el «Hegel oral» el que testimonia la cohesión indisoluble entre el idealismo alemán y la primera psicología profunda.

La alta valoración de Schopenhauer de la nueva disciplina provenía de la posibilidad de reclamar para su propia metafísica de la voluntad la interpretación puysegurista del agente magnetopático como voluntad.

> Dado además que en el magnetismo animal aparece la voluntad como cosa en sí, vemos que se desvanece en seguida el *principium individuationis* (espacio y tiempo) perteneciente al mero fenómeno: se rompen sus barreras, que delimitan a los individuos: entre magnetizador y sonámbulo el espacio no supone separación alguna, se da comunidad de pensamientos y de movimientos de voluntad...[91]

Por lo demás, la irradiación del mesmerismo no se limitó sólo a su escuela alemana, aunque fue en ella, sobre todo, donde, por su recepción filosófica y por su amalgama con la filosofía idealista, consiguió sus mayores honores académicos y literarios. También en la literatura francesa de la era posnapoleónica están universalmente presentes los motivos mesmerianos y puysegurísticos, que no sólo inspiran el catolicismo romántico de la época de la Restauración sino también algunos sistemas temprano-socialistas, a saber: los proyectos de Saint-Simon y Fourier, en los que las doctrinas de la atracción y gravitación de corte mesmeriano, así como planteamientos de una mecánica moral al estilo de la teoría compensatoria de Pierre-Hyazinth Azaïs, desempeñan un papel decisivo. Huelga exponer aquí con mayor detenimiento cómo todos esos motivos confluyeron en el proyecto narrativo más importante del siglo XIX: la *Comédie humaine* de Balzac es un teatro universal de las fuerzas de gravitación tanto morales como físicas[92].

Con el desvío de Puységur se dio el paso de la física a la psicodinámica y de la energización a la intimización de la relación médico-paciente. Desde él quedaba abierto el campo de la investigación bipolar-interpersonal de la intimidad; estaba libre el camino a una nueva interpretación de la psique como memoria escenificadora de relaciones anteriores y como fuente de reproducción de situaciones existenciales pasadas. Desde entonces el alma podía ser entendida como campo de resonancias interpersonales, a pesar de que numerosos psicólogos hasta hoy se han quedado rezagados detrás de las posibilidades que había abierto el experimento magnetopático y su racionalización escénica. Por lo demás, Mesmer mismo se opuso a esa transformación de su física profunda en psicología profunda, en primera línea seguramente porque la concepción ahistórica de sus doctrinas del flujo no dejaba espacio para la introducción del tiempo en los cuerpos. Su axioma fisicalista, según el cual todos los cuerpos sólidos nadan en corrientes de materia sutil, quedó remitido exclusivamente a procesos actuales y excluyó la idea de recuerdos que actúen en el acontecer corporal y relacional.

El instante fructífero en la penetración de la empiria magnetopática, propagada inconmensurablemente en un corto espacio de tiempo, cuyos éxitos curativos, si es cierto que se interpretaron críticamente, apenas se pusieron en cuestión, se produjo por el encuentro del magnetismo animal con la filosofía de la naturaleza temprano-romántica. Por lo que sabemos, no hay prueba alguna de un intercambio personal de ideas entre Mesmer y Schelling. Pero en numerosos discípulos comunes, ya en el primer decenio del siglo XIX, se produjeron cruces entre ambas corrientes de pensamiento de los que surgió la forma originaria de la psicología genética moderna, el psicoanálisis de Jena, Weimar y Berlín, por decirlo así. Donde se rozaron la física fluidal, casi panteísta, de Mesmer y las ideas de Schelling sobre la temporalización de la naturaleza, allí surgió la chispa crítica que habría de prender una teoría evolutiva de lo anímico y una ciencia de la antigüedad de la vida íntima de relación.

La nueva alianza entre el experimento magnetopático de proximidad y la filosofía evolutiva de la naturaleza alcanzó su punto álgi-

do en el ensayo de Friedrich Hufeland *Sobre la simpatía*, aparecido en Weimar en 1811. El médico de la corte del ducado de Sachsen-Weimar, Hufeland (1774-1839), hermano menor del conocido médico y autor Christoph Wilhelm Hufeland, cuyo libro *Macrobiótica o el arte de prolongar la vida humana* (Jena 1796) está en la base de las modernas ciencias de la dieta, bajo la impresión de la teoría de la naturaleza como ascenso de la materia a la conciencia de Schelling, se había hecho partidario de una concepción del mundo que concebía el todo de la naturaleza bajo el concepto de organismo. Confluían aquí concepciones fluidales anteriores que con el nuevo pensar del organismo podían combinarse sin esfuerzo. Con el concepto modernizado de simpatía, Hufeland articula la idea de formas inferiores y anteriores de evolución de lo orgánico –sobre todo de la «esfera» vegetativa o vegetal– que se distinguen por una capacidad predominante de pasividad frente a influjos externos. Ya los animales se distinguen del mundo de las plantas por movilidad propia y por individualización superior. La serie evolutiva que va de los minerales a las plantas, a los animales inferiores, a los animales superiores y al hombre, significa para él un ascenso de lo orgánico, de una pasividad preponderante a una actividad preponderante: la última se manifiesta en su forma superior en los seres humanos geniales, que han llegado a conseguir la unidad de autodeterminación ética más libre y de coproductividad técnico-inventora con la naturaleza. En el caso de individualización elevada y de identidad activada del organismo, decrece hasta lo imperceptible el momento pasivo-simpatético de ser: por eso el hombre, como el ser más espontáneo en la serie de las criaturas naturales, es a la vez el más independiente y el más abierto ante la llamada de la libertad. No obstante, incluso el hombre, en tanto producto evolutivo con índice de espontaneidad más alto, es susceptible de ser afectado por influjos simpatéticos del lado de otros seres vivos, especialmente en el estado de introversión vegetativa, en el sueño y en las situaciones crepusculares de la autoconciencia, pero sobre todo en casos de desorganización patológica de las capacidades identificatorias. En tales situaciones y casos se relaja la voluntad propia, por lo demás ampliamente inmune frente a influjos, referente al sentido de la li-

Grandville, *Metamorfosis de un sueño*,
en *Un mundo distinto*, 1844.

bertad y de la actividad, y el individuo se abre a los sutiles efectos de las corrientes magnéticas. La manifestación más importante de la «capacidad del ser humano para entrar en una relación simpatética»[81] la descubre Friedrich Hufeland en los fenómenos provocados por la praxis magnetopática.

Pues en ninguna parte se manifiesta más claramente la relación que llamamos simpatía, o la dependencia de la vida individual de una esfera vital extraña, que en el magnetismo animal, por el que el sujeto magnetizado, sacrificando su propia individualidad, sin que ello suponga la pérdida de su existencia, y penetrando en la esfera vital del magnetizador, se somete al dominio de éste hasta el punto de que parece como si le perteneciera como parte suya y formara con él uno y el mismo organismo» (*Sobre la simpatía*, págs. 107-108).

Se reconoce inmediatamente cómo en el discurso de Hufeland aparece un *fascinosum*: la simpatía, junto con un escándalo: el sacrificio de la autonomía. Caracteriza a las filosofías románticas del organismo arriesgarse a esas fuertes provocaciones para conseguir su objetivo superior: la mediatización del ser humano en amplias totalidades vitales. En el caso de Hufeland, en esta empresa se unen motivos médicos y rasgos del optimismo weimariano y berlinés de la totalidad. La totalidad en la que es invitado a penetrar el sujeto lábil aparece, por un lado, como el pacto magnetopático provechoso entre médico y paciente, tácitamente presente en declaraciones de confianza, y, por otro, como el globo macrocósmico sereno del que puede saberse rodeado el individuo, como Hombre-Dios a educar, sin tener que soportar menoscabos en su sentido de autonomía. Por un instante magníficamente precario el pensamiento filosófico-médico se eleva hasta convertirse en un balance perfecto entre autonomía y entrega. A pesar de tales recomendaciones edificantes, contemporáneos críticos se escandalizaron de la exigencia de entrega que hacía el magnetismo; esto sucedía ya en el período vienés de influjo de Mesmer, que estuvo rodeado de un halo de sospechas y celos, pero sobre todo con el movimiento magnetopático en el punto álgido de su éxito terapéutico y de su fama. El siglo XIX tardío, al que se ha caracterizado con razón como la época de las luchas estratégicas de la racionalidad y de la crítica desenmascaradora, hubo de impulsar tanto la coevolución de la expectativa de abuso y del ejercicio de desconfianza, que el optimismo curativo romántico, con su piadosa alegría por la provechosa accesibilidad de la psique a través de almas parejas, pasó irremisiblemente a la retaguardia

Anónimo, *Sala de crisis en la praxis parisina de Mesmer, ca.* 1780, calcografía.

frente al escepticismo neoburgués, que sospecha en todas partes, también entre los compañeros próximos, abuso, explotación y engaño. A esta fuerte resistencia de los contemporáneos, los primeros magnetizadores tenían que oponer no sólo su euforia de descubridores sino también la autoconfianza inquebrantable en la integridad de sus motivaciones terapéuticas. La mayoría de ellos apenas hubieran entendido las críticas posteriores a su paternalismo y al clima mágico-autoritario en el que se llevaban a cabo los encuentros médico-paciente. Para ellos era una evidencia práctica que también relaciones psíquicas fuertemente asimétricas, como las que se dan entre magnetizadores y sonámbulos, podían seguir manteniéndose dentro de una esfera intacta de mutua buena voluntad y equiparación de nobleza moral. Además, todos ellos tenían clara la característica decisiva del nuevo proceder terapéutico: nunca antes en la historia de la medicina se había asignado a los pacientes un grado tan elevado de dignidad subjetiva; del movimiento magnetopático

surgió toda una literatura de historias de casos, que dedicaban a los pacientes una medida de atención clínica y general, como no se había conocido desde los días de las *vitae* de los místicos medievales. Toda una biblioteca de informes sobre enfermos celebraba el inconsciente curativo como dios oculto del siglo científico-natural naciente. La biografía de Friedrike Hauffe, la «vidente de Prevorst», escrita por Justinus Kerner, las notas de Clemens Brentano sobre Anna Katharina Emmerich y los diarios de Friedrich Schlegel sobre el tratamiento magnético de la condesa vienesa Leśniowska de los años 1820-1826, son monumentos típicos de esa nueva hagiografía de enfermos que, con un claro enfriamiento de tono, se sigue inmediatamente en las historias de casos de Freud y de su escuela, y pervive en la literatura autopatográfica del siglo XX. Precisamente Freud se las arregló muy bien para hacer de cada historia de enfermos una pequeña novela, y de cada neurosis, un monumento antropológico. La medicina romántica destrabó la lengua a la enfermedad y nombró al enfermo mismo poeta de su desorden. Por lo que se refiere al planteamiento magnetopático, éste presuponía de hecho que los pacientes, como ayudantes inconscientes del médico magnetizador, habían de convertirse en coterapeutas de sí mismos. Al igual que la era metafísica no reconocía en definitiva sino a Dios como único sanador, la romántica se aferró al principio fundamental *natura sanat*: lo que no había de significar sino que en los pacientes afectados magnetopáticamente la naturaleza se cura a sí misma como un inconsciente totalizador e integrador.

Entre los numerosos autores que consideraron importante el *agens* de esas misteriosas curaciones a dos sobresale especialmente el ya citado Friedrich Hufeland con su ensayo sobre una historia natural de la simpatía. Él fue quien manifestó públicamente la clave psicogenética de esa arriesgada relación de proximidad de la cura magnética:

En la naturaleza orgánica sólo hay una relación en la que, de modo parecido a como lo hace en el magnetismo animal, la simpatía se manifieste en el grado máximo de dependencia de un individuo a otro, a saber: aque-

lla que percibimos en la conexión inseparable del hijo nonato con la madre. Ambas relaciones son en lo esencial completamente iguales; su diferencia estribaría sólo en la forma externa, y ésta es determinada por la esfera del organismo, que es a su vez la que primero y originariamente se disuelve en esa relación. En el caso del magnetismo animal vemos una dependencia inmediata de las funciones propiamente animales, de la actividad de los sentidos, en parte también de los movimientos voluntarios de los músculos, e incluso a veces de la actividad espiritual superior, es decir, de eso que acabamos de llamar esfera animal en general, del magnetizador; el feto, por el contrario, es dependiente de la madre sobre todo del lado de su esfera vegetativa. La actividad orgánica de ésta interviene inmediatamente en la del feto; al órgano central [es decir, el sistema nervioso superior] que domina la esfera vegetativa de la madre se remite también el del feto; si el corazón de la madre dejara de latir la circulación del feto se detendría, de modo que el niño no tiene la auténtica fuente y centro de su actividad reproductiva en sí, sino fuera de sí, en el organismo de la madre (*Sobre la simpatía*, págs. 108-109).

Este párrafo se lee como una aplicación directa de la tesis de Schelling de que la tarea de la ciencia es una *anámnesis*. Pero difícilmente se habrá hecho en otra parte un intento tan serio como aquí de conseguir –para hablar de nuevo con Schelling– que la conciencia llegue con conciencia a la conciencia. El modelo de Hufeland de la morada fetal en la madre ofrece la –hasta el momento– más íntima e históricamente profunda de todas las interpretaciones imaginables de la unión esférica entre sujetos. Pues más allá del encierro espacial de la vida naciente en el cuerpo materno, Hufeland considera también la constitución anímica del niño como una relación de dependencia simpatética de las funciones del sistema nervioso central, es decir, de las instancias regulativas animal-personales de la madre. Ello equivale a la tesis de que la madre magnetiza al hijo en sí misma y lo anima con su propia vida, superiormente organizada. Algo parecido afirmará Hegel en su curso de antropología sobre la protohistoria del alma sensible: bajo el lema «la madre es el genio del niño» concluye que en la relación arcaica madre-hijo sólo hay una subjetividad a disposición de dos in-

dividuos; el niño participa de la identidad de la existencia materna hasta que ha madurado lo suficiente para poseer un propio ser-para-sí sustancializado»[1]. Para Hufeland, el feto es, por decirlo así, como una planta que fuera creciendo en el seno de un animal hasta convertirse ella misma en un animal: en un animal que, a su vez, se abrirá al mundo espiritual. De acuerdo con la doctrina filosófico-natural de Schelling, los organismos superiores conservan, como en un almacén somático de memoria, el recuerdo integral de sus modos anteriores de ser. De ahí proviene una primera luz sobre el hecho, completamente oscuro por lo demás, de que entre los seres humanos adultos parece haber relaciones que sólo pueden comprenderse como reproducciones de relaciones «vegetativas» protohistóricas. No sólo es todo organismo humano resultado y almacén de memoria de procesos histórico-naturales de graduación o escalonamiento desde la piedra hasta el ser vivo sensible y autoconsciente; en cada uno de ellos hay instalada también una memoria, que guarda el devenir de su propia historia desde los días del seno materno, y en la que, bajo condiciones extraordinarias, como las que produce la cura magnetopática, puede hacerse retroceder a alguien informativamente. Esa posibilidad de retroceso es la condición decisiva del nuevo arte curativo; los pacientes del magnetismo recuerdan, por decirlo así, un estado propio en el que, en una especie de vegetabilidad extática, fueron animados y coordinados desde el centro de la madre.

A semejanza del feto, tampoco los enfermos del tipo descrito constituyen ninguna totalidad completamente encerrada en sí misma. Su esfera animal se abre fácilmente al influjo preponderante de un organismo extraño, y sólo si de este modo penetran en una esfera vital extraña, será restablecida por fuerza extraña la energía que falta a su vida interior; participan de la vida más completa del organismo con el que están conexionados parasitariamente, y gozan en esa conexión de una sensación desacostumbrada de salud y energía. La vida de esos enfermos, igual que la del niño nonato, se asemeja, pues, a la vida dependiente de las plantas. Pues al igual que el niño en el cuerpo de la madre, así enraíza la planta en el suelo y recibe el principio positivo de su vida en parte de fuera, por la luz, como

aquellos enfermos por el influjo vivificante del magnetizador (*Sobre la simpatía*, págs. 109-110).

Hufeland sigue estando muy lejos de extraer las consecuencias psicoterapéuticas, aparentemente sencillas, de su audaz identificación entre el *rapport* magnético y la unión diádica madre-hijo durante el embarazo. Sobre todo, de la lucidez magnética de los pacientes, de sus capacidades sensitivas mejoradas, especialmente de sus percepciones auditivas alteradas, del a menudo citado desplazamiento de la percepción del rostro al ámbito del ombligo, y de otras curiosidades de la situación excepcional magnético-hipnótica, no saca conclusión alguna sobre una previda fetal de los sentidos. El autor tiene en la mano la llave para una teoría general de los fenómenos psíquicos de transferencia, pero no sabe muy bien todavía qué puerta podría abrir con ella. La equiparación especulativa de Hufeland entre el feto y la planta hubo de bloquear el aparentemente inevitable desarrollo inmediato de sus reflexiones hacia una investigación prenatal de la conciencia y hacia una teoría genética del *transfer*. Conexiones de ese tipo sólo fueron desarrolladas sistemáticamente ciento cincuenta años más tarde por la psicología prenatal renovada: es el caso de Gustav Hans Graber, Alfred Tomatis, Athanassios Kafkalides, Ludwig Janus y otros. No obstante, sigue siendo un mérito sobresaliente de Hufeland que, aunque no por primera vez, sí con pregnancia inapelable, remitiera la relación magnética a la historia de la memoria corporeizada de relación. La hipnosis o el trance magnetopático es, pues, una reproducción de la posición fetal, que aparece a menudo en relación con una serie de producciones mentales no-regresivas. De la analogía de nacimiento y curación Hufeland consigue, a la vez, la primera interpretación plausible del final de la cura y de la disolución de la relación excepcional entre el magnetizador y el magnetizado.

Pero así como la organización del feto, debida a la fuerza y alimento transmitidos a él por la madre, adquiere paulatinamente el grado de formación y completud, de modo que consigue llevar hasta un ser independiente, y así como él se separa de la madre cuando ha alcanzado ese obje-

tivo, y la vida en común de ambos se convierte en una vida doble; así también, por el influjo del magnetismo animal, el sujeto enfermo es reconducido paulatinamente a un nivel superior de perfección organísmica, su actividad animal despertada de nuevo y, en tanto que se regula la eficacia de las funciones superiores de su esfera subjetiva, consigue de nuevo su independencia y ya no necesita ahora del influjo inmediato de una vida extraña. Así, toda curación producida por el magnetismo animal tiene también los mismos períodos que la vida del niño nonato hasta su separación de la madre (pág. 110).

Por aplicación sucesiva desaparecen poco a poco los síntomas que tenían su base en la predisposición de esos enfermos, y con ellos los accesos patológicos acompañantes. El organismo de los enfermos comienza ahora a conformar de nuevo una esfera nítidamente delimitada, cerrada en sí misma; acaba su estado pasivo, adquieren de nuevo la independencia que les corresponde por naturaleza y la capacidad de afirmarse como algo positivo frente al mundo externo (pág. 137).

Aparece ahora un estado de indiferencia entre ambos sujetos y, así como, igual que el feto de la madre cuando tiene fuerza para llevar una vida independiente, la semilla madura se separa de la planta, se separa del magnetizador el enfermo curado y desaparece su unión simpatética con él, de la que ya no es capaz ni está necesitado (pág. 138).

La interpretación de Hufeland de la enfermedad como desorganización de la independencia organísmica conduce directamente al descubrimiento del principio de la regresión. El pasado vegetativo del cuerpo y la simbiosis arcaica reaparecen en determinados episodios patológicos y en sus tratamientos magnetopáticos. Cuando aparece la enfermedad se manifiesta también una tendencia propia de los organismos a renunciar, a la vez que a su independencia, a la carga de su tensión individuadora y a volver a hundirse en una relación difusa de totalidad con un otro envolvente y complementante. El magnetizador, por decirlo así, influye sobre los pacientes dispuestos a la regresión como un «almohadón uterino». En consecuencia, las reflexiones de Hufeland desembocan en consideraciones que pueden leerse como anticipaciones de las doctrinas metapsicológicas de Freud sobre el impulso de muerte; en sentido

contrario, esas piezas teóricas de Freud demuestran la dependencia del psicoanálisis en su totalidad del modelo schellinguiano de una naturaleza temporalizada. En Hufeland aparece la muerte como realización de una simpatía transpersonal entre vida particular y organismo-totalidad:

Por esa posibilidad de retorno a la independencia y unidad orgánica se diferencia tanto aquella desorganización parcial cuanto la mayor independencia del ser humano de la naturaleza exterior, que va unida a ella, de la pérdida total del principio interior de unidad y de la unificación completa e indisoluble con la naturaleza universal, que llamamos muerte, y si el deseo, inherente a todo individuo, de unificación con el todo, que se expresa en las manifestaciones de la simpatía, no puede ser completamente satisfecho mientras afirme su existencia, entonces hay que considerar la muerte como la consecución real de ese objetivo. Pero también en el estado, descrito anteriormente, de una desorganización parcial aparece el organismo humano en una conexión más próxima con la naturaleza universal, y se aproxima, descendiendo a un peldaño inferior de la vida, al anorganismo» (págs. 138-139).

Es digno de mencionar aquí que Hufeland parece haberse acercado por un corto y peligroso momento al límite de su teología natural[9]. Si en todas las demás ocasiones pone mucho interés en abordar la naturaleza-totalidad como organismo envolvente y en subrayar el principio-vida como motivo de unidad del universo, con la expresión «anorganismo» se le desliza en este punto una palabra que puede ser interpretada como confesión de un temor oculto: que la naturaleza en su totalidad no sea un «seno», una forma universal de vida cobijante, un fundamento oscuro de una animalidad envolvente, sino sólo un agregado anorgánico que, como todo, es y sigue siendo algo previvo y, en ese sentido, muerto. El pesar lógico, prototípico de la concepción romántica de la naturaleza, se debe a que la naturaleza, aunque en su totalidad contenga vida, no –o sólo bajo la forma de postulado– pueda ser integrada como totalidad dentro de lo viviente. En el discurso de Hufeland hay dos conceptos contrarios de muerte que se rozan dentro de un margen estrecho:

el primero entiende romántico-holísticamente la muerte como unificación con el organismo total; el segundo, naturalista-nihilistamente, como recaída en lo anorgánico. En la palabra «anorganismo» se muestra el desgarrón que cruza la envoltura vitalmente cálida del mundo; delata la propuesta de la Ilustración de pensar la diferencia entre dentro y fuera, entre el orgánico vientre materno del mundo y el espacio de muerte anorgánico. La doctrina de Freud del impulso de muerte sólo representa una versión más fría y resignada de ese pensamiento de la diferencia. Hace una concesión a la idea gnóstica de que no es la muerte la que penetra violentamente en la vida, sino propiamente la vida la que aparece como un intruso extraño en lo inanimado. Ilustración y gnosis oscura se unen en este punto; ambas ejecutan verdades lejanas al hombre, dirigidas contra la ilusión vitalista autocalentadora. Nietzsche sacó las consecuencias filosóficas de este entuerto: «Cuidémonos de decir que la muerte esté enfrentada a la vida. El vivo es sólo una especie de muerto, y una especie muy rara» (*La gaya ciencia*, §109).

También Johann Gottlieb Fichte, en su última fase teologizante, entendió el magnetismo animal como una oportunidad de defender el absolutismo de lo vivo frente a la ocurrencia mortífera de pensar en una exterioridad autónoma. A la vez, reconoció en él un medio posible de solventar el déficit filosófico-natural crecientemente percibido por él mismo en su propia doctrina y de abrirse camino a una «fisización del idealismo»[88]. En septiembre del año 1813, pocos meses antes de su muerte, sucedida el 28 de enero de 1814, Fichte fue a la entonces ya famosa praxis del profesor Karl Christian Wolfart en Berlín, Französische Strasse 36, para someterse a una cura magnética[89]. Con tal ocasión conoció el aparato electrotécnico más misterioso de su tiempo: el *baquet* o cubeta magnética mesmeriana[90]. Tras esta visita Fichte inició un diario en el que puso por escrito sus observaciones en la praxis de Wolfart, así como extractos de sus amplias lecturas de literatura mesmeriana y puysegurística durante las semanas siguientes.

La conversación con Wolfart lleva a la conclusión de que: el magnetizar

proporciona vitalidad, y por ello curación, incluso sin sonambulismo. Que este último es una de las crisis. Aceptado esto, quiero sin embargo recordar que la *clairvoyance*, representación de la conciencia plena, es la crisis más completa, más profundamente conmovedora. Precisamente por eso es también, ciertamente, una aniquilación total de la identidad. Wolfart piensa que perjudicaría demasiado no tratar de dejar que, también aquí, la naturaleza elija su crisis apropiada... Estaría claro, sin duda, que la naturaleza sólo admitirá aniquilación de la identidad en tanto esté enferma; por ello habría que ofrecerle siempre la total.

Lo que Hufeland había descrito con el concepto de dependencia total del enfermo en la fusión magnética, en la terminología de Fichte, con resonancias de juegos de lenguaje de la tradición mística, se dramatiza convirtiéndose en aniquilación de la identidad. Esta expresión patética hace suponer cómo habría que relacionar el nuevo arte curativo con el viejo proyecto de la filosofía como camino curativo. Desde Jonia hasta Jena el «gran pensamiento» había jugado con la idea de conducir a la liberación de la muerte y de la exterioridad por el camino de un conocimiento vívido de la esencia. Eso mismo sucedía en Berlín en el otoño de 1813, pocas semanas antes de la batalla de Leipzig, en la que Fichte, como predicador castrense, se había ofrecido en vano a participar; el Ministerio prusiano seguramente no quiso ofrecer a su profesor más eminente la oportunidad de experimentar en la práctica su no creencia en la muerte. El interés de Fichte por el magnetismo se explica, además de por lo dicho, por su reflexión de largos años sobre la naturaleza de los obstáculos que se oponían a sus múltiples intentos de transmitir a su público de un modo consistente sus propias experiencias teóricas de evidencia. Él buscaba un equivalente lingüístico, académicamente legítimo y eficaz publicísticamente, de aquella *clairvoyance* en la que los pacientes magnetizados parecían conseguir la plena autotransparencia. Su ambición filosófico-sacerdotal fue conducir a sus lectores y oyentes a un punto a partir del cual se les hiciera evidente actualmente que su yo libre estaba incluido, intermediariamente, en la automanifestación de Dios: o, análogamente, en sus propias autodescripciones. En la

conversación con Wolfart, Fichte explicitó su sospecha de que su propia enseñanza había escenificado siempre una especie de magnetismo lógico-retórico. De hecho, a Fichte no le resultaba extraña la idea de que un día lograría quitar a sus oyentes el obstáculo de su propia libertad recalcitrante, y que ello redundaría en su provecho como iniciación en la libertad de Dios en ellos.

Objetos de la investigación: 1) El medio por el que actúa aquí la primera voluntad del magnetizador sobre la personalidad extraña. 2) La analogía con la comunicación de una evidencia y convicción. (Me mantengo en lo último porque estimula más.) ¿Por qué atención crea atención, aflicción aflicción, etc.? ¿De dónde proviene siquiera la simpatía? El fenómeno de que mis oyentes me entiendan cuando están bajo el influjo de mis ojos, y no en el paraninfo, es del mismo tipo... (El fenómeno de la gran expectación que causo en mis cursos tiene sus limitaciones. ¿De dónde y cómo? Por ejemplo, fracasa al comienzo, cuando vienen por curiosidad se quedan perplejos o indignados. ¿Quiénes son entonces los receptivos? Los ignorantes, ingenuos, nuevos.) Todo deseo es válido universalmente y se apodera de la libertad de todo el mundo. Si puedo, por ello, conseguir hacer de la libertad del otro una parte de la mía, está claro que está tomada del otro.

También en el centro de las reflexiones de Fichte aparece inmediatamente el momento magnetopático de escándalo: la entrega de la parte pasiva a la voluntad extraña. Pero, como los magnetizadores de primera hora, Fichte trabajó para que su voluntad de enseñante no manifestara ningún deseo egoísta, sino que transmitiera simplemente la conmoción pura y leal causada por una evidencia actual:

«¿Qué (hace) después el maestro?... (Él) proyecta imágenes, combinaciones y espera la evidencia que a él le conmociona... Es dirigido por una fuerza y ley totalmente desconocida para él, con respecto a la cual se comporta más o menos como el oyente con el maestro» (*Diario*, pág. 301).

Ciertamente, en el maestro fichteano, a diferencia del caso del discípulo, el yo tiene que estar asentado y elevado a la autoactividad:

tiene que haberse generado con libertad a sí mismo como producto propio. A ese nivel, la autogeneración llevada a cabo puede ser reinterpretada como vida conmovida o traspasada por Dios.

El aprendiz toma consciencia inmediata del maestro a la contra. Su intuición inmediata va más allá y hacia fuera. ¿Cómo sucede, sin embargo, en el caso de auténtica devoción o entrega al maestro? Respuesta: es precisamente intuición del mismo, como principio de las imágenes... La evidencia se produce entonces por sí misma. No puede forzarse lo absolutamente individual, la atención; ésta es pura entrega, pura aniquilación de la propia actividad. Por eso, aquí, como en lo físico del magnetismo, viene dado plenamente un influjo del individuo hacia fuera, y el punto fundamental de la individualidad; todo esto, modélico para la entrega y autoaniquilación ante Dios» (*Diario*, pág. 302).

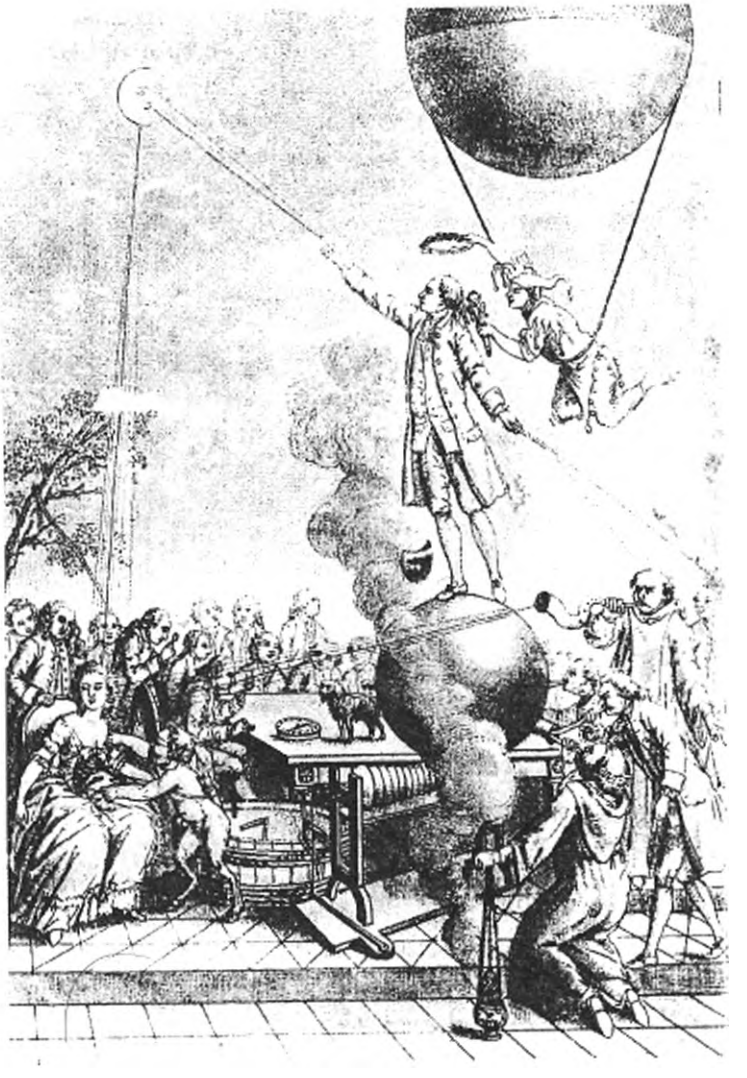
En Fichte, *aprender* significa, según eso, someterse a una cura magnética mental en la sala de clase para, en estado de éxtasis de atención, exactamente igual que los sonámbulos de Puységur, cambiar la autoconciencia vulgar por un ser lúcido irradiado, en el que el yo se entienda como órgano de Dios en el mundo. Por el contrario, según el método de Fichte, *enseñar* significaría introducirse, en libre construcción lógico-retórica, en el trabajo de Dios. El orador, avanzadilla lingüística del absoluto en el mundo de los fenómenos, se sirve de la palabra como «elemento de la comunicación espiritual»; para el orador, que puede moverse libremente, hablando, advirtiendo, construyendo, lo más complicado se convierte en lo más simple: «En estado de entrega, la palabra provoca ciertas imágenes; lo demás se sigue ya de por sí» *(ibid.)*.

Los discursos de Fichte se producen, pues, como un entrenamiento autógeno del entusiasmo por aquello que hay que decir: proclaman la actualidad virtual del reino divino de la razón; continuación del cristianismo por otros medios, que Fichte cree seguramente más perfectos.

Nuestra excursión por la historia de las ideas de las dos grandes formaciones de prácticas y discursos psicológico-profundos anteriores al siglo XX, la magia temprano-moderna de la intersubjetividad y el mundo del magnetismo animal, han sacado a la luz tres modelos, sólo a medias claramente delimitados, de uniones interpersonales diádicas: el mágico encantamiento en la magia erótica de reciprocidad; la reproducción hipnotoide de la relación madre-feto en las curas magnetopáticas; los éxtasis de identidad de la atención en las demostraciones retóricas de Fichte de la existencia de Dios. Cualquiera de esas configuraciones: amante-amado, magnetizador-magnetizado, maestro-oyente, puede ser descrita como si construyera una burbuja bipolar, cerrada temporalmente, en la que, resonando, se reparte sobre los dos socios una única subjetividad común. Es verdad que el paso del estado desencantado al encantado, del individualizado al fusionado, del distraído al inevitablemente atento, se produce en cada caso por medio de técnicas diferentes y a través de diversos medios; pero en todos ellos depende de la capacidad del lado pasivo para enajenarse plenamente en la relación con el polo activo. Así como la magia del amor está condicionada por la disposición a sucumbir al influjo por parte del que se trata de fascinar, así las curas mesmerianas presuponen una disposición sin límites por parte de los pacientes a la subordinación al fluido médico, mientras que los discursos psicagógicos de Fichte, siempre en el fiel de la balanza entre proclama y argumentación, reclaman completamente para sus desarrollos la disposición de seguimiento del oído inteligente. Se entiende de por sí que cada uno de esos procederes sólo puede conseguir éxitos dentro de sus condiciones. Por eso, cuando se ejercitan, la erotomagia, el magnetismo y la hipnorretórica filosófica producen ellos mismos el círculo mágico sólo dentro del cual encuentran su *optimum*. Cuando fracasa la formación del círculo, los efectos se vuelven vacilantes: la alusión de Fichte a sus oyentes sólo curiosos, distraídos o indignados señala un motivo fundado de preocupación por los efectos deseados. Los círculos de Mesmer y sus influjos fueron afectados mucho más sensiblemente aún por la comisión de la Academia creada por Luis XVI en 1784 con el encargo de comprobar el contenido científico de verdad de las curas y teorías de Mesmer. El informe negativo de la comisión quebrantó la autoridad de Mes-

mer y le movió finalmente a cerrar su praxis en París[99]. Por lo que respecta a las prácticas y teorías erotomágicas de la época moderna temprana, tenían desde un principio en la Iglesia católica un enemigo, que podía colocar el círculo mágico, substraído a su control, bajo la mortal acusación de brujería. Para ella, todos los efectos psicógenos de intimidad profunda remitían potencialmente a influjos demoníacos o a pactos con el diablo; la administración central de la fe pretende relaciones en las que la Iglesia no tenga que ver sino con individuos disciplinados en dependencia bien controlada de Roma. Todavía Schopenhauer alude a una circular de 1856 de la inquisición romana a los obispos, en la que se los llama a la lucha contra el ejercicio del magnetismo animal[100]. Cuatrocientos años después del impulso de Ficino a la erotología moderna sigue siendo el mismo ángulo atmosférico de intimidad mágica desde el que el Santo Oficio cree ver que se anuncian, como una tormenta, tendencias peligrosas para él.

Pero a las burbujas «mágicas» bipersonales no sólo les amenazan trastornos de fuera; en el interior del círculo se introducen ocasionalmente motivos que han de conducir necesariamente a explosiones por malentendidos endógenos. Esto se ha hecho notar especialmente en la historia de los efectos del magnetismo animal, que desde el principio avanzó por una doble pista: como historia de confianza y como historia de recelos. Durante toda su primera ola el magnetismo animal puede interpretarse como disputa en torno al círculo dentro del cual consiguieron sus éxitos las curas magnetopáticas. ¿Tenían que ser a la fuerza los rayos cósmicos del éter de Newton, como afirmaba Mesmer, los que formaban un círculo de energía curativa entre magnetizador y paciente? ¿Era imprescindible llegar hasta la delirante hipótesis de una «gravitación universal» que penetrara también el mundo humano? ¿No era suficiente para explicar todos los fenómenos admitir que entre el sanador y el de enfrente surgía un círculo aurático de transpiraciones corporales y calor animal?[101] ¿Son las llamadas crisis, crisis auténticas que hayan de preceder a una cura satisfactoria? ¿No parece justificado considerarlas, más bien, como fenómenos patológicos independientes? ¿No sería mejor entender el sonambulismo y la clarividencia como



Jean-Jacques Paulet, *Sátira del magnetismo animal*, frontispicio de *Antimagnetismo*, 1784, calcografía.

enfermedades artificiales provocadas por el propio tratamiento? Pero ante todo: ¿puede confiarse plenamente en la integridad moral de los magnetizadores en cualquier aspecto? ¿No está el peligro en que el magnetismo, aplicado en un momento equivocado, en lugar de curar deje secuelas psíquicas, posiblemente peores que los trastornos iniciales? Hay toda una literatura que desarrolla estos fantasmas suspicaces, cuyos creadores iniciales habían pisado la mayoría de las veces ellos mismos el círculo mágico un corto espacio de tiempo para poder evadirse mejor de él. Sus ejemplos más relevantes son la narración de Edgar Allan Poe *Los hechos en el caso del señor Valdemar* (1839) y la de E. T. A. Hoffmann *El magnetizador* (1813). La macabra historia de Poe documenta la intrusión del magnetismo en el campo oculto: una tendencia que se había manifestado en el renacimiento del magnetismo bajo el Imperio, pero especialmente en su recepción rusa y americana. El narrador informa de un macabro experimento para magnetizar a un moribundo *in articulo mortis*: el éxito de ello fue mantener el alma del moribundo durante siete meses en un cuerpo físicamente muerto. Aherrojada en su caverna fantasmal, el alma seguía hablando desde allí con los vivos, hasta que finalmente, en un intento de liberarse, se retiró del todo dejando un cadáver que en menos de un minuto se convirtió en un repugnante fluido de masa putrefacta. El lado oscuro de la naturaleza ya no es para Poe, como para la mayoría de los teólogos alemanes de la naturaleza, una oscuridad cobijante, de poder curativo, aliada; su experimento pretende mostrar que el supuesto mundo acogedor puede convertirse en un reino infernal. E.T.A. Hoffmann, por el contrario, descubre un lado oscuro moral en el lado oscuro de la naturaleza: pues ¿quién podría impedir que en el espacio magnetizado se diera el paso de una utilización médica del poder a un deseo político-dictatorial del poder? Para Hoffmann el héroe de su historia, el magnetizador Alban, como un Napoleón de los poderes ocultos, simboliza una voluntad de poder sin límites, que no puede satisfacerse con curar simplemente dolores de cabeza y otros pequeños malestares humanos. El poder magnetopático pretende dejar de ser un simple medio y se establece a sí mismo como finalidad de su propia existencia. En este espíritu, Hoffmann hace exponer a

Alfred Kubin, ilustración
para *Los hechos en el caso del señor Valdemar* de E. A. Poe.

su magnetizador el programa filosófico de la época nihilista-vitalista anunciada en Napoleón:

Toda existencia es lucha y proviene de la lucha. En un clímax ascendente se le otorga al poderoso la victoria, y reproduce su fuerza con el vasallo subyugado... El deseo de ese dominio es el deseo de lo divino, y el sentimiento de poder acrecienta el grado de su bienaventuranza en la relación de sus fuerzas[103].

En consecuencia, el magnetizador de Hoffmann ya no dejará que sus víctimas se salgan de su órbita, y antes las matará que aceptar que se separen de él. Aquí se anuncia el nacimiento de las psicosectas modernas a partir del espíritu de explotación de la intimidad. Se desarrollan como parodias terapéutico-gurucráticas de las relaciones entre señores feudales y vasallos. El equivalente estético de ello se muestra aún en el siglo XX en el totalitarismo aurático de Stefan George, para el que la palabra *círculo* había de servir de emblema sociológico y espiritual. También en este caso el feudalismo cambió de *milieu*, junto con su metafísica, su psicología y su idea de espacio. En su defensa del círculo, Friedrich Gundolf manifestó sobre su maestro:

El círculo es su aura, y ninguno de sus miembros tiene o necesita la ambición mezquina de ser convulsiva y conscientemente una «personalidad», dado que su sentido es el de formar aire y elemento... El mismo principio que convierte al señor en centro de una esfera de vida, el impulso a la unidad... el mismo impulso relaciona en el reino espiritual a señores y siervos mutuamente...[105]

Fantasmas de este tipo demuestran: la forma-motivo círculo mágico no puede limitarse al encuentro terapéutico íntimo; es capaz de ampliarse desde una figura de dúplice-unicidad de proximidad psicológica hasta una fórmula de excomunión de psicología de grupos y masas. A veces se potencia desde una unión fluidal entre el sanador y su paciente hasta un torbellino absorbente dentro del colectivo de delirio revolucionario, en el que buscadores de fortuna arrebatados y sirvientes encantados asisten incluso a su propia destrucción en la escenificación de su catástrofe. Más adelante, en el segundo libro, sobre todo en la descripción del paso de la forma-burbuja bipersonal a la forma-globo política, mostraremos cómo se realiza a lo grande la proyección, y qué fallos de formato y de categorías se introducen cuando se reproducen en sociodramas relaciones de cobijo y sus crisis.

Excurso 1
Transmisión de pensamientos

Hablar significa jugar con el cuerpo del otro.

Alfred Tomatis

Que mis pensamientos son invisibles para los demás, que mi cabeza es una caja fuerte llena de imágenes y sueños, que mis reflexiones constituyen un libro que nadie puede leer desde fuera, que mis ideas y conocimientos me pertenecen en exclusiva a mí mismo, son transparentes para mí, impenetrables para otros, y esto hasta un punto en que quizá ni siquiera bajo tormento se me pudiera obligar a compartir con otros contra mi voluntad lo que sé: este síndrome de representaciones de que en el sujeto pensante hay pensamientos ocultos ha logrado adquirir en la historia reciente de la ilusión privada (o individualista) una importancia nunca exagerable. Tanto más provocante puede resultar, por ello, la insinuación de que precisamente son esas mismas representaciones las que han contribuido a producir la ilusión privada. Existen en nuestra cultura desde hace poco menos de dos milenios y medio: para el macrohistoriador aparecen como un plumón reciente sobre estratos compactos de realidades psicológicas más viejas. Si hoy no fueran las ideas que dominan todo, apenas tendrían peso alguno frente a la fuerza de gravitación de la historia humana. Pues durante la mayor parte de la evolución casi la totalidad de lo que los seres humanos particulares pensaban y sentían cada uno era tan transparente para los demás como si se tratara de sus propias vivencias; la representación de ideas privadas no tenía sostén alguno en la experiencia anímica o en la concepción social del espacio; todavía no se habían edificado celdas para los individuos: ni en lo imaginario ni en las arquitecturas físicas de las sociedades. En pequeños grupos, bajo la ley de la

reciprocidad, el hacer de uno es el hacer del otro; y, por regla general, también los pensamientos de uno son los pensamientos del otro. Esto es aplicable incluso a las «culturas pudorosas» arcaicas, en las que a los individuos les habría gustado hacer invisible su interior porque padecían de una excesiva exposición de sus afectos a la intuición de los otros. Desde el punto de vista paleo-psicológico, los pensamientos ocultos aparecen como absurdos completos. La idea de que haya un interior privado en el que el ser humano pueda cerrar la puerta tras de sí, en el que pueda reflejarse y expresarse a sí mismo, no aparece antes del giro individualista temprano de la Antigüedad; sus propagandistas fueron hombres a los que se llamó los sabios o los filósofos: precursores del intelectual moderno y del *single* posmoderno. Fueron los primeros que dieron fuerza revolucionaria a la idea de que el auténtico pensar sólo es posible como pensar-de-otro-modo-que-la-masa-boba. De sus impulsos proviene el modelo clausura-en-la-cabeza, tan extendido y eficaz desde entonces: los pensamientos son libres, nadie puede adivinarlos: esto sólo significa en principio que los pensadores de *nuevos* pensamientos son opacos e impenetrables para los custodios de los pensamientos convencionales. En el mundo de los nuevos pensamientos, efectivamente, pierde su validez el axioma de que los pensamientos de uno sean también los pensamientos de otro: lo que no pienso yo mismo, tampoco puedo adivinarlo en los demás. En sociedades diferenciadas, por regla general, otras gentes tienen otras ideas en la cabeza. En tales sociedades son los psicoterapeutas los encargados de preocuparse de que los individuos no vayan demasiado lejos en la peculiaridad y diferencia de sus ideas y sentimientos hasta derivar en lo patológico. El que en las sociosferas antiguas los pensamientos fueran más bien magnitudes públicas tiene en principio un motivo psicológico-medial: los cerebros humanos, como los genitales, son fundamentalmente sistemas pares, quizá incluso sociales. Si la frase «Mi vientre me pertenece» puede tener un sentido precisable en contextos polémicos, a saber, que en cuestiones de aborto ha de ser la madre la que tenga la última palabra, la frase «Mi cerebro me pertenece» sería moralmente inaceptable y objetivamente ni vendría al caso. No podría significar, veritativamente, ni que soy creador y po-

seedor de mis pensamientos, ni que esté completamente dispensado de compartirlos con los demás. También es inmanentemente insostenible la tesis de que me sea lícito pensar lo que quiera. El individualismo cerebral ignoraría que un cerebro sólo en juego conjunto con un segundo, y más allá de ello con un conjunto mayor de cerebros, despierta a una cierta capacidad funcional: nadie se aventura a hablar de una completa. Cerebros son medios de lo que otros cerebros hacen y han hecho. Sólo de otra inteligencia recibe la inteligencia los incentivos clave para su propia actividad. Como el lenguaje y la emoción, la inteligencia no es sujeto, sino *milieu* y círculo de resonancia. A diferencia de la alfabética, capaz de distancia, la inteligencia prealfabética está remitida a un denso clima de participación, ya que, inmersa en comunicaciones de proximidad, necesita para su despliegue la experiencia de un comunismo actual de cerebros y nervios. En la era de la lectura éste se convertirá en la república cuasi telepática de los sabios, que no en vano tiene sus espíritus del tiempo; gracias a la escritura, además, pueden volver los espíritus del pasado a la consideración actual. La escritura es, asimismo, la que hace posible que haya individuos que se retiran de la sociedad para complementarse a sí mismos con la palabra de los autores: quien sabe leer, sabe también estar solo. Sólo la alfabetización hace posible la anacoresis; el libro y el desierto van unidos. Pero tampoco en la clausura solitaria hay pensamientos propios en última instancia. Precisamente por el retiro al espacio socialmente vacío triunfó por encima de todas la idea de Dios como primer lector del pensamiento; al retirarme al desierto obligo a Dios a que me haga caso. Precisamente al Dios de los eremitas pasaron restos de la íntima función de participación que se daba en los grupos de otros tiempos. Él garantizaba que el asceta en el desierto no estuviera sin su gran segundo, que le protege, observa, escucha, penetra con la mirada.

La escritura fue la primera que explosionó los círculos mágicos de la oralidad y emancipó a los lectores del totalitarismo de la palabra actual, hablada en un ámbito de cercanía; escritura y lectura, sobre todo en su modalidad griega, democrática, autodidacta de uso, llevaron a ejercitarse en la no-conmoción. La era oral significó, cier-

tamente, lo mismo que el pasado mágico-manipulativo del alma, dado que en ella la posesión actual por las voces y las sugestiones de los miembros de la tribu significaba el caso normal. La posesión por lo normal, lo medio, lo actual no es algo que aparezca naturalmente como tal: en las familias, pueblos y vecindades, se la considera hasta hoy como el tipo obvio de comunicación. Ahí se encubre el hecho de que en el mundo oral todos los seres humanos son magos que se colocan recíprocamente en una vía más o menos poderosa de normalización (de la que sólo se emancipa uno de los co-magos, por ejemplo por viajes o conversaciones con extraños).

Sobre el potencial primario de la magia de la presencia se instaló después de la revolución neolítica la malla de las magias de ausencia, después también la de las magias de escritura, que, según el uso más reciente del lenguaje, son las únicas que cumplen las funciones propiamente mágicas: el encanto a distancia y la comunicación con los muertos. Entre éstos sobresalen los dioses y los reyes-dioses muertos, que desde entonces invaden y pervierten la inteligencia humana; ellos mantienen en movimiento la historia universal como una serie de batallas entre grupos de posesión telepáticos y de influjo psicótico, mejor conocidos por el nombre de culturas. La condición psicológico-medial de la convivencialidad mágico-presencial de las culturas más antiguas reside en el ámbito neurolingüístico y neurosensitivo: compactas programaciones paralelas del conjunto de cerebros capacitaron a los miembros de los grupos para funcionar en gran cercanía interpersonal y en conductibilidad íntima. Que los seres humanos sean capaces entre ellos de participaciones tan apretadas pertenece a su más antigua dotación histórico-tribal. Si es verdad que en la era de los medios, es decir, en la era de la escritura, ésta aparece sólo en el trasfondo, nunca se la elimina completamente. Parece plausible suponer que los innumerables informes sobre así llamadas transmisiones de pensamiento durante los tratamientos magnetopáticos tienen su fundamento objetivo en una reactivación de las funciones de proximidad prealfabéticas y preverbales. A ello pertenecen también episodios de transmisión de dolor del paciente al sanador: Fichte cita uno de esos casos en su diario sobre el magnetismo animal, sacándolo de una fuente fran-

cesa[104]. Que haya a menudo pacientes que parezcan «leer» los pensamientos de sus terapeutas, que haya, al contrario, terapeutas que en sus «propias» sensaciones y asociaciones entresaquen, por decirlo así, material propio del que está enfrente para aducirlo o restituirlo en la conversación con el paciente: eso pertenece desde la época fundacional de la psicología más reciente a las observaciones de base de la nueva praxis de proximidad. Como a William James y Pierre Janet, también a Sigmund Freud le impresionó la rebelde realidad de los efectos *tele*páticos; no dudaba de que en ellos se reactivan funciones paleo-psicológicas. Pero Freud, con buen juicio, no quiso hacer proclamaciones ruidosas; sabía que hubiera sido fatal para el movimiento psicoanalítico que él lo hubiera implicado en una batalla cultural entre modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Era consciente de que la suerte del psicoanálisis, como un cultivo de relaciones de proximidad específicamente moderno, estaba sólo en su alianza con la Ilustración. De acuerdo con la esencia de la cosa, también en las curas psicoanalíticas, como antes en el mesmerismo, habrían de presentarse aquellos efectos participativos preverbales que habían sido deformados bajo la ilusión individualista, convirtiéndose en secretos bizarros. Pero ahora se entiende mejor por qué con ocasión del mejor restablecimiento de situaciones de proximidad preindividualistas volvieron a presentarse inmediatamente como fenómenos normales[105]. También en este sentido es inequívoco el *continuum* entre mesmerismo y psicoanálisis. Pero mientras la «transmisión de pensamiento» pase por ser un fenómeno extranormal (mientras la transmisión afectiva y escénica sería la normalidad psicológica), habrá de ser considerada como algo fascinante e incluida como tal en la dinámica de *mania* de encanto y *pathos* de desencanto. Cuando estas fuerzas se abren paso no hay perspectiva alguna de que se consolide la crítica de la razón participativa que describe el juego de las inter-inteligencias en sus propias condiciones[106].

Capítulo 4
La clausura en la madre
Para la fundamentación de una ginecología negativa

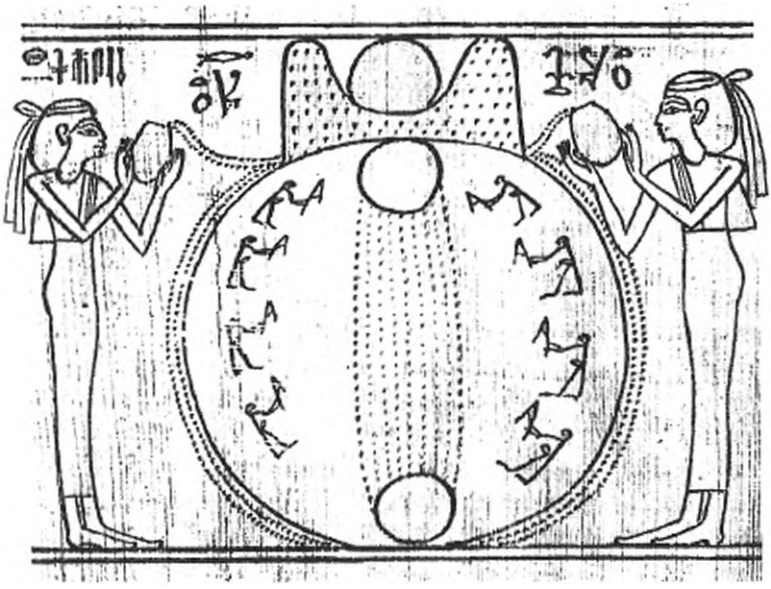
¿Es, quizá, la verdad una mujer que tiene motivos para no dejar ver sus motivos? ¿Es, quizá, su nombre, por hablar en griego, Baubo?
Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Prólogo

Como en la época de los césares y de los papas todos los caminos conducían a Roma, donde al parecer cielo y tierra están más cerca que en ninguna parte, así, en la época del pensar del origen todas las reflexiones fundamentales se dirigieron a la vulva: la puerta mágica donde el mundo interior, en su oscuridad de seno materno, limita con lo público, iluminado, decible. La magia de la vulva se fundamenta en la idea elemental de que la puerta-madre, que hace de salida de sí, y sólo como tal, ha de ser utilizada o reclamada también como entrada, no tanto en un acto erótico-sexual, es decir, parcial, se entiende, como en un sentido religioso, de cobijo existencial. De hecho, desde los cultos cavernícolas paleolíticos se reconocen tendencias a un tránsito de dos rumbos: ante la abertura femenina y a través de ella. Quede aquí como una cuestión abierta la de si los indicios arqueológicos que hasta ahora han caído ante los ojos de la investigación prueban realmente algo así como magias ceremoniales de renacimiento en el Paleolítico[107], es decir, cultos protorreligiosos. Pero es innegable que ha habido una precisa coyuntura histórica de floración de intereses religiosos exaltados con respecto a la vulva. La aglomeración de la masa ante el pasaje al interior femenino puede datarse histórico-culturalmente: es después de la denostada revolución neolítica cuando la fascinación por el seno materno tuvo oportunidad de comenzar a desarrollarse como una potencia mundial. Con la revolución neolítica aparecieron por primera vez situaciones por las cuales el territorialismo se extendió so-

bre la humanidad; es entonces cuando comienzan a florecer las identidades radicadas en el suelo; cuando los seres humanos comienzan a tener que identificarse por su lugar, por grupos radicados en un suelo y en último término por sus posesiones. La revolución neolítica hizo que los grupos humanos, nómadas hasta entonces, cayeran en la trampa del sedentarismo, en el que intentan afirmarse, experimentando a la vez con arraigos y evasiones; comienza, así, el diálogo agro-metafísico con las plantas útiles, los animales y espíritus domésticos, y con los dioses agrícolas. La fijación campesina al suelo fue la que forzó por primera vez la equiparación epocal entre mundo materno y espacio cultivado y fructífero. La era del trabajo como cultivo y explotación de la madre se instaura con el aposentamiento en la tierra, en la puerca-tierra (John Berger), que a partir de entonces ha de deparar un excedente de producto, de nacimientos, de poder. En ella se llega a la fijación interiorizada de los mortales a un territorio sacralmente maldito y contaminado, en el que ahora aparecen cabañas, cloacas y casas de jefes: donde a lo largo de generaciones, año tras año, los campos demandan ser cultivados, donde las reservas permiten hacer proyectos y los antepasados muertos delimitan sus distritos de retorno, allí se forma el nuevo tipo espacial: patria, y el nuevo tipo conceptual: derecho del suelo, *nomos*[65]. La equivalencia neolítica entre madre y tierra cultivada ocasiona la revolución conservadora de diez mil años que constituye el sustrato de las primeras culturas sedentarias, de los Estados arcaicos y de las grandes culturas regionales. Sólo desde hace apenas más de medio milenio apareció la fracción europea de la humanidad, con una contrarrevolución movilista que ayudó a las fuerzas que huyen del útero a conseguir el predominio sobre la centralización en el seno materno de los tiempos agro-metafísicos.

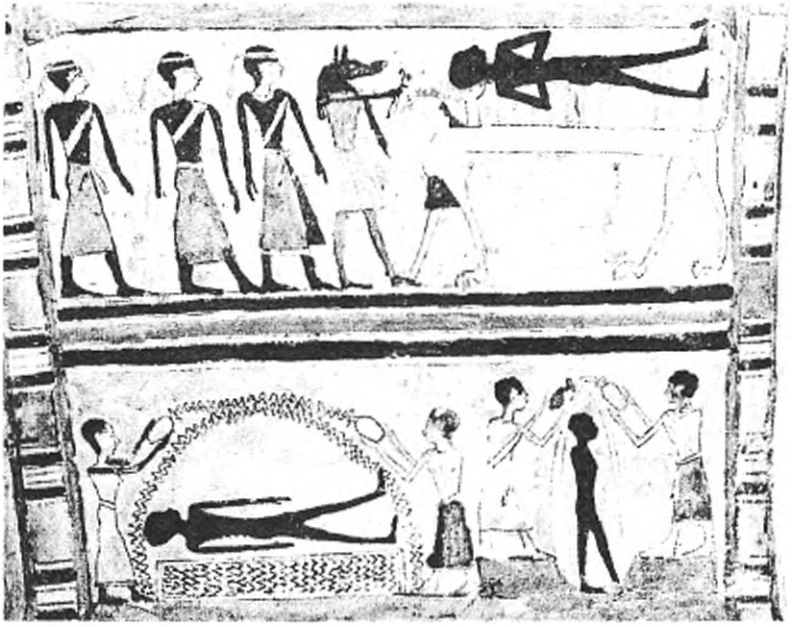
La doble obsesión por el suelo y por la fuerza de la sangre arrojó a las familias devenidas nómadas en los brazos de las grandes madres poseedoras. Desde que el suelo ata a sí tanto a los vivos como a los muertos, se comienza a creer de las madres que quieren mantener para siempre a los suyos cerca de sí y, en cierto modo, también dentro de sí. Ahora se hacen sinónimos hogar y paisaje, seno y campo. Como si se tratara de una primera experiencia de la fuerza del

destino, en las poblaciones sedentarias de los primeros pueblos y ciudades se impone la necesidad de identificarse mediante descripciones de linaje. De hecho, antes de que el Estado se convirtiera en el destino, el destino se entendía como parentesco con muertos territorializados. Así como el destino significa incapacidad de revancha, así significa parentesco la conexión ordenada de jóvenes con mayores y de mayores con antepasados fijados al suelo. En las primeras colonias, en las que ser significa generalmente estar-emparentado, y existir, proceder de un linaje, los seres humanos han de aprender a decir de qué seno materno proceden y en qué relación están con las madres y los suelos. Es a causa de esta revolución de las formas de pensar, la mayor en el mundo antiguo, por lo que la religiosidad paleolítica del nacimiento y la vida comenzó a invertirse de polaridad en la religiosidad neolítica del poder y la muerte, ya de tonalidades para-metafísicas[69]. Con el giro hacia el imperativo genealógico de la razón y de la atribución, el seno femenino, junto con su portal y su entrada, fue sometido a un cambio trascendental de significado: desde entonces ya no es sólo el punto de partida de todos los caminos del mundo, sino también el término de los grandes viajes de regreso que han de ser emprendidos en interés de algo que se ha hecho urgente: la búsqueda de antepasados, la pregunta por los muertos y el renacimiento; en honor de la autoidentificación, en una palabra. Para los vivos inquietos el seno materno se convierte en el lugar de la verdad; se impone tanto a su pensar como a sus deseos como el más íntimo «ahí» donde el mortal puede buscar algo; lo que les espera ahí es nada menos que la inteligencia de su propia identidad. De la idea de seno materno irradia la evidencia de que la verdad tiene un aposento secreto, que puede alcanzarse por iniciaciones y acercamientos rituales. Así, hasta el final de la era de sugestión por el útero, cuando en las filosofías etiológicas de los griegos se anunciaba la primera ilustración, se acudirá a las madres para encontrar junto a ellas y en ellas algo que, sin sonrojo, se llamará conocimiento. Lo que le interesa al yo de ese conocimiento es implantarse en el interior más poderoso. Todos los árboles de la sabiduría tienen sus raíces en el interior femenino. En cavernas originarias tienen su principio y su fin los mortales, los na-



Papiro funerario del sacerdote Chonsu-Mes;
las Nut situadas al norte y al sur cuidan de la regeneración
de la envoltura del mundo regándola con agua de vida.

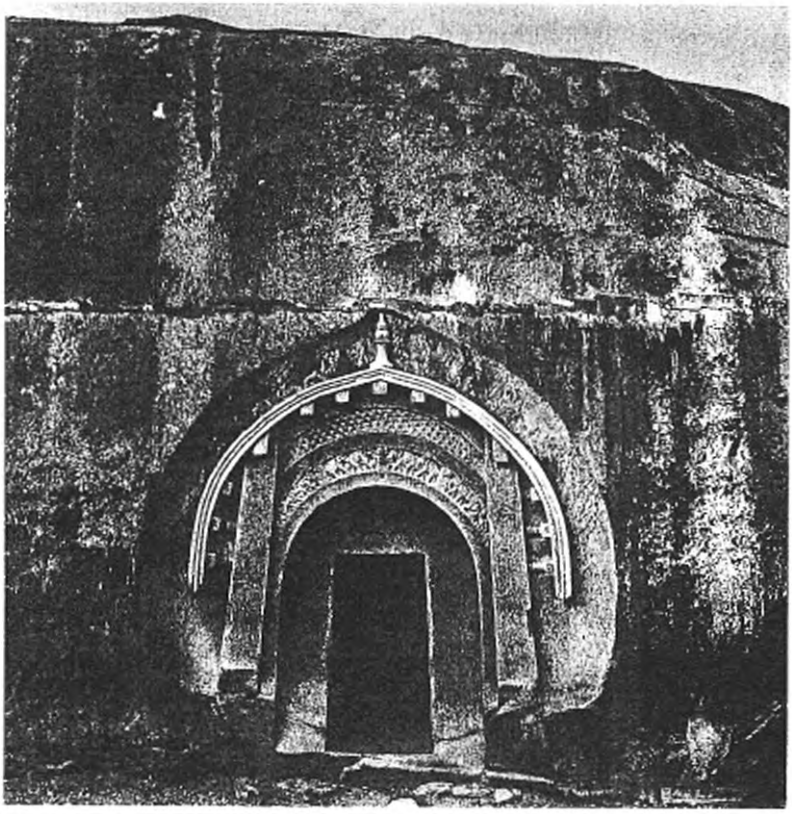
cidos. Un día se pretenderá incluso que el horizonte entero se vuelva cavernoso-inmanente, y el mundo de los fenómenos en su totalidad tendrá entonces que interpretarse como un paisaje interior. No en vano culturas de aquella época proto-metafísica –babilonios y egipcios en primer lugar– representaron el mundo sensible encerrado en grandes anillos de agua: donde la madre da qué pensar, todo es interior. Mientras maternidad y preñez señalen la forma al pensar en su totalidad, no puede haber exterior alguno; lo único que importa siempre a los iniciados es aprender en qué sentido son válidos estos misterios de la inmanencia y del todo. Quien quiera averiguar por este signo quién es él o ella en verdad, tiene que emprender al menos una vez en la vida el viaje al origen, desde el que sólo es posible entender la vida surgida de él. Tan pronto como el órgano femenino del nacimiento ya no significa sólo la salida, la



Escenas de un proceso de embalsamamiento, que permiten reconocer cómo el baño del cuerpo del muerto en sosa cáustica y las infusiones con el agua del origen se corresponden mutuamente.

real como la imaginaria, sino que también se ha convertido en una entrada por la que debe penetrar la búsqueda de identidad, se carga de fascinaciones ambivalentes. La puerta sangrante a la vida, cuya hendidura fascina, indigna y repele[116], se convierte ahora en acceso al infra y al supramundo. El útero va creciendo hasta el más allá, la vulva se convierte en un portal hacia él, horrible a la vez que atractivo. Ella representa ahora lo que Heidegger llama lo ineludible*. En el mundo más antiguo ser razonable significaba sobre todo darse cuenta de una cosa: quien atraviesa la puerta hacia dentro tiene que separarse de su vida anterior, sea en una muerte simbólica,

* *Das Unumgängliche. (N. del T.)*



Frontispicio de la cueva del *rishi* en Loma,
India, siglo III a. C. La entrada de la cueva tiene forma de vulva.

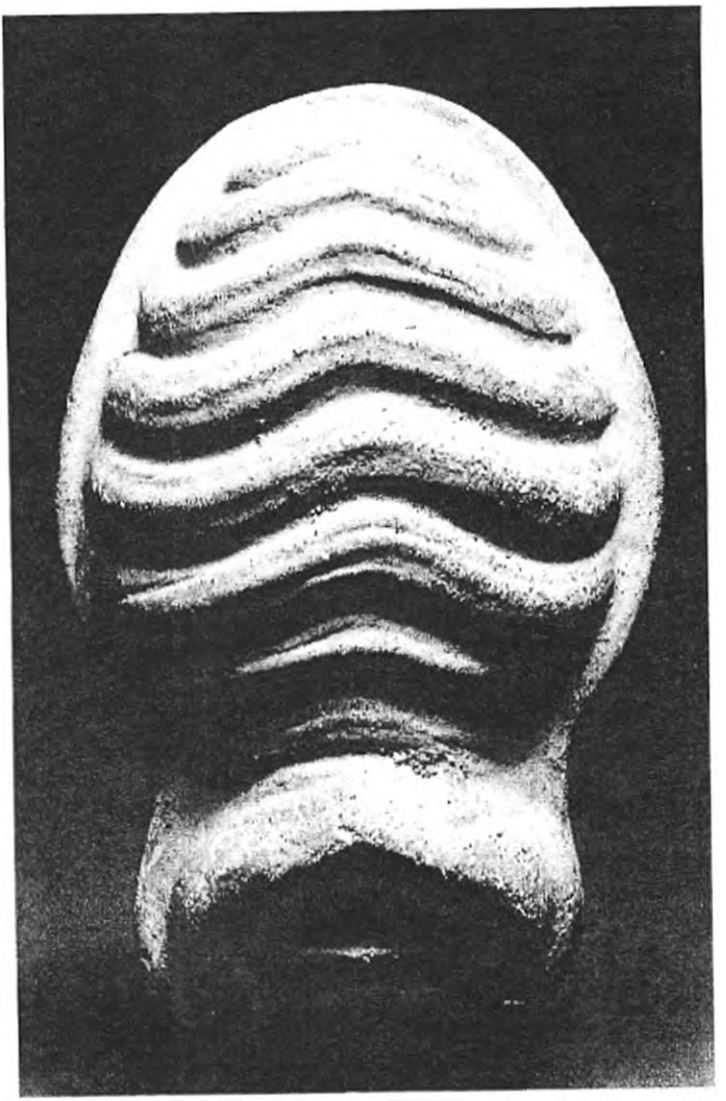
tal como es ritualizada en las iniciaciones, o por una *exitus* real. Ambas muertes parecen superables en la confianza de que, una vez que uno se percata del proceder, el morir siempre parece suponer un regreso al mundo interior materno. Por eso, en la era metafísica todos los buscadores de la verdad son, por su propio tema, gentes que regresan al seno materno. Aspiran a lo que *prima facie* parece inalcanzable: quieren enlazar el final de la búsqueda con el comienzo de la vida y dar la vuelta al nacimiento mediante peleas radicales

consigo mismos. ¿Quién es el héroe de las mil caras sino el buscador que se lanza al amplio mundo para regresar después a la caverna más suya? Las historias de los buscadores heroicos de la verdad celebran la inmanencia-tipo-seno-materno de todo ser. Sabiduría es el conocimiento de que también el mundo abierto está envuelto por la caverna de todas las cavernas. Ya que el conocimiento conduce siempre a casa, y con ello o bien revoca el nacimiento o bien descubre realmente su sentido, los heroicos repatriados tienen que luchar aún con el dragón a la entrada del portal materno. Ahora se trata de dirigir en el otro sentido la pelea original del nacimiento. Si se supera esta lucha, entonces la inteligencia de la vida antes de la vida, de la muerte prenatal, despierta el ansia de iluminación; y ella trae, naturalmente, el oscurecimiento total. También el morir usual va adquiriendo progresivamente significados de regreso a la patria. Por eso, tras el giro neolítico no sólo se propagan epidémicamente ritos refetalizantes de enterramiento; se podría hablar incluso de una fetalización de la imagen del mundo en su totalidad. La equiparación de tumba y seno materno –misteriosa y evidente premisa espacial de todas las metafísicas tempranas, que no conocen sino la inmanencia y nada más que ella– comienza su largo dominio sobre el imaginario del mundo humano posneolítico; a lo largo de no menos de doscientas generaciones habría de ejercer su hechizo sobre el pensamiento y la vida de las culturas antiguas.

Las antiguas metafísicas de la luz y del cielo fueron las primeras que acabaron con el monopolio del seno materno en el pensamiento originario, al reconocer a lo masculino, en tanto lo «trascendente», una participación en la función originaria. Desde entonces el gran regreso al hogar adquiere también rasgos de añoranza de la casa paterna divina; durante milenios el cristianismo desarrolló esa atracción que generaba la idea del regazo paterno. Pero antes del comienzo de la época moderna europea más reciente no puede hablarse de que haya seres humanos que se liberen en número digno de mención de formas de vida y de pensar que conllevaban todavía, directa o indirectamente, la magia succionante –la magia de la mama– típica de las ontologías de inmanencia en la madre. Sólo desde hace pocas generaciones han surgido posturas filosóficas que ya no

exigen de sus adeptos que se desidentifiquen y hayan de morir en cierto modo para entrar en el círculo interior de lo verdadero; todavía en torno a 1810 el director de Instituto de Segunda Enseñanza de Nuremberg, Hegel, consideraba oportuno exponer a los alumnos de grado medio la idea de que antes de que accedieran al pensar esencial, como sucedía con los iniciandos de los antiguos cultos místéricos, tenían que haber perdido ya radicalmente el oír y el ver acostumbrados. Hasta el Romanticismo, entre los metafísicos decididos se consideraba todavía una especie de muerte el precio razonable por el privilegio de regresar como ser individual al lugar de la verdad. Pero sobre el precio de esa transfiguración pudo discutirse desde muy pronto. La muerte no era la única moneda con la que se podía compensar el acceso al misterio velado del ser; el salto empedocliano al interior del cráter no fue la única forma de ofrenda de acceso. A menudo se ofrecieron también sacrificios genitales a cambio de la cercanía al gran interior materno: los sacerdotes castrados de la diosa griega de la fertilidad, Cibeles, gozaban del privilegio de unirse con la diosa en *hieros gamos* en el interior de la tierra. La institución del sacerdocio de eunucos era tan conocida en el culto de la Magna Mater romana y frigia como en el de la anatólica Artemisa, la diosa siria de Hierápolis, y en los cultos de la Gran Madre en la India, donde todavía hoy miles de hombres jóvenes son convencidos u obligados a sacrificar sus genitales. Por lo demás, hay mucho que decir a favor de que los filósofos occidentales eran en su mayoría parientes tipológicos de los castrados sagrados, ya que sólo quien entendía la idea de omniinmanencia en su forma estricta podía ver la consumación en la absorción por el Uno. ¿Dónde está el fundamento del secreto de la metafísica sino en el incesto lógico?[111]

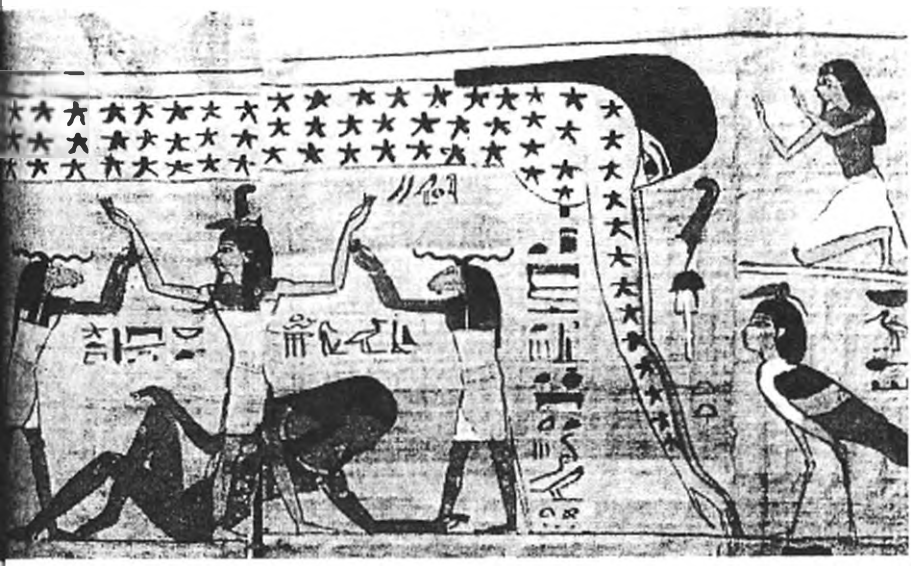
Persistentemente y con consecuencia ascético-cruenta los primeros para-metafísicos se rompían la cabeza ante el desequilibrio originario: haber nacido y sin embargo querer internarse «en la verdad»[112] es algo que no puede menos que salir mal bajo condiciones humanas, a no ser que se encontrara un camino para revocar el nacimiento e invalidar la separación. ¿Cómo sino por autodisolución puede recuperar el nacido el punto de vista del nonato? La humanidad posneolítica trató de mil maneras de conseguir lo imposible.



Exvoto a una divinidad materna,
presumiblemente del santuario de Veiji,
sur de Italia, terracota.

La diosa egipcia del cielo, Nut.

Fuera lo que fuera lo que conseguía o perdía con ello, siempre se trataba de algo fundado en el mismo ensamblaje paradójico de atrás y adelante. Sólo es evidente, en definitiva, que el regreso al interior de la madre configura el secreto a voces respecto de los secretos del mundo antiguo[113]. Por eso la muerte tiene que convertirse en el camino real del conocimiento: suponiendo que se consiga descubrir una especie de muerte que pueda ser experimentada no como aniquilación, sino como regreso. Sin refetalización no hay entrada en la sustancia. Mientras las grandes madres ocupan todavía el pensar, no ha comenzado en serio la guerra civil entre la razón filosófica y el entendimiento común, es decir, el acontecimiento cognitivo fundamental de la gran cultura. Durante milenios miran ambos, sabios y profanos, con los mismos ojos fascinados, al seno de las madres omniabarcantes. En las antiguas urnas funerarias uteromorfas de los griegos, los *pithoi*, que más tarde en las dionisíacas tuvieron mucha importancia como vasijas sagradas para el vino, puede tocarse con las manos la equivalencia para-metafísica entre seno materno y



sepultura; en ellas se conservaban los muertos acurrucados fetalmente. La costumbre de enterrar a los muertos en recipientes uteromorfos es de origen preheleno, documentada muchas veces en los cultos egeicos de la Edad del Bronce; su procedencia parece ser de Asia Menor; prácticas análogas en Sudamérica permiten suponer una motivación semejante por lo que se refiere a las ideas fundamentales. En Egipto, a los muertos distinguidos les esperaba en el fondo o en la cubierta del sarcófago la imagen de la diosa del cielo Nut, la re-parturiente. Pero es sobre todo en las diversas inhumaciones en tierra donde se hace valer la idea rectora de la reintegración de los mortales en el seno de la Gran Madre. Incluso a las cremaciones indias de los muertos no les falta su referencia a la ineludible equiparación entre seno y tumba, en tanto escenifican transformaciones en las que la salida de una forma prepara la entrada en otra: una metamorfosis que en ninguna otra parte puede suceder sino en el interior, con forma de más allá, de la Madre del Mundo. Pero no sólo las costumbres funerarias posneolíticas caye-

ron bajo el signo de la Gran Madre. Entre la mayoría de los pueblos sedentarios de aquel tiempo las invenciones de imágenes del mundo están dominadas completamente por motivos míticos referentes al seno materno; sus símbolos predominantes son tierra y casa, campo y piedra funeraria, nacimiento y simiente, cosecha e inframundo, mar y barco, infierno y huevo"[14].

No hay duda alguna: en nuestra expedición fenomenológica a través de la serie de formas de esferas bipolares de cercanía e interioridad hemos alcanzado ahora el umbral del estrecho centro de gravedad y gravidez. Intimidad significa desde ahora cercanía a la barrera que separa el interior de la madre del mundo público. Cuando se llega a una confrontación de ojo y entrada al seno materno –piénsese, por ejemplo, en esculturas hinduistas de la entrada al infierno, copiadas de la vulva-Yoni–, la investigación del campo de intimidad entra en su fase crítica. En ella se decide si sujeto y objeto se separan en el sentido de la relación cognoscitiva clásica o si el sujeto entra en el objeto de modo que éste renuncie en general a su carácter objetivo: a su estar-ahí y poder estar frente. En este segundo camino se inicia un curioso *affaire* teórico-cognoscitivo entre la vulva y su observador, que acabará dando el golpe de gracia a la exterioridad y a la objetividad en su totalidad. A su modo, precario, la vulva pertenece a aquellos objetos no dados –Thomas Macho los llamó «nobjetos»– de los que se hablará ahora directamente, e indirectamente en todos los capítulos siguientes. Por cuya «visión» el observador puede ser succionado o deposicionado, hasta un punto en que ya no tenga nada objetivo ante sí. El ve la cosa de la mujer sólo mientras permanece como observador frente a ella. Si eligiera el permanecer delante como postura definitiva no sería un buscador en sentido del anhelo para-metafísico de entrada y hospedaje en el fundamento, sino un observador, un *voyeur*, un neutral, un científico: un ginecólogo, por ejemplo, que se dedica al estudio del sistema genital femenino sin que le impresione para nada cualquier metafórica vigente del regreso a casa; en todo caso, como ha demostrado Hans Peter Duerr en su libro *Intimidad*, lo que ese observador frontal podría ofrecer sería una etnohistoria barroca de las

Sarcófago de Tutankamón.

representaciones, prácticas y afectos relacionados con la vulva en diferentes culturas[10]. En esta actitud cognitiva, relativamente joven, es posible tratar descriptiva y operativamente el objeto anatómico o etnográfico vulva sin que, a la entrada de la cueva, entren en juego derivaciones motivacionales del comportamiento de succión e impulsión. La ginecología positiva –en lo esencial un producto de la zoología aristotélica y de su reescritura en las ciencias de la vida neoeuropeas– se distingue de la antigua tradición de la sabiduría porque puede permanecer libre de succión, con conciencia objetivante, y por ello emancipada, de distancia, ante el portal femenino y materno, tan mágico en un tiempo. Cuando la mirada del investigador penetra más profundamente produce sólo vistas superficiales complementarias de niveles situados más adentro: la uteroscopia es sólo la continuación de la vulvoscopia con medios técnicos. La imagen orgánica que se podría conseguir con esa óptica la podríamos llamar vulvograma. Cuando se construye uno así, correctamente,

Olla de bronce en forma de pechos, *li*, de la antigua dinastía Shang, *ca.* siglos XVI-XV a. C., que se utilizaba para la preparación de alimentos sacrificiales.

con los métodos de imagen disponibles, aparece claro ante el observador que en ningún momento tiene motivos para dudar de su potencia visual natural. La visibilidad de la vulva como cosa enfrente deja claro que el observador no está absorbido por el objeto. Ver significa aquí, en correspondencia con los axiomas de la *episteme* griega, mediante una distancia correcta a las cosas, tener serena li-

Fata homerica. Grabado del *Emblematum liber* de J.-J. Boissarch, 1558. Aunque el patriarca Zeus reparte los lotes del destino, las vasijas que contienen esos lotes representan todavía una especie de hiperútero. Sea como sea la vida, permanece formalmente obligada a la inmanencia del seno.

bertad para lograr un saber instrumental sobre ella. Algo completamente diferente al antiguo recogimiento para-metafísico ante la puerta al mundo interior de la madre. Quien en una aproximación ritual cree tener ante sí esa entrada de todas las entradas, o la imagina en representación simbólica, cae inmediatamente bajo el influjo de una succión que ha de hacer desaparecer el ver y el oír en el vidente. Cuando la Bambo real –la testigo principal de Nietzsche de una teoría de la verdad que se volvió a hacer discreta– cae bajo la mirada, al ver mismo le queda ya poco futuro. El ojo del buscador quiere y tiene que estrellarse aquí contra su objeto. Ante el portón succionante se aglomeran los pupilos. Al acercarse le parecerá al vidente haber pasado ante un difuso rótulo de advertencia: ¡Último objeto antes del gran conocimiento! Y realmente, nada más pasar

por la puerta de la gruta comenzaría para el que entra la noche tropical, y con la incursión de la noche elegida desaparecerían todas las relaciones que se basan en el calvero, la distancia y la objetividad. A partir de ahora la pregunta por lo último exige un precio también de la inteligencia analítica.

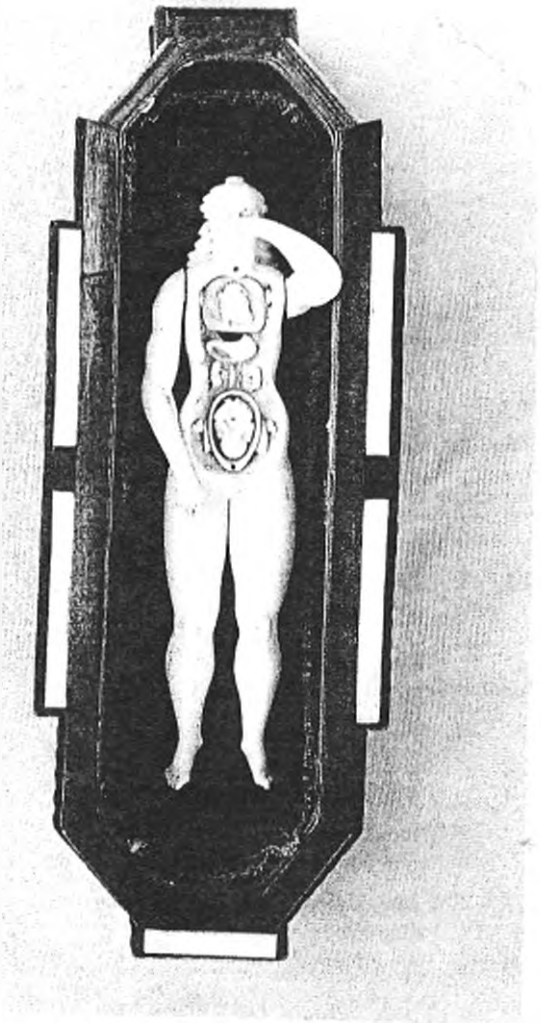
Tejamos a continuación la ficción de que nos fuera posible dividir la inteligencia aventurera de tal modo que la mitad de ella se apostara en la rampa de entrada a la caverna mística –es decir, todavía en posición de vista exterior–, mientras que la otra se dejara iniciar para entrar en la totalidad oscura y homogénea. Ambas mitades han de permanecer en contacto durante la excursión: la entrante, comunicando hacia fuera sus circunstancias en la esfera inobjetiva; la que espera *ante portas*, enviando a la cueva propuestas sobre la verbalización de lo indescriptible. Este *arrangement* divisorio tiene en cuenta la circunstancia de que el foco de nuestra investigación no reside en el propósito de producir realmente experiencia mística, sino en el proyecto de impulsar una teoría de la intimidad diádica hasta el ámbito en el que normalmente la teoría hablante se diluye en una silenciosa. El enmudecer místico, de sobra conocido, se explica aquí por la circunstancia de que, a causa de la disolución del observador en la esfera más íntima, la estructura bipolar de conocimiento y relación se extingue para su percepción. Con el estar-dentro ya efectuado, todos los juegos de lenguaje del observar y del estar enfrente tienen que acabar, efectivamente. Una teoría crítica del ser-en-la-cueva sólo será posible por la introducción de un tercero: en nuestro caso, por un desdoblamiento del explorador de la cueva en un valeroso cabecilla de vanguardia y en un cauteloso zaguero. Esto lleva a la repartición del trabajo entre añoranza y escepticismo, fusión y reserva. Este *arrangement* conlleva conceder a la tradición mística que, para el que entra, es inevitable de hecho repetir la verdad inmarcesible de la cueva: la de que aquí lo uno es todo. Quien realmente estuviera dentro del todo no podría hacer otra cosa que corroborar las enseñanzas monistas fundamentales de los últimos milenios, de las que a los interesados en la mística, de toda procedencia, les gusta decir que son en todas las culturas las mis-

Lasciate ogni pensiero o voi qu'intrate.
Boca de cueva en el Bosque Sagrado de Bomarzo, 1550-1580.

mas. Por el contrario, la inteligencia parcial que observa a la entrada de la cueva, aquí en el papel del tercer participante, permanece aferrada a la idea de que, suceda lo que suceda al místico de ensayo en la cueva, no puede sino tratarse de momentos en la díada. Si quisiera el pionero de dentro testificar la unidad sin pliegues, siempre se le podría recordar sin miramientos la constitución dúplice-única de su situación. De ese modo, la ilusión mística de unidad, a la que está expuesto el testigo fusionado en la cueva, puede respetarse y entronizarse a la vez: se satisface el interés en el progreso de la teoría dual sin que haya que desmentir las evidencias del monismo místico. La presencia aguda de la forma de conciencia de unidad sin un segundo puede comprenderse entonces como la figura más poderosamente enunciativa, incluso, de la fusión esférico-bipolar que se ha llevado a cabo *in actu*. A la realidad de la relación entre madre y nonato pertenece en cierto modo la inexistencia de esa relación como tal para el niño. Mientras éste vive en el interior de

Dibujo a pluma de la boca de la cueva, 1599.

la madre, flota de hecho en una especie de no-duplicidad; el estar contenido en la «madre», a través de la anulación de la relación con ella en la percepción, se confirma como prueba aguda de la fusión sucedida. Quien vive la escena no es ni primaria ni secundariamente un *infans*, es decir, un feto o un místico, sin habla significativa y sin relación con un en-frente objetivo en ambos casos. La relación misma sólo se da actualmente si actualmente tiene que ser negada o destematizada. Pertenece a la realidad de esa relación singular que, cuando se da, no se da precisamente como relación para los implicados en ella: para el feto no hay en-frente alguno al que pudiera estar remitido interpersonal o interobjetivamente; nada distinto que confirme su ser-dentro real. Para el místico vale análogamente lo mismo. En la cercanía del nobjeto realmente presente también el sujeto está desarmado y diluido. Sobre esta curiosidad lógica en la que una clase de relaciones de proximidad al otro sólo sea real cuando esas relaciones son negadas o diluidas como tales, diremos algo más concreto a continuación, en conexión con las consideraciones de Thomas Macho sobre la lógica de los conceptos psicoanalíticos fundamentales.



Stefan Zick [1639-1715(?)], modelo pedagógico anatómico del embarazo, figuritas de marfil en caja de madera.

Excurso 2

Nobjetos e irrelaciones

Para una revisión de la doctrina psicoanalítica de las fases

Pertenece a los secretos públicos del temprano psicoanálisis vienés que tanto con su *arrangement* terapéutico como con su armazón conceptual se quedó a medio camino en la entrada al mundo de proximidad intersubjetivo. Se le ha podido repetir con razón, en los puntos esenciales, que elaboró en teoría y praxis un sistema de defensa contra las experiencias de proximidad inoportunas que él mismo hubo de provocar con su *arrangement*. El obstinado cientificismo de Freud se ha convertido en los últimos decenios en objeto de numerosas y fundadas críticas: en parte desde una perspectiva teórico-científica, en tanto se adujo la prueba de que el psicoanálisis vienés describió falsamente su propio estatus teórico y quiso asimilar forzadamente al modelo de las ciencias naturales una disciplina escénico-hermenéutica, teórico-lingüística y vivencial-científica; en parte desde expresiones psicodinámicas, en tanto se intentó mostrar con qué maniobras y forzado por qué motivos –fundamentalmente procedentes de fuentes fóbicas a la figura de la madre– el fundador del psicoanálisis vienés evitó los estratos más inquietantes de profundidad del nuevo campo de relación íntima descrito por él. Todos estos críticos, no obstante, pudieron permanecer dentro del elástico planteamiento del modelo freudiano y consiguieron ser integrados más o menos de buen grado en un movimiento psicoanalítico dispuesto a aprender.

Una crítica esencialmente más radical, sin embargo, se ha formado en un frente con cuyo desarrollo no contaban ni los críticos inmanentes ni los críticos externos del psicoanálisis. Un frente que procede de la conexión de la investigación de la prenatalidad más reciente con las transposiciones conceptuales de las nuevas filosofías de los medios. Desde este trasfondo, el filósofo de la cultura y antropólogo de los medios Thomas Macho ha demostrado conclu-

yentemente una errónea disposición fundamental de la conceptualidad psicoanalítica en lo referente a las relaciones prenatales madre-hijo[118]. Puede, efectivamente, mostrarse que las ideas del psicoanálisis sobre comunicaciones tempranas están formuladas generalmente según el patrón de las relaciones de objeto; especialmente en las concepciones de la así llamada doctrina de las fases de desarrollo, en la que siempre un órgano, como sujeto predecesor, va asimilado a una magnitud del mundo externo, como polo objetivo: en la fase oral, la boca con el pecho; en la fase anal, el ano con su producto, el excremento; en la fase genital, el pene con la madre como objeto de amor *sans phrase*. Es evidente que Freud colocó por encima de todo la necesidad ineluctable de esta tercera fase, porque según él en ella se llevaría a cabo la auténtica individuación como desarrollo de la subjetividad sexual a la salida del conflicto triangular edípico. Según la doctrina ortodoxa, en ella se cumple la madurez psíquica del objeto, que viene diseñada en el niño, desde su primer agarrón al pecho de la madre, como un desarrollo culturalmente obligado y orgánicamente plausible. Frente a ello, Macho ha demostrado que toda la conceptualidad psicoanalítica referente a las relaciones tempranas está deformada desde su propia base por el prejuicio del objeto; más aún, que la fijación al pensar en relaciones de objeto es responsable del desconocimiento, francamente grotesco, de los *modi* de realidad, fetales y temprano-infantiles, en la ortodoxia psicoanalítica más antigua. Sería, por tanto, una empresa estéril, por no decir patógena, querer describir la temprana realidad madre-hijo en conceptos de relación objetiva, ya que aquí, por imperativos del asunto mismo, todavía no aparecen por ninguna parte relaciones subjetivo-objetivas. Sólo una elaborada teoría de la mediación psicosomática podría llevar un día a representar el íntimo tejido de la díada más temprana en un lenguaje oportuno, finamente entramado, de disolubilidad mutua y de suspensión en un éter de relación bipolar. Esto supondría que a todos los niveles de la organización psíquica, los análisis de medios habrían de sustituir a las descripciones de relación de objeto que se han dado hasta ahora, confusas y en ocasiones hasta peligrosamente desinformativas. Sólo en expresiones mediales puede verbalizarse convenientemen-

te el modo de ser de las magnitudes de encuentro efectivas más tempranas con las que tiene que ver el niño. Además, antes de la fase oral, supuestamente primaria, hay que suponer al menos tres formas situacionales y estadios preorales, que, cada uno a su modo peculiar, de acuerdo con la naturaleza de sus contenidos, hay que entender como regímenes de mediación radical.

1. En primer lugar hay que concebir una fase de cohabitación fetal en la que el niño experimenta en su gestación presencias sensoriales de líquidos, cuerpos blandos y límites de cueva: sangre placental en primer lugar; además, el líquido amniótico, la placenta, el cordón umbilical, la membrana amniótica y un vago indicio de la experiencia de límites espaciales a través de la resistencia del vientre como pared y, a la vez, de la elasticidad por uno y otro lado de los tabiques. Como precursor de lo que más tarde se llamará realidad se presenta aquí un reino intermedio fluidal, insertado en una magnitud espacial esférica oscura, suavemente amortiguada entre límites más precisos. Si en ese campo hubiera ya «objetos» tempranos, de acuerdo con su modo de darse sólo podrían ser sombras-objeto o asomo-de-cosas: contenidos de un primer «ahí» desde el que se concibe un primer «aquí», incluidos ambos en un espacio de entorno, vagamente delimitado, con tendencia creciente a la angostura. Como candidatos para tales sombras-objeto se postulan en primer lugar el cordón umbilical –del que es posible que haya tempranas sensaciones de tacto–, así como la placenta, que, como acompañante originario nutricio del feto, posee una presencia difusa temprana, que la hace precursora, en cierto modo, de un primer «en-frente». (De la «relación» entre el feto-sujeto y la placenta-acompañante tratan los dos capítulos siguientes.) A objetos que, como los citados, no son tales, porque no les corresponde ningún en-frente subjetivo, llama Thomas Macho «nobjetos»: son co-datos esféricamente circundantes, que, al modo de una presencia no-confrontadora, rondan o flotan ante una identidad que tampoco está enfrente, precisamente el presujeto fetal, como seres de cercanía originarios, en el sentido literal de la palabra. Su ser-ahí-cerca (que ciertamente no es todavía un ser-ahí presentable) se manifiesta al niño ante todo por su primer regalo, la sangre placentaria. La san-

gre placentaria es la instancia irrebasablemente más temprana entre los nobjetos del mundo de «experiencia» más temprano. Como el más originario entre los regímenes preorales hay que suponer, por consiguiente, un estadio de flotación, cuyo contenido más esencial consiste en un incesante intercambio de sangre, mediado por la placenta, entre madre e hijo. La sangre, que como sangre de uno es siempre también sangre del otro, establece el primer «lazo» mediador entre los compañeros, delimitados bipolar-íntimamente, de la díada. A través de la sangre la dúplice-unicidad viene constituida desde el principio como una unidad trinitaria; el tercero hace uno de dos. No en vano hay muchas culturas que describen el grado más estrecho de unión entre parientes como consanguinidad; esto, ciertamente, quiere significar normalmente, en principio, la sangre imaginaria de los árboles genealógicos, pero a un nivel más profundo implica también la comunión real de sangre: con su caracterización como «parentesco», la comunidad arcaica de circulación sanguínea es elevada a una representación simbólica. Según una concepción del antiguo Egipto es la sangre de la madre la que, afluyendo a chorros del corazón, da de beber al feto. Todavía en la Edad Media europea, incluso hasta entrado el siglo XVIII, estaba extendida la idea de que los niños se mantienen en vida en el seno materno como bebedores de sangre menstrual[17]. De hecho, el *modus vivendi* fetal puede describirse como una comunión fluidal en el *medium* de la sangre, que sobrevive en todas las culturas de fluidos, en su versión posnatal, remitida a bebidas, y a baños, abluciones o aspersiones. La nueva concepción teórico-medial del tema de la intimidad hace comprensible por qué la sangre es, de hecho, un jugo tan especial: es el primer *medium* material entre dos individuos que un día –si son seres humanos modernos– se telefonearán mutuamente. Desde el principio, la historia del yo es ante todo la historia de mediación del yo. Sus actores son seres que proceden en cada caso de irrepetibles comunidades de circulación sanguínea y comuniones de bebida; y que hacen revivir esa irrepetibilidad en versiones siempre nuevas. A esos comunitarios en lo líquido se dirige Rilke con su interpelación a los amantes en la segunda elegía de Duino: «...Cuando os lleváis uno a la boca/ del otro, y os disponéis

a beber: bebida junto a bebida:/ oh, cómo entonces el que bebe escapa extrañamente a su acto».

Pero difícilmente se haría justicia al *medium* sangre si se lo quisiera interpretar como portador de un «diálogo» prenatal entre madre y feto; fijaciones obstinadas en la comunicación verbal han inducido a numerosos analistas a poner en juego la confusa expresión diálogo para referirse al intercambio medial en la díada arcaica; e incluso el gran psicólogo René A. Spitz hizo echar de menos la necesaria medida de perspicacia cuando consintió en el título de su conocido libro *Sobre el diálogo*[118] un absurdo teórico-medial.

2. El segundo aspecto del campo de medios preoral se refiere a la iniciación psicoacústica del feto en el universo de sonidos del seno materno. Es evidente que acontecimientos acústicos sólo pueden darse al modo de nobjetos: pues las presencias sonoras no tienen substrato cósico, de modo que pudiera encontrarlas uno como algo situado enfrente. La fisiología del oír como ser-introducido-en-covibración hace evidente que en el caso de las experiencias acústicas se trata de fenómenos mediales que es imposible representar en lenguajes de relación de objeto. Además, dicho sea de paso, esto vale tanto para la posición del oír al aire libre cuanto para la posición fetal: por eso la música es el *continuum*-arte *par excellence*, escuchar música significa siempre ser-en-la-música, estar en ella[119], y en ese sentido tenía razón Thomas Mann cuando decía que la música era un territorio demoníaco; quien escucha, en efecto, está poseído actualmente por el sonido. (Por lo que se refiere a la formación de la intimidad mediante la acústica fetal –como aparece sobre todo en la amplia investigación de Alfred A. Tomatis–, se hablará más de ese asunto en el capítulo 7. A la luz de su investigación se reconoce, y no en último lugar, el carácter medial del líquido amniótico, que transforma las ondas sonoras en vibraciones de relevancia auditiva y, además, para todo el cuerpo; aunque más importante aparezca, sin embargo, la transmisión sonora a través de los huesos.) Macho, por su parte, acentúa no tanto el *bonding* fetal cuanto la autoexperiencia del recién nacido, inmediatamente posterior al nacimiento, por el uso de la voz propia, que, como un mágico medio vocal, asegura la conexión con la madre fuera de la cavidad corporal; como

cordón umbilical acústico, por decirlo así, ella ofrece un recambio para la conexión umbilical perdida; Macho subraya que ese escucharse mutuo en la díada extrauterina sigue siendo la célula germinal medial de todas las conformaciones de comunidad, y que la conexión con otros mediante cordones umbilicales acústicos representa el principio central de la síntesis psicosocial[130]. A la vez que escucha la propia voz se forma en el niño un núcleo-yo medial preoral: al gritar, berrear, parlotear, construir palabras, comienza la historia, que durará toda la vida, de las mediaciones consigo mismo y con sus extensiones vocales, del sujeto que se va haciendo; en él puede verse el polo de creación arcaico de música y belleza literaria. Por eso habla Macho de una fase vocal-auditiva en el espacio preoral[131]. Pero, dado que la voz, o las voces, no son objetos, resulta imposible mantener con ellas la relación que se expresa por la palabra «relación». Las voces crean campanas acústicas que se propagan esférica y actualmente, y el único modo de participar en presencias vocales sólo puede describirse como un ser-en, o estar-en, en la sonosfera actual[132]; también el cordón umbilical vocal tiene, como el físico, estructura nobjetiva. Cuando la madre y el hijo intercambian misivas vocales en un juego directo de ternura, su relación recíproca es la perfecta autorrealización de una esfera bipolar íntima-acústica.

3. Como tercera entre las fases preorales a concebir nuevamente cita Macho la respiratoria. De hecho, el aire que respira es el primer compañero del mundo exterior del niño recién nacido –incluso antes de cualquier contacto nuevo con la superficie de la piel corporal materna–, ese aire que sustituye como elemento sucesor al líquido amniótico perdido. También el aire es una magnitud medial que, como tal, nunca puede describirse en expresiones de objeto. Ser-en-el-mundo fuera de la madre significa para el niño, en primer y en último lugar: ser-en-el-aire y –tras un episodio de sofoco iniciático– participar sin lucha en la plenitud de ese medio. Como se manifiesta ya en la primera experiencia, el aire posee cualidades nobjetivas inequívocas, ya que proporciona al sujeto en devenir una primera posibilidad de autoactividad en autonomía respiratoria sin aparecer jamás, no obstante, como una cosa u objeto con el que pudiera en-

tablarse una relación. No es una casualidad que hasta hace poco ningún psicoanalista –excepción hecha del retardado fluidista Wilhelm Reich– hubiera dicho algo digno de mención con respecto al complejo aire, respiración y yo[128], dado que el análisis más simple de la respiración habría descubierto la inapropiación fundamental de hablar con expresiones de relación de objeto[129]. Precisamente el proceso medial más elemental, concebido según sus propias condiciones, habría hecho funcionar en el vacío los hábitos conceptuales y las pretensiones del psicoanálisis. Macho concluye sus consideraciones con la constatación de que el psicoanálisis mismo en su lenguaje teórico ha quedado prisionero de la gramática occidental antigua, aunque en sus *arrangements* de encuentro hubiera podido descubrir hace tiempo motivos para abandonar las aparentes relaciones sujeto-objeto en los procesos mediales. Sólo después de una revisión de sus conceptos fundamentales, el psicoanálisis –que, de acuerdo con su potencial tanto teórico como terapéutico, sigue siendo la praxis de cercanía interpersonal más interesante en el mundo moderno– podría presentarse también en un lenguaje de cercanía apropiado. Y así ya podría expresar claramente que toda animación es un acontecimiento medial y que todo trastorno anímico es una distorsión de la participación, una enfermedad medial, podría decirse. La fijación a los objetos es ella misma la matriz lógica de la neurosis. Innecesario aclarar qué civilización es la que sufre la neurosis como ninguna otra.

¿Qué hay que entender, según lo dicho, por ginecología negativa? En primer lugar, se trata de un procedimiento para dejar bien sentado que la mujer y sus órganos no se agotan en ninguna clase de objetividad. Negativa o filosóficamente, es una ginecología si mantiene una doble renuncia: a la posibilidad cercana de concebir la vulva como objeto desde un punto de vista exterior y por encima (vulvograma ginecológico y pornográfico); y a la tentación, nunca del todo inactual, de volver a traspasar iniciáticamente la vulva como puerta al mundo interior (para-metafísica y holismo místico). Si se descartan estas dos posturas y modos de concepción, se hace patente sin esfuerzo alguno el carácter nobjetivo de la no-apertura femenina. Ella es la no-cosa, experimentada en una única y exclusiva secuencia de acontecimientos por todo individuo nacido de modo natural; ella es el angosto algo-originario que sólo «hay» una vez y en una escena irrepetible, dramáticamente dilatada. Lo que la inteligencia que se ha quedado observando ante la cueva ve como blando órgano femenino, lo experimenta la mitad que ha entrado, si quiere volver a nacer, como un distribuidor de la dureza más tremenda. En la concepción-nobjeto, el órgano objetivamente tomado, aparentemente conocido, abarcable con la vista, simpático y flexible, es un túnel de decisión en el que el feto es motivado a recogerse en sí mismo para convertirse en algo decididamente perforante, en un proyectil-allá-voy. Pensado como *medium*, el canal del nacimiento o vulva transmite al sujeto que va saliendo la impresión efectiva de que existe una pared impenetrable que ha de ser una abertura a la vez; la abertura es una función del arremeter contra la pared. La desesperanza del estar-ante-la-pared se convierte directamente en la obligación de atravesar la pared. Como nobjeto, la vulva es la madre del granito. En el instante de indecisión parece evi-

dente que es imposible abrirse paso a través de la pared, pero en tanto que a pesar de todo es atravesada *in extremis* de algún modo, el iniciando, que sale, se experimenta a sí mismo como una piedra más dura, capaz de romper la misma piedra. Nacer significa para la mayoría de los nacidos triunfar sobre una pared.

El truco sugerido antes, el de dividir al espeleólogo en dos mitades, una de las cuales se diluya experimentalmente en el interior oscuro, mientras la otra mantenga fuera la cosmovisión diurna, parece inmediatamente apropiado para conseguir resultados de primera mano en la investigación nobjetiva; finge algo que la psicología no puede presuponer: la presencia de un feto capaz de describir. La parte que entra sería, pues, una sonda experimental efectivamente sumergida en el seno materno; no sólo no debería desaparecer, silenciosa, en la experiencia, sino que, con el apoyo de la parte vigilante fuera, habría de actuar como una fenomenóloga intelectualmente satisfactoria de su ser-en-la-cueva, o dicho a la heideggeriana: de su todavía-no-arrojamiento.

Tradiciones chinas de la época de floración del taoísmo ofrecen un ejemplo eminente de la posición paradójica del ser-fuera-y-dentro-a-la-vez. La leyenda casi desconocida en Occidente sobre el nacimiento del maestro Lao-tse ilustra plenamente el fantasma de un embarazo que incluye a la vez un tiempo de maduración dentro y uno de estudio fuera de la cueva. Según una concepción china antigua, la anidación del niño en el seno materno significa propiamente el nacimiento del ser humano; el tiempo intrauterino se cuenta, por ello, como tiempo de vida del ser humano; los recién nacidos se consideran niños de un año. Los diez ciclos lunares de la noche intrauterina forman el equivalente a un año solar. Además, la vida interior representa un equivalente proporcional de la existencia exterior: ya que el tiempo de gravidez de la madre ofrece un modelo del tiempo real de vida, su duración determina la medida de la existencia en el mundo externo. Diez lunas se corresponden con la duración de la vida de un ser humano normal; los héroes divinos permanecen doce, los grandes sabios dieciocho meses en el seno materno. La vida en el mundo interior de Lao-tse, que se cal-

cula duró ochenta y un años, se corresponde con una longevidad igual en extensión al cielo y la tierra mismos: se trata del ciclo completo del tiempo del mundo como tiempo de gravidez[125]. Según la doctrina taoísta –expresada a menudo por Chuang Tse–, lo interior precede a lo exterior en todo. La imagen rectora de la esfera taoísta de los dioses es lo Uno Verdadero, que, como embrión inmortal, habita el país llamado Interior. Narraciones teogónicas informan en múltiples variantes sobre la vida previa de Lao-tse en su madre Li, que desde el siglo IV lleva el sobrenombre de Madre Ciruelo, Hija del Jade de Brillo Oscuro[126]. En su simpatético estudio sobre la física mística y social del taoísmo, el sinólogo Kristofer Schipper ha ofrecido una versión del mito del nacimiento de Lao-tse, fruto de unas anotaciones que tomó en agosto de 1979 en Taipei de la narración oral de un maestro taoísta de setenta y cuatro años.

Hay una mujer que pertenece al clan de los puros. El Viejo Señor [es decir, Lao-tse antes de la concepción] no tenía entonces ningún nombre. Se puede decir que al principio sucedió una encarnación, una encarnación en una casta mujer. Ella no tenía marido, pero quedó embarazada después de beber una gota de «dulce *tau*»[127]. Su vientre se puso gordo, lo que quiere decir que estaba embarazada de día; mientras que de noche no era ése el caso, ya que durante ese tiempo el Viejo Señor abandonaba su cuerpo para estudiar el *tao*, y mientras tanto no estaba allí.

¡El Viejo Señor no era cualquiera! Aunque se había encarnado como embrión en el cuerpo de su madre, quería esperar con su nacimiento hasta que llegara un día en el que ya no hubiera en el mundo ni nacimiento ni muerte. Así esperó durante ochenta años, sin poder aparecer.

El Dios del infierno y el Dios del cielo conversaban entonces entre ellos diciendo: «Se trata de la encarnación de la constelación del destino. ¡Cómo permitir que no venga al mundo! Elijamos un día y procuremos que no haya en él nacimiento ni muerte, entonces él podrá venir al mundo en ese día».

Ese día fue el quince de la segunda luna. Ese día nació el Viejo Señor. Vino al mundo a través del hombro de su madre [cfr. el nacimiento del Gautama Buda a través de la cadera materna]. Oh, en ese momento sus cabellos y su barba eran completamente blancos, y como sabía andar, se marchó inmediatamente.

嬰兒現形圖

夫螟蛉之虫
孕蜾蠃之子
傳其情交其
精混其氣和
其神隨物大
亦俱得其眞

此時丹熟更須慈母惜嬰兒
氣穴法名無盡藏
藏包於皺皺包空
我問空中誰是子
他云是你主人翁

行住坐臥
抱雄守雌
綿綿若存
念茲在茲

潛龍今已化飛龍
變現神通不可窮
一朝跳出珠光外
渾身直到紫微宮

神水溶液
泐灌根株
內外無虧
長養聖軀

他日雲飛方見眞人朝上帝

«La génesis del recién nacido»:
figura de meditación de la alquimia taoísta.
Por la unión de *k'an* y *li* surge un embrión, que designa
el alma inmortal creada por los taoistas.

Su madre le decía: «¡Tú, mi viejo hijo!, ¿por qué te marchas sin permitir que te vea? ¿Por qué te vas apenas nacido? ¡Ni siquiera podría reconocerte más tarde!». Entonces él se volvió de repente, con barba y cabello ondeantes al viento. Al verle, de su madre se apoderó el miedo, perdió la conciencia y murió al instante.

Pero él siguió adelante, siempre en línea recta, sin pararse, hasta llegar a una arboleda de ciruelos. Allí se reclinó contra un tronco y dijo para sí: «No conozco ni mi nombre ni mi familia. Me reclino en este árbol, lo mejor será que lo tome como apellido. ¿Cómo me llamo? Mi madre se dirigió a mí llamándome Viejo Niño, por tanto mi nombre es Lao-tse». Viejo Señor es ciertamente un título de respeto; su verdadero nombre es «Viejo Niño»[18].

Historia de escándalo y narración iniciática: la caracterización que hace Schipper del mito remite tanto a su función instructiva como a su lógica metafísica, lógicamente autofágica. Exigiría un amplio estudio agotar sus implicaciones: la falta de padre de Lao-tse; la autofecundación mística de la madre; el nacimiento heterólogo a través del hombro (izquierdo); las implicaciones numerológicas de la cifra 81; la recusación del nacimiento y la exigencia de un mundo sin nacimiento y muerte; la fecha elegida por los dioses; la separación inmediata del viejo niño de la madre; la muerte súbita de ésta a la vista del monstruoso vástago; la situación-punto-cero en lo referente a la genealogía y la propia imposición de nombre; la relación con la cultura del ciruelo[19]. Todo esto exigiría, entre otras muchas, detalladas explicaciones teórico-narrativas, histórico-culturales, cosmológicas y filosófico-religiosas; nosotros nos limitaremos a dos aspectos de esta desacostumbrada historia: al motivo del embrión culto e instruido, y a la relación entre ser-en-la-madre y experiencia del mundo. En ambos casos se produce sin esfuerzo una referencia a nuestro ardid metódico de unir inmanencia en el seno materno y observación externa, a pesar de la estricta imposibilidad de su ocurrencia simultánea. ¿Qué sería el fetal estudiante del *tao*, que sale de su madre por las noches para vivir en su vientre de día, sino una encarnación precisa de la idea de que es posible superar la diferencia entre ser interior y ser exterior en una unidad de rango superior? Si se observa más de cerca, la referencia a las nocturnas sa-

lidas de estudio de Lao-tse de la madre se muestra como una figura conceptual de unidad mística, que deja claro que el sabio divino no puede haber sido logrado mediante generación exterior en el interior de la madre; lo que aparece como cuerpo de la madre es creación propia de su inquilino. La diferencia entre dentro y fuera, por su parte, desaparece en el interior de Lao-tse: el niño es el que contiene en sí a la madre y al hijo: no en vano se llama Lao-tse el Viejo Niño, que representa en uno al feto y al cosmos. Aunque el texto no diga expresamente que el sabio es su propia madre, la narración, según su lógica inmanente, dirige inequívocamente en dirección a esa tesis. Quien pasa ochenta y un años en el seno de la madre tiene que ser él mismo el señor del mundo interior; la madre externa sólo puede aparecer como receptáculo y suplemento; por eso también resultó tan fácil la separación de ella. Según otras variantes del mito, en efecto, Lao-tse mismo proyecta a la madre Li fuera de sí, para ingresar en su propia forma de seno. Si tras ochenta y un años de gestación se ha asimilado todo lo externo –incluso la muerte– en el interior y ningún acontecimiento proveniente del no-interior puede sorprender ya al sabio realizado, entonces tampoco importa tanto que la madre no sea una magnitud exterior real. La acción mítica se cumple en forma de un viraje paradójico; lo que la madre ha de dar al feto no es otra cosa que lo que el feto se da a sí mismo a través de la madre: el eterno poder-ser-dentro en un ser inmortal, circular en sí mismo. El sabio nace para no venir al mundo simplemente como un mortal nacido; se introduce en un seno materno precisamente para no introducirse sólo en un ciclo vital humano de poco aliento. Semejante sinuosidad paradójica sugieren formalmente otras variantes del mito, que no reproducimos aquí, en las que la corta fase de encuentro entre madre e hijo es representada como un tiempo durante el cual Lao-tse deja que la madre le inicie precisamente en aquel secreto de la longevidad que ya atestigua su larga estancia en el seno materno. La misma paradoja aparece de nuevo en la circunstancia de que Lao-tse nace en un día en el que no hay nacimiento ni muerte: su nacimiento no es un nacimiento en el mundo externo, y su salida sigue siendo un movimiento en la inmanencia sin exterior. Con ello, el sabio taoísta se entiende, en

definitiva, como una mujer encinta que se embaraza de él mismo; lo maternal finito da a luz lo maternal infinito, de lo que ello mismo es fruto. Lo maternal posee la fuerza de mantener en el interior incluso la diferencia entre exterior e interior. Paradojas autorreferentes de este tipo pertenecen a la reserva lógica de formas de todos los sistemas metafísicos en los que lo infinito ha de aparecer en medios finitos. También el hijo finito de Dios, que pasea alrededor del lago Genesaret, es conocido, *via* paradoja trinitaria, como su propio padre infinito. Algo más tosca se presenta esta paradoja en los apócrifos del Nuevo Testamento, en los que parece que Jesús, antes de hacerse hombre, era un ángel entre ángeles; como arcángel san Gabriel habría anunciado él mismo su propio nacimiento a su propia madre[50]. Si el legendario Cristóforo transporta al Niño Jesús a través del agua, mientras el Niño Jesús sostiene el globo entero del mundo en su mano, se plantea la pregunta, igualmente paradójica, de dónde ha de apoyar Cristóforo sus pies durante el recorrido, ya que el río que vadea es, sin duda, una parte del mundo que está en la mano del niño que lleva sobre sus hombros.

En tanto de estas sucintas alusiones puedan seguirse conclusiones tan amplias, el taoísmo llegó a una ginecología, si no negativa, sí filosófico-polar. Sus abstracciones cosmovisionales no se han llevado aún hasta el punto de hacer invisible la díada. Incluso en sus conceptos más sublimes de unidad, la mediación bipolar y la animación recíproca de hijo y madre siguen siendo motivos fundamentales. De su ontología de la inmanencia en el seno materno deduce esa ética de la feminización por la que recientemente se ha hecho conocido también en Occidente. «Conocer lo masculino y, sin embargo, preservar lo femenino significa convertirse en valle del mundo» (*Tao Te Ching*, capítulo 28). Frente al interior se comporta más bien evocativa que exploratoriamente. El embrión instruido, que se escapa de la cueva por la noche para estudiar el *tao*, explora o investiga no tanto la pequeña y oscura cueva propia, sino el gran redondel que constituye la cavidad iluminada del mundo. Si queremos saber algo más concreto psico-fisiológicamente sobre el ser en la cueva estrecha, sin luz, tenemos que buscar conocimientos que

otros exploradores, a la entrada y en el interior de la cueva, hayan sacado a la luz.

Entre los pioneros de la reciente espeleología psicognóstica destaca el terapeuta de psicosis y psicoanalista Ronald D. Laing (1927-1989), que se ganó su fama como vanguardista en la formación de la teoría psicológica, mediante la deslimitación radical del modelo psicogenético en dirección a fuentes ultraprofundas del trastorno psíquico: en sus famosos modelos-nudo describe la cercanía interpersonal como tuecas o torbellinos de expectativas encadenadas entre sí y expectativas de expectativas: el absurdo teatro de la intimidad. Como terapeuta impresionó a sus contemporáneos por su determinación, peligrosa para él mismo, de acompañar a los enfermos psíquicos hasta en las situaciones más extremas. Laing estaba dispuesto a la exploración de cavernas sobre todo porque inició el camino al interior no sólo como aventurero azaroso; la cueva no era para él tanto un lugar donde el pensar acaba, satisfecho; significaba, asimismo, una fuente por la que el más antiguo dolor y las más tempranas desazones pueden desembocar en el presente de una vida trastornada. (De donde se sigue la máxima ético-cognoscitiva: El análisis va más allá del esclarecimiento.)

Con el método de la asociación libre regresiva Laing intentó equilibrar el desconcierto existencial ante la idea de que el explorador no tenga ya acceso natural a la caverna del pasado. Él analizó la cueva de modo indirecto en tanto que interpretó las huellas mentales actuales del haber-sido-en-ella como alusiones a la situación original y las elaboró convirtiéndolas en representaciones teóricas; su método reproduce la técnica de exploración escénico-autobiográfica psicoanalítica. En el malquisto capítulo 5 de *The Facts of Life*, del año 1976, que trata de la vida previa al nacimiento, el autor desarrolló un esquema de tres fases que, sin consideración a la duración exterior, supone una supremacía de las fases interiores. Según la concepción de Laing, tres actos del «ciclo» de la vida caen dentro de la «existencia» prenatal. Nuestras citas servirán de motivo para la consideración de que la guerra civil entre filosofía y entendimiento común, que a más tardar desde la fundación de la Acade-

mia de Platón había marcado el ritmo del hogar espiritual de la civilización occidental, tras su aparente relajación en el siglo XX, vuelve como guerra civil entre psicología profunda y ontología vulgar. Para la historia de las ideas, obviamente, las especulaciones de Laing están cercanas al movimiento contracultural y al orientalismo de los años sesenta.

Etapas de mi vida

A desde la concepción a la anidación
B desde la anidación al nacimiento
C vida tras el nacimiento

M_0 madre antes de la concepción
M_1 madre desde la concepción hasta la anidación
$M_{1/2}$ madre desde la anidación hasta el nacimiento completado
M_2 madre tras el nacimiento

Parece que una de nuestras grandes tareas es aclararnos con respecto a que $M_0 = M_1 = M_2$.

¿Tenemos un plan espiritual genético para nuestro ciclo vital completo con sus etapas diferentes y patrones espirituales que reflejen las formaciones y transformaciones biológicas?

Me parece creíble, al menos, que a lo largo de nuestro ciclo vital, que comienza con la primera célula, toda nuestra experiencia sea absorbida y almacenada desde el principio, quizá incluso preferentemente al principio.

Cómo pueda suceder eso, no lo sé.

¿Cómo puede producir una única célula los miles y miles de millones de células de los que hoy me compongo?

Somos imposibles, sólo que ahí está el hecho de que, en efecto, somos.

Cuando *examino* etapas embriológicas en mi ciclo vital siento algo así como vibraciones simpatéticas que me indican ahora, según sensaciones de hoy, cómo sentía entonces.

Fotografías, ilustraciones o películas de etapas embriológicas tempranas de nuestro ciclo vital despiertan a menudo conmociones sentimentales muy fuertes.

Suponiendo que murieras ahora y que esta noche fueras concebido de nuevo: ¿por qué mujer te decidirías? ¿En qué cuerpo querrías pasar los primeros nueve meses de tu próxima vida?

Es un *hecho* que hay muchos seres humanos que experimentan parecidas y a menudo fuertes *vibraciones simpatéticas* (resonancias, ecos) cuando se abandonan irreflexivamente a la idea de cómo han podido sentir desde la concepción hasta y durante el nacimiento y primera niñez[11].

La meditación de Laing sobre la forma del ciclo vital se parece en aspectos importantes a la concepción china antigua: sobre todo su insistencia en que ese ciclo no comienza sólo con el nacimiento, sino ya con la concepción, devuelve expresamente su dignidad al año de cueva como introito con impronta en cualquier forma general biográfica. Así pues, habría que tomar en serio como acontecimiento primigenio de la historia vital la anidación del óvulo fecundado en el útero, aunque nadie supiera decir si en él puede haber un lado vivido, experimentado, y si puede darse una repetición proyectiva suya en vivencias o experiencias posteriores. Esto puede interpretarse como si Laing, por su inclusión de lo más originario, quisiera salirse del complot contra el nonato, en el que, por caminos directos o indirectos, participan casi todas las instancias sociales de la Modernidad, incluidas las mujeres, que pretenden convertir los abortos en algo natural y supuesto. Menos figuras taoístas que platonizantes resuenan en la concepción de Laing de que, partiendo de la primera célula, se va constituyendo en nosotros una memoria global de todas las situaciones y transformaciones; por ello, según Laing, los fuertes sentimientos que pueden aparecer en los seres humanos al rozar involuntariamente motivos o temas embrionarios tienen carácter de reminiscencia; son un modo de autoexperiencia con material arcaico. El ataque de Laing a la cosmovisión tanto vulgar como normal-psicoanalítica parte de su propuesta radicalmente monadológica de entender el ciclo vital como novela de configuración y desarrollo *(Bildungsroman)* del óvulo. Éste, siguiendo a Laing, no está albergado *a priori* en un mundo interior, sino que tiene que conseguir su situación interior protegida en un proceso arriesgado.

Anidamiento

El anidamiento fue quizá tan alarmante y maravilloso como el nacimiento.

Resuena en toda nuestra vida después y se agita en todas nuestras experiencias [...].

Cuando somos absorbidos, arrastrados, empujados, sacudidos; cuando somos salvados, reanimados, apoyados, recibidos amistosamente; cuando intentamos entrar en alguna parte y se nos ponen barreras; cuando perecemos por cansancio y agotamiento; cuando estamos fuera de nosotros mismos, desvalidos, impotentes, etc.

[...] Para resumir mi tesis: el nacimiento es una inversión del anidamiento, y la acogida que prepara a uno el mundo posnatal produce en nosotros una resonancia simpatética de nuestra primera recepción en nuestro mundo prenatal» (págs. 47-48).

El interés de Laing no vale sólo, como puede parecer por estas citas, para una monadología histórica: para el *epos* de los destinos de la unidad huevo; la historia del huevo es, además, la historia de su inclusión en un espacio preobjetivo sin más.

El mundo es mi útero materno, y el cuerpo de mi madre
fue mi primer mundo.
El *útero materno* está al comienzo de una serie
de conexiones
receptáculos
todas las cosas *en* las que se está:

una habitación
un espacio
un tiempo
una relación
un estado de ánimo
todo lo que rodea a uno, lo que está cerca
cualquiera[12] que siento cerca de mí
mi atmósfera

mis *circun*stancias
mi entorno
el mundo»[9] (págs. 45-46).

Partiendo de tales notas asociativas sobre el estar implicado en entornos, Laing diseña un delirante diagrama, que remite el mito del nacimiento del héroe –según el famoso análisis de Otto Rank– al huevo como héroe celular. Con esto cesa el autor de afirmar hechos en proposiciones bien conformadas; rellena la hoja de papel con listas de palabras, palabras aisladas y bloques, que por su colocación contigua dan a entender algo así como referencias objetivas. Como mejor se leen es de izquierda a derecha en paralelos.

Vesícula germinal

¿La cúpula de Shelley de cristal de colores, que confiere color al brillo blanco de la eternidad?
una cúpula geodésica platillo volante
un globo dios del sol
un balón fútbol
la luna
una cápsula espacial

el zigoto y la vesícula germinal en la zona pelúcida
zona pelúcida una caja
un cofrecillo
un cesto
un cisne
oviducto el agua el océano un río
camino por el oviducto tiempo en el océano o en las
a la anidación en el olas de un río hasta
seno materno para la salvación por fieras o
pastores, etc.
por eso la concepción en mitos el nacimiento
camino por el oviducto en una caja o
en una cofrecillo en el mar o en un río

ser expuesto
anidación — adopción por fieras
inserción en la mucosa — o gente sencilla
del útero (págs. 46-47).

No me planteo si tales correspondencias son «correctas», en caso de que éste sea un punto sensible, sino sólo que existen realmente. He leído o escuchado hablar de todas ellas, y yo mismo he topado con ellas antes o después de haber leído y escuchado de ellas.

¿Es posible que haya una fase de desarrollo placenta-cordón umbilical-útero que preceda a la fase mamal-oral? (pág. 59).

Hemos citado tan pormenorizadamente para, al menos con un ejemplo, ilustrar las oscilaciones de Laing entre argumentación normal y asociación fantástica. Sus sondeos espeleológicos trabajan no sólo con los conocidos medios de los recuerdos afectivos psicoanalíticos; quien valore el modo de proceder de Laing en su experimento teórico-autobiográfico como proyección creativa de una concepción arcaica del espacio puede llegar a interpretar que las listas asociativas de las hojas de papel relajadamente escritas están ellas mismas en una relación cuasi representativa con su amorfo objeto. Dejan claro que para aquello de lo que intenta hablar el autor no hay frases bien conformadas; el duermevela intrauterino no conoce renglón alguno; todo aquello que pertenecerá a la sintaxis es todavía un lejano presentimiento. El ser-en-el-espacio fetal se describe mejor por un flotar disuelto, sin frases, de núcleos de palabras en una burbuja, que mediante discursos. En tanto Laing, al escribir excéntricamente, se introduce como en una ensoñación en la posición fetal, surge en su pensar una vaga solubilidad creadora; su texto busca flotar en el espacio sin verbos y sin tesis: apunta a un tiempo soñado de la razón, en el que lo posible reabsorba en sí lo real. Como soñando de día se deslizan palabras por las páginas, pertinentes a un texto amorfo anterior a todo texto. Parece, así, que al sueño diurno biográfico-especulativo le adviene una cualidad fetal-mimética. Nada en él se afirma realmente, no se construye ningún sistema, ninguna proposición se expide a lo real; la reflexión se que-

da plenamente en aquella formalidad posible de la que se han de desprender después los discursos conformados, para decir algo; a ella es a la que quieren volver las deconstrucciones. De lo que pudiera ser dicho ya no se ofrece más que un plasma semántico: el sueño de un contexto verdadero, que si apareciera en forma de tesis sería ciertamente uno falso.

Si del ensayo-sueño diurno cavernoso de Laing se sacan conclusiones sobre la naturaleza de su objeto, habría que considerar como primer hallazgo suyo lo siguiente: la caverna es un receptáculo en el que el habitante consigue entrar sólo en cuanto intruso. La casa propia uterina sólo puede ocuparse mediante una aproximación audaz. La cuestión de si los procesos de anidamiento –sean tranquilos o problemáticos– pueden dejar un rastro en lo vivido no es, obviamente, decidible; sin una inclinación a un cierto platonismo ovular ni siquiera podría plantearse la cuestión. Pero después del anidamiento, intrauterinidad significa libertad de drama y necesidad de decisión. La estancia en el interior del útero posee enteramente, desde entonces hasta el momento de estrechura final, el carácter de lo flotante; el feto está inmerso en una indecisión soñolienta, aunque tendencialmente sueñe hacia delante. Para él no existe todavía ninguna «superstición por lo dado»; como ser en suspenso se mantiene en el punto cero de las frases, adormecido en el núcleo central de sus posibles concatenaciones, presintácticamente soberano, por así decirlo. Si el feto poseyera ya una imagen del mundo, su relación con ella sería la de una ironía romántica; el mudo soberano dejaría que cada figura se desvaneciera por su base; si dispusiera de una lógica, sería una monovalente, que diferenciaría tan poco entre verdadero y falso como entre real e irreal, exactamente igual que en ciertas mitologías indias en las que el mundo aparece como un sueño de Dios: en el huracán fenoménico de acontecimientos, placeres y penas, en el fondo para Dios no sucede nada[184]. El estado fetal es el de una «indiferencia medial»[185]; ella ocupa un puesto intermedio en el que se insinúa una extensibilidad naciente. Para el feto de los meses óptimos en suspenso resulta verdadero el aforismo de S. Friedländer: «Indiferencia es la *conceptio immaculata* del mundo entero»[186]. Desde el punto de vista cinético,

el estado fetal significa una suspensión que está ya en la tarea de hacer acopio en sí de pesantez impulsiva. Aunque encerrado totalmente en la clausura materna, actúa en el feto una hipertrofia pretendencial. A pesar de ciertos rasgos nirvánicos, de su estado surgen flechas tendenciales en él que apuntan en dirección al mundo, o, dicho más precavidamente, en dirección a algo. Por esta incubación-en-vistas-al-mundo, igual que por una primera impronta oscura de polaridad en el intercambio medial con nobjetos internos, el feto, aunque realice quizá algunos atributos de lo divino, se substrae a las extremas idealizaciones de las teologías místicas; por ejemplo a la imagen afectadamente negativa del brahmán Nirguna, que había pergeñado el lógico indio Shankara: la de un Dios sin propiedades que reina sobre una montaña de negaciones. Más aún contradicen el día-a-día fetal en su gris-oscuro desabrido, suavemente tonalizado subeufóricamente, los fantasmas para-teológicos de muchos psicoanalíticos que creyeron inteligente entusiasmarse con un fetal «yo-soy-el-que-soy» y con sentimientos intrauterinos de omnipotencia, inmortalidad y pureza[137]. Frente a tales ensoñaciones, el círculo negro de Kazimir Malévich ofrece una toma realista momentánea de la realidad fetal. Sea la que sea la importancia de la equivalencia entre seno materno y nirvana, no puede hablarse de un estado de vacío total con relación al individuo en formación. El feto del que está embarazada la mujer está por su parte embarazado de su propia tendencia a ocupar su espacio y afirmarse en él. Los movimientos del niño, con sus festivas y enigmáticas impresiones gato-en-el-saco, dan fe de ese expansionismo intrauterino. Sólo los conocimientos de la reciente investigación de la psicoacústica fetal impiden de verdad todas las ilusiones sobre un vacío primigenio de experiencia: el ser flotante en las aguas amnióticas habita un espacio acústico de aconteceres en el que su oído está expuesto a una estimulación continua[138].

Para el ser tendencial del bulto fetal ningún autor en nuestro siglo ha encontrado una formulación tan evocadora como el expresionista schellinguiano-marxista Ernst Bloch. En el centro generativo de su reflexión actúa una figura de cambio, de cualidad mimética con el embarazo. Bloch ve cómo en cualquier vida consciente se

elevan de la oscuridad del instante vivido tensiones tendenciales que se dirigen concretamente a la claridad, a la concepción del mundo y a la liberación. Sus famosas fórmulas introductorias son, por decirlo así, consignas para una fetalidad llevada al habla:

SALIR DE SÍ

Soy, pero no me tengo. Por eso comenzamos a ser.

El soy es interior. Todo interior es de por sí oscuro. Para verse y ver incluso lo que es, tiene que salir de sí *(Introducción tubinguesa a la filosofía)*[39].

DEMASIADO CERCA

Soy, pues, en mí. Pero el soy no se tiene, sólo vamos viviendo. Aquí, todo es sólo para sentir, hirviendo ligeramente, rugiendo suavemente. Para sentir en mí, ciertamente, en tanto ello apenas se haga patente. Casi todo se mantiene en ese rugido sordo del mero vivir...

GIRO A LA VISTA

No vemos, en todo caso, lo que vivimos. Lo que hay que ver tiene que darse la vuelta ante nosotros... *(Experimentum mundi, pregunta, categorías del producir, praxis)*[40].

Si se leen estas fórmulas de-la-oscuridad-a-la-luz como figuras perinatales del impulso a nacer, llama la atención en ellas un fallo numérico: desde el punto de vista psicológico, venir-al-mundo no significa precisamente el movimiento del yo al nosotros, sino el desdoblamiento de la unidad-nosotros-dos en el yo y su segundo, con cristalización simultánea del tercero. El desdoblamiento es posible porque la dúplice unicidad, por su condicionamiento medial, siempre está delineada triplemente; la tríada diádica cambia, se concretiza, amplía, moderniza siempre, sin que en esas transformaciones se distorsione:

1 feto – 2 (sangre placentaria/sangre materna) – 3 madre;

1 recién nacido – 2 (voz propia/voz de la madre/leche materna) – 3 madre;

1 hijo – 2 (lenguaje/padre/marido de la madre) – 3 madre.

En tanto el término medio gana en complejidad, el niño va cre-

ciendo paulatinamente hasta convertirse en exponente competente de su sistema cultural. La estructura trinitaria de la díada primaria viene dada, sin embargo, desde el principio. Lo que, abreviando en un lenguaje sujeto-objeto, se llama «madre e hijo» no significa más, de acuerdo con su modo de *ser*, que polos de un término intermedio dinámico.

Así pues, como se sigue de estas consideraciones, en la vida psíquica más temprana no puede haber nada que pudiera describirse como «narcisismo primario». Entre lo primario y lo narcisista hay más bien una relación de estricta exclusión recíproca. Los confusos conceptos psicoanalíticos sobre el narcisismo son ante todo expresión de su fallida naturaleza conceptual y de su extravío a causa de la concepción del objeto y de la *imago*. Los sujetos reales del mundo primario fetal y perinatal –sangre, líquido amniótico, voces, campana de sonidos y aire para respirar– son medios de un universo preóptico en el que nada tienen que buscar ideas de espejos y sus concreciones libidinosas. Los primeros *auto*erotismos del niño están fundados *eo ipso* en juegos de resonancia y no en autorreflejos especulares. Por eso, la subjetividad madura no consiste en el supuesto giro hacia el objeto, sino en la capacidad de dominar acciones internas y externas a altos niveles mediales; esto incluye en el sujeto maduro la resonancia genital libidinosa con compañeros de amor: lo que presupone la despedida bien temperada de los medios anteriores y su superación en los posteriores. Una teoría teórico-medial, reformulada, de la sexualidad habría de mostrar esto.

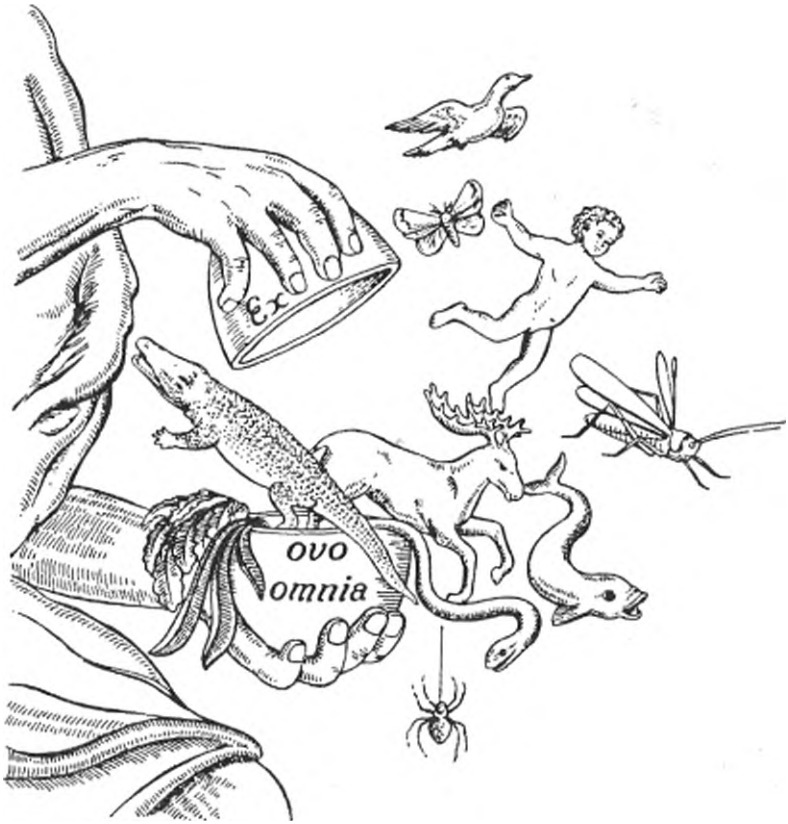
En nuestra exploración del espacio íntimo bipolar, con estas referencias a la clausura fetal en la madre, hemos rozado el exterior del anillo interior. De lo dicho retenemos para lo que sigue que, por la ley fundamental de una ginecología negativa, hay que rechazar la tentación de salirse del tema con vistas panorámicas exteriores de la relación madre-hijo; cuando se trata de comprender las relaciones íntimas, la observación exterior es ya un fallo. Es verdad que no puede hacerse que la Atlántida íntima aflore otra vez del mar para su exploración; pero es menos posible aún emprender co-

mo explorador inmersiones directas. Dado que el continente desaparecido no se hundió en el espacio, sino en el tiempo, sólo hay caminos arqueológicos abiertos para su reconstrucción: sobre todo lecturas de huellas en hallazgos emocionales de la Antigüedad. Los actuales atlantes, los nuevos fetos, rehúsan la información. Pero de su silencio no deben seguir extrayéndose falsas conclusiones. Observando la vida en devenir con delicada empiria pueden pergeñarse los contornos tentativos de su ser-en-la-cueva.

Excurso 3
El principio huevo
Intimación y envoltura

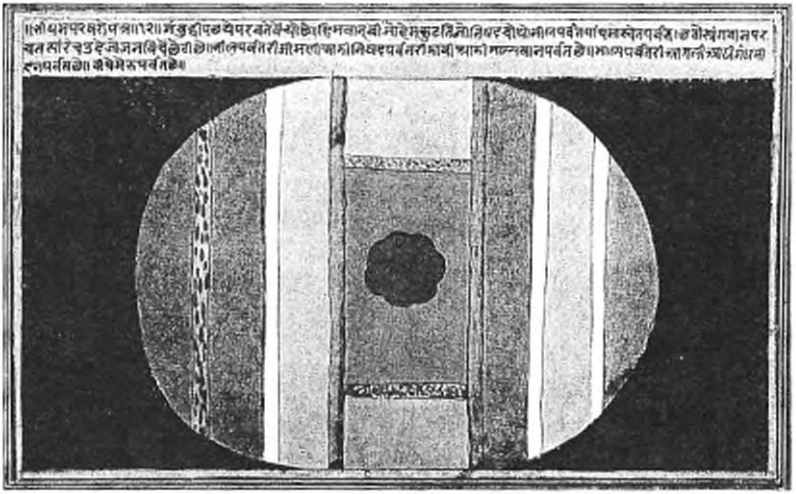
Omne vivum ex ovo.
Omne ovum ex ovario.
Eduard von Hartmann, *Filosofía del inconsciente*[41]

En el grabado de la portada del atlas animal de William Harvey, *De generatione animalium*, de 1651, aparece la mano del padre de los dioses, Júpiter, en la que puede verse un huevo partido a la mitad del que acaba de salir una multitud de seres vivos, entre ellos un niño, un delfín, una araña y un saltamontes; leyenda: *Ex ovo omnia*. En la hora del nacimiento de la biología moderna la filosofía originaria puede, como por última vez, apadrinar la publicación de aquello que significará su ocaso. El *ovum* de los biólogos ya no es el huevo de los mitólogos del origen; sin embargo, también las modernas ciencias de la vida nacientes se ocupan del viejo motivo cosmológico del surgimiento de toda vida, incluso del mundo en su totalidad, de un huevo originario. Por su mágica simetría y su forma quintaesenciada, desde los tiempos de las creaciones neolíticas de imágenes del mundo el huevo actúa como protosímbolo de la cosmización del caos. Mediante él podía explicarse con elemental evidencia teórica que las creaciones nacidas siempre representan un doble acto: por un lado, la producción del huevo por una facultad materna; por otro, la autoliberación del ser vivo de sus cáscaras o coberturas originarias. Así, el huevo es un símbolo que enseña de por sí a pensar en conjunto la forma que cobija y su rotura. El origen no sería tal si no se liberara de él algo como algo surgido de él. Pero no tendría fuerza como origen si lo surgido de él no pudiera volverlo a ligar a sí de algún modo; cuando el ser se explica por surgimiento de un origen, la ligazón al origen suprime en última instancia la libertad. Bajo la necesidad para-metafísica de forma, las cáscaras rotas no pueden decir la últi-



Detalle de la portada de
De generatione animalium, 1651, de William Harvey.

ma palabra sobre la figura del todo, y así, lo que se pierde en concreto es recompuesto a lo grande como cobertura global imperdible en torno al mundo y a la vida; las cáscaras antiguas del mundo fueron establecidas como garantes cósmicos de que el ser humano aislado, también después de su salida de cuevas y envolturas, permanece rodeado por receptáculos indestructibles. Por eso, existir no significa en la época clásica contención en la nada[18], sino sólo mudanza de la envoltura más estrecha a la proximidad más amplia.



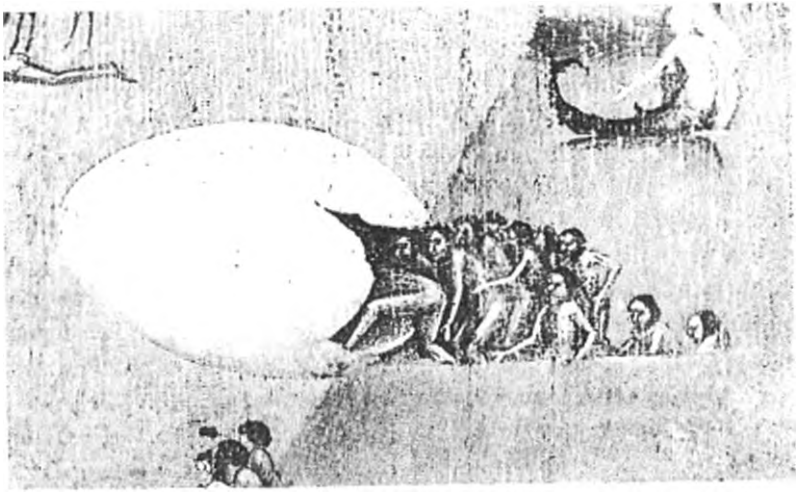
La división originaria dentro del huevo del mundo,
siglo XVIII, aguada sobre papel, Rajastán, India.

El tránsito de la mitología del origen a la biología del huevo en William Harvey se produce no sin ironía objetiva; por una vez, la ciencia va más allá y habla con mayor exaltación que el mito a la hora de la determinación de un objeto. De las investigaciones de Harvey el principio huevo sale enormemente reforzado, ampliado y universalizado. En esta materia singular desencantar el mito significa generalizar el objeto de manera inaudita. Aunque Harvey no tenía a su disposición un microscopio suficientemente potente, a partir de observaciones aisladas desarrolló la hipótesis, confirmada después triunfalmente, de que todos los embriones de seres vivos proceden de óvulos, la mayoría de los cuales –a diferencia de los llamativos huevos de pájaros y reptiles– son poco vistosos, incluso invisibles para el ojo humano. Más de una generación después de Harvey, el biólogo *amateur* y constructor de microscopios holandés Anton van Leeuwenhoek (1632-1723) adujo la prueba de que hay muchos seres vivos pequeños que no surgen, como se creía desde antiguo, de generaciones espontáneas en diferentes *milieus* creati-

vos, sino de huevos diminutos que sus madres deponen en la arena, en el grano o en el barro. Con ello la ciencia había sobrepujado al mito; al fenómeno huevo se le atribuyó una cuasi universalidad en la ontogénesis de los seres vivos que se propagan sexualmente, con la que ni siquiera los mitólogos originarios se hubieran atrevido a soñar. Sólo con el principio huevo, el motivo ontogénico del paso de lo vivo desde un interior a lo abierto adquiere su validez biológica máxima. Como célula aislada, el huevo consigue sobrevivir también fuera del organismo que lo produjo; con ello se establece como modelo para la idea de la mónada microcósmica. La relación del huevo con el no-huevo prefigura todos los teoremas del organismo en su entorno. Las teorías sistemáticas y las monadologías posteriores son sólo, por decirlo así, exégesis del fenómeno huevo. Pensado desde el gameto huevo, cualquier medio ambiente se convierte en ser-en-torno-para-el-que-proviene-del-huevo.

Comprendido en su universalidad biológica, el huevo lleva al pensamiento biológico a anteponer la endogénesis del ser vivo a todas las relaciones externas: en consecuencia, estar fuera no puede significar sino una continuación del estar dentro, pero en otro medio. Con ello, la protoforma de la más tarde llamada autopoiesis de sistemas queda establecida desde el punto de vista biológico-reproductivo. El ser-proveniente-del-huevo se convierte en la época moderna en el caso fundamental de la endogénesis. Existir significa para el ser vivo en adelante, más obligatoriamente que en cualquier mitología: venir-de-dentro. Las envolturas del huevo, se trate de membranas, cubiertas gelatinosas o cáscaras, representan el principio límite o frontera; cierran lo interior frente a lo exterior; a la vez, permiten comunicaciones altamente selectivas entre huevo y entorno: intercambio de humedad y aireación, por ejemplo. Así, en tanto instancias materializadas de diferenciación entre interior y exterior, las cáscaras y membranas actúan como medios en el vaivén de límites. Según la necesidad específica del mundo interior sólo permiten que pase un *quantum* extremadamente reducido de materiales e informaciones externas, en primera línea gas, calor, líquido.

Por lo que respecta a la génesis embrionaria humana, igual que



Detalle de *El jardín de las delicias*, de El Bosco.

en el caso de los mamíferos emparentados, de sangre caliente y vivíparos, está sometida a la condición evolutiva, tardía y muy arriesgada, de que el huevo ya no sea puesto en medios o receptáculos externos, como sucede en la gran mayoría de las especies, sino que se instale en el mismo organismo de la madre. Esa interiorización del huevo presupone creaciones de órganos tan revolucionarias como la uterogénesis y la placentogénesis; desde el punto de vista histórico-orgánico: transformaciones del sistema vitelino en los sistemas de anidación y alimentación inmanentes al seno materno. En ellas residen las fuentes evolutivas de la interioridad típicamente homínida. A partir de ellas se hacen necesarios los nacimientos como tipos de acontecimientos histórico-tribalmente nuevos en el proceso ontogénico. Debido a la ovulación hacia dentro, la retirada del seno materno se convierte en el protodrama de la salida animal a la luz. Ella establece el prototipo de un cambio óntico de lugar de relevancia ontológica: por el nacimiento, lo más íntimo y cercano queda expuesto a que lo lejano lo arranque ineludiblemente de su sitio. Lo que ontológicamente significa apertura al mundo está condicionado

ónticamente por la imperiosidad de ser dado a luz. El desarrollo suntuoso que acaba en la interiorización del huevo –junto con el ciclo crónico, endógeno de la ovulación– constituye el trasfondo de la arriesgada conquista del exterior por el nuevo organismo.

En el caso de los mamíferos de sangre caliente y vivíparos, nacimiento significa un triple rompimiento de envolturas: por una parte, el estallido de la placenta, que, como equivalente de la cáscara de huevo, tiene a su cuidado el aislamiento del feto en el medio materno; por otra, la salida de la matriz por el cuello del útero: el éxodo orgánico que permiten las contracciones del parto; en tercer lugar, el paso a través del canal de nacimiento al medio extramaternal, *completamente distinto*, que se manifiesta como el mundo exterior auténtico frente a la intrauterinidad e inmanencia placental. Desde el punto de vista topológico, sin embargo, este triple proceso de desenvoltura no lleva necesariamente al derrumbe del lactante en un modo de ser sin cobijo, ya que, bajo circunstancias normales, queda la cercanía de la madre y, como cuarta envoltura esférica, resarce de la pérdida de las tres primeras materiales. Este cambio de medio, amortiguado, desde un espacio de protección interior a uno exterior, aparece en todos los seres vivos superiores, que producen descendientes en alto grado inmaduros y sujetos a anidamiento. Por ello, todos estos seres vivos son en principio psicopatizables: su maduración para participar en juegos de relaciones adultos puede ser truncada o deformada por lesiones de la cuarta envoltura extrauterina. El *Homo sapiens*, junto con sus animales domésticos, goza del precario privilegio de poder volverse psicótico con mayor facilidad que cualquier otro ser vivo, entendiendo por psicosis la huella de un cambio de envoltura fracasado. La psicosis es el resultado del aborto que soy yo mismo como sujeto desgraciado de una mala mudanza a lo que no proporciona sostén ni envoltura. Si uno se orienta a este concepto de psicosis como eco de una catástrofe esférica temprana, se hace comprensible por qué la psicosis ha de ser el tema primordial latente de la Modernidad. Dado que el proceso de la Modernidad implica una iniciación de la humanidad en el exterior absoluto, una teoría de la modernización esencial sólo como dictado del proceso ontológico de psicosis puede llevar a formulaciones

Fortunius Licetus, *Cabeza de Medusa encontrada en un huevo*, portada de *De Monstris*, 1665.

creíbles y existencialmente pregnantes. Como época de desplazamientos sistemáticos de límites, de patologías colectivas, de cáscaras y de trastornos epidémicos de envolturas, la época presente reclama una antropología histórica de la locura procesual.

Excurso 4
«En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía»[119].
La doctrina del lugar existencial* de Heidegger

Pocos intérpretes de Heidegger parecen tener claro que bajo el sensacional título programático de *Ser y tiempo* se esconde también un tratado germinalmente revolucionario sobre ser y espacio. Bajo la impresión del encanto de la analítica existencial del tiempo heideggeriana se ha pasado por alto la mayoría de las veces el hecho de que está anclada en una correspondiente analítica del espacio, así como que ambas, a su vez, se fundan en una analítica existencial del movimiento. De ahí que sobre la doctrina de Heidegger de la temporalización e historicidad –la ontocronología– pueda leerse una biblioteca entera, sobre su teoría del movimiento u ontocinética, algunos ensayos, y sobre sus planteamientos de una disposición originaria del espacio u ontotopología –excepto paráfrasis pietistas no dignas de mención–, nada. La analítica de Heidegger de la espacialidad existencial llega, a través de dos pasos destructivos, a un diseño positivo de la espacialidad del ser-ahí como *acercamiento* y *orientación*. Las concepciones del espacio tanto de la física vulgar como de la metafísica han de ser dejadas de lado, ciertamente, antes de que la analítica existencial del ser-en se ponga en movimiento.

¿Qué quiere decir *ser-en*? Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser-en «en el mundo», nos inclinamos a comprender el ser-en en el sentido de este complemento. En este sentido se trata de la forma de ser de un ente que es «en» otro como el agua «en» el vaso, el

* Según la terminología de escuela, deberíamos traducir aquí y en el resto de este excurso *existenzial* por «existenciario», para distinguirlo de *existentiell* («existencial»), pero debido a la brutalidad y falta de significado para el público en general de esa palabra (y de la «diferencia ontológica» heideggeriana en general) la traducimos simplemente por «existencial», sobre todo porque la otra, además, no aparece aquí. *(N. del T.)*

vestido «en» el armario [...]. El agua y el vaso, el vestido y el armario, están ambos de igual modo «en» un lugar «en» el espacio. Esta «relación de ser» es susceptible de ampliación, por ejemplo, el banco está en el aula, el aula está en la universidad, la universidad está en la ciudad, etc., hasta llegar a: el banco está «en el espacio cósmico». Estos entes cuyo ser unos «en» otros puede determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la de «ser ante los ojos», como cosas que vienen a estar delante «dentro» del mundo [...].

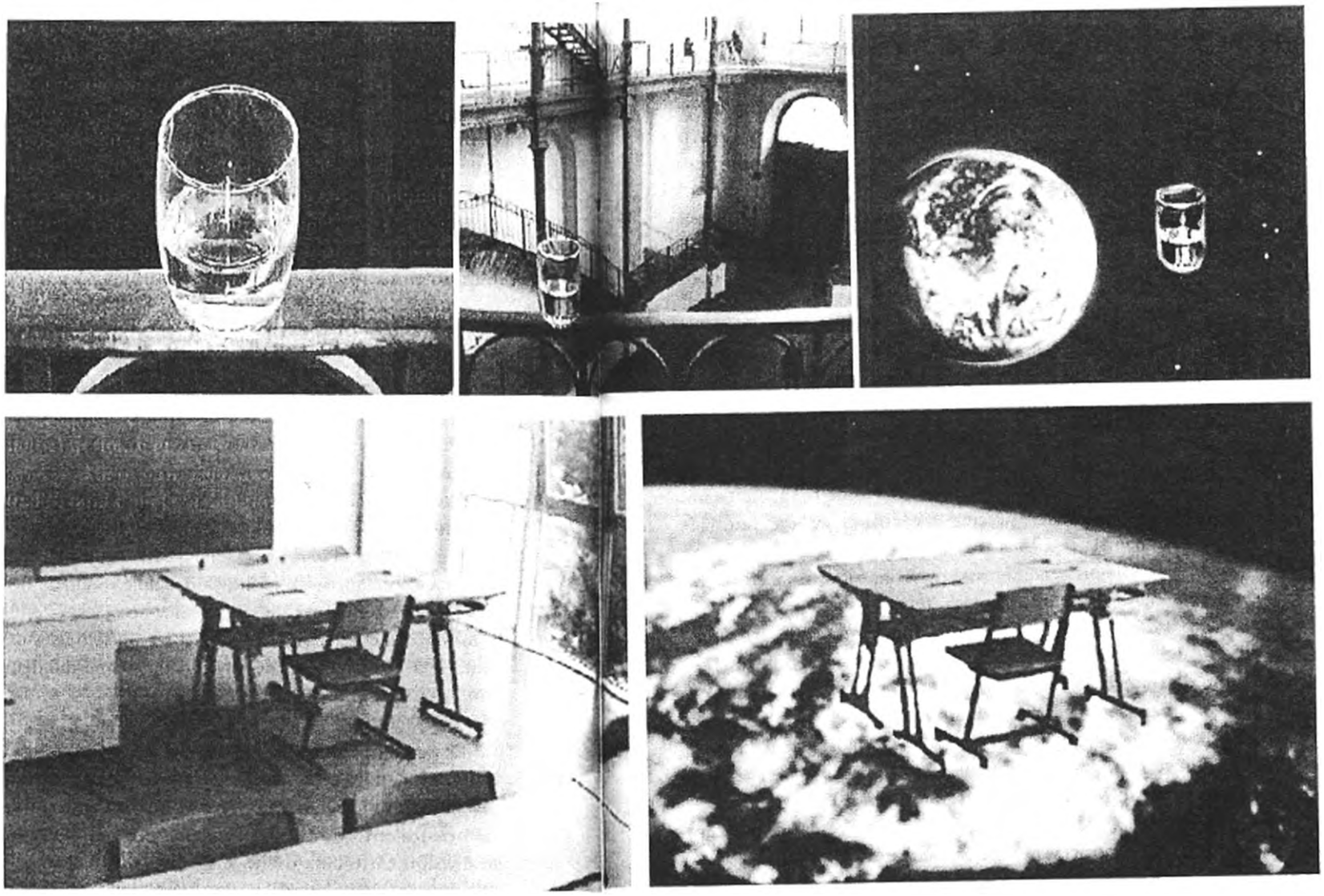
«Ser-en», en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del «ser-ahí» y es un «existenciario». Pero entonces no cabe pensar en el «ser ante los ojos» de una cosa corpórea (el cuerpo humano) «en» un ente «ante los ojos» [...]. «En» procede de *innan*: «habitar en», «detenerse en», y también significa «estoy habituado a», «soy un habitual de», «estoy familiarizado con», «soy un familiar de», «frecuento algo», «cultivo algo»; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*... «Ser» como infinitivo del «yo soy», es decir, comprendido como existenciario, significa «habitar cabe...», «estar familiarizado con...» (*Ser y tiempo*, págs. 53-54; cfr. 66-67).

Remitiéndose al verbo del alemán antiguo *innan*, «habitar», Heidegger deja claro casi al comienzo de su investigación el interés fundamental del análisis existencial de la espacialidad; lo que llama ser-en-el-mundo no significa otra cosa que el mundo «dentro», en un sentido transitivo verbal: vivir dentro de él en el goce de su apertura mediante tanteos y acuerdos previos. Dado que ser-ahí es siempre una acción cumplida de habitar, resultado de un salto-originario al habitar o vivir-en, a la existencia le pertenece esencialmente espacialidad. Hablar de habitar o vivir en el mundo no significa simplemente asignar al existente vida familiar y casera en lo gigantesco; pues precisamente el poder-estar-en-casa en el mundo es lo problemático, y partir de ello como de algo dado significaría el retroceso a la física de receptáculos que se trata de superar aquí: fallo primordial del pensar, dicho sea de paso, que se comete en todas las doctrinas de la inmanencia en el seno materno y en todas las imágenes holísticas del mundo y que se presenta consolidado como semipensamiento dócil. Pero tampoco la casa del ser es un receptáculo en el que los existentes entren y salgan. Su estructura se parece más bien a una esfera de inquietud en la que se ha desplegado el

existente en su ser-fuera-de-sí originario. El interés radicalmente fenomenológico de Heidegger deja sin fundamento los reinos plurimilenarios de la metafísica y física de receptáculos: el ser humano no es ni un ser vivo en su mundo-entorno, ni un ser racional en la cúpula del cielo, ni un ser atento en el interior de Dios. En consecuencia, también la cháchara en torno al medio ambiente o entorno, que se ha propagado desde los años veinte, cae bajo la crítica fenomenológica: la biología no piensa, como no lo hace ninguna otra ciencia estándar. «La frase hoy tan repetida "el hombre tiene su mundo-entorno" no quiere decir ontológicamente nada mientras ese "tener" permanezca indeterminado» (*Ser y tiempo*, pág. 57; cfr. 70). ¿Pero qué se entiende por la «calidad de entorno del mundo»?

El ser-en no es, con arreglo a lo dicho, una «peculiaridad» que unas veces se tenga y otras no, o *sin* la cual se pudiera *ser* tan perfectamente como con ella. No es que el hombre «sea» y además tenga una relación óntica con el «mundo» que se añada ocasionalmente. El ser-ahí nunca es «primero» un ente exento de ser-en, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestas una «relación» al mundo. Echarse a cuestas relaciones al mundo sólo es posible *porque* el ser-ahí es como es en cuanto ser-en-el-mundo. Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del ser-ahí sea aún ante-los-ojos otro ente y aquél venga a coincidir con éste. «Coincidir con» el ser-ahí sólo le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un *mundo* (*Ser y tiempo*, pág. 57; cfr. 70).

La ceguera existencial frente al espacio del pensar tradicional se manifiesta en las antiguas imágenes del mundo por el hecho de que ellas integran al ser humano más o menos acircunstanciado en una naturaleza envolvente como cosmos[14]. En el pensamiento moderno la división cartesiana de las sustancias en pensantes y extensas proporciona el ejemplo más contundente de la aversión a considerar todavía expresamente cuestionable el lugar del «encuentro». Dado que todo lo que Descartes tiene que decir con respecto al tema espacialidad queda remitido al complejo cuerpo-y-cosa como único poseedor de extensión, a él no se le puede plantear la cuestión de dónde se en-



Pupitre escolar en el espacio cósmico,
montaje fotográfico, idea de Andreas Leo Findeisen,
realización de David Rych.

cuentren pensamiento y extensión. La cosa pensante se queda en una instancia a-mundana que, cosa bastante extraña, parece poder entregarse al antojo de entabiar a veces una relación con cosas extensas, y a veces no. Esta *res cogitans* porta los rasgos de un cazador fantasma, que se embarca en expediciones en busca de botín en lo extenso reconocible, para retirarse después a su fortaleza a-mundana en lo falto de extensión. Frente a ella Heidegger coloca el originario ser-en, en el sentido del ser-en-el-mundo. También el conocimiento es sólo un modo originario de estancia en la amplitud del mundo, abierto mediante un prudente cuidado e inquietud por él:

Al dirigirse a... y aprehender, no sale el ser-ahí de su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el ser-ahí es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, «ahí fuera», cabe un ente con el que se topa en el mundo en cada caso ya descubierto. Y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que en este mismo «ser-ahí-fuera», cabe el objeto, el ser-ahí es «ahí-dentro» en el sentido bien comprendido, es decir, él mismo es quien, como ser-en-el-mundo, conoce. Y, aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada al «receptáculo» de la conciencia, sino que, incluso percibiendo, conservando y reteniendo, *sigue* el ser-ahí cognoscente como *ser-ahí ahí-fuera*» (pág. 62; cfr. 75).

En sus enunciados positivos sobre la espacialidad del ser-ahí Heidegger pone de relieve sobre todo dos caracteres: desalejamiento y dirección*.

Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento. El ser-ahí es esencialmente desalejador [...]. El desalejamiento descubre lejanía [...]. El desalejar es inmediata y regularmente acercamiento llevado a cabo por el ver-en-torno, es traer a la cercanía aportando, proporcionando, teniendo a mano [...]. *En el ser-ahí está ínsita una esencial tendencia a la cercanía* (pág. 105; cfr. 120). Con arreglo a su espacialidad, nunca es el ser-ahí inmediatamente *aquí*, sino *allí*; allí desde el cual

* *Entfernung* y *Ausrichtung*. (*N. del T.*)

vuelve a su aquí... (pág. 107; cfr. 123). En cuanto ser-en desalejador, el ser-ahí tiene a la par el carácter de la *dirección*. Todo acercamiento ha tomado ya por anticipado una dirección hacia un paraje desde el cual se acerca lo desalejado [...]. Curarse-de viendo-en-torno es desalejar en-una-dirección (pág. 108; cfr. 123-124). El permitir que hagan frente dentro del mundo entes, constitutivo del ser-en-el-mundo, es un «dar espacio». Este «dar espacio», que llamamos también *espaciar*, es el dar libertad a lo-a-la-mano en su espacialidad... Si en cuanto curarse del mundo viendo-en-torno puede el ser-ahí trasladar, apartar y «espaciar», es tan sólo porque a su ser-en-el-mundo le es inherente el espaciar, entendido existenciariamente [...]. El «sujeto» ontológicamente bien comprendido, el ser-ahí, es espacial (pág. 111; cfr. 127).

Quien hubiera creído que del preludio de estos poderosos compases previos habría de seguirse la pieza misma ha de verse defraudado en su expectativa. El análisis existencial del dónde pasa a convertirse de golpe en el análisis del quién sin que siquiera se haya perdido una palabra sobre el hecho de que sólo se ha desenrollado el comienzo de un hilo, que en su mayor parte queda en el carrete. Si se hubiera desenrollado más habrían aparecido irremisiblemente los universos polisignificativos de la amplitud existencial, de los que se habla aquí nuevamente con la palabra-guía «esferas». Pero el habitar en esferas no puede explicitarse pormenorizadamente mientras el ser-ahí sea comprendido sobre todo desde un supuesto impulso esencial a la soledad[46]. La analítica del dónde existencial exige poner entre paréntesis todas las sugestiones y estados de ánimo de soledad esencial, para cerciorarse de las estructuras profundas del ser-ahí acompañado y complementado. A tenor de esta tarea, el primer Heidegger sigue siendo, en el sentido problemático de la expresión, un existencialista. El acelerado giro de Heidegger a la pregunta por el quién deja atrás un sujeto existencial solitario, débil, histérico-heroico, que piensa ser el primero en morir y vive en la incertidumbre, quejándose, respecto de los rasgos más escondidos de su inclusión en intimidades y solidaridades. Un quién exaltado en un dónde confuso puede llevarse malas sorpresas consigo mismo si ocasionalmente quiere enraizarse en el pueblo más próximo y mejor. Que Heideg-

ger, durante la revolución nacional, en arrebato imperial, quisiera dárselas de un gran alguien muestra que la peculiaridad existencial de uno produce ofuscación sin una clarificación radical de su situación en el espacio de la política. Desde 1934 sabía Heidegger, aunque sólo fuera *implicite*, que su movilidad en la marcha nacionalsocialista había sido la de un ser-en-la-absorción: el tiempo se había convertido aquí en espacio. Quien cae en la fuerza de absorción del torbellino, aunque parece estar aquí, vive en otra esfera, en un escenario alejado, en un ahí interior no comprendido. La obra tardía de Heidegger saca discretamente las consecuencias del lapsus. El revolucionario popular defraudado esperaba poco ya de la historia sucedida; se jubiló de la empresa de los poderes políticos. Busca su salvación en adelante en ejercicios de proximidad aún más íntimos. Apuesta tenazmente por su provincia anárquica y organiza visitas por la casa del ser, el lenguaje, guiadas por conserjes completamente mágicos, provistos de pesadas llaves, dispuestos siempre a advertencias significativas. En instantes agitados conjura la sagrada esfera parmenídea del ser, como si hubiera retornado a Elea, cansado de la historicidad de una especie de fantasma desgraciado. La obra tardía de Heidegger representa hasta el final, comenzando siempre de nuevo, el papel de las figuras de resignación de una profundización, siempre dispuesta a abrirse, del pensar, sin volver a acertar jamás con el punto desde el que tendría que haberse vuelto a plantear la pregunta por la disposición originaria del mundo. El presente proyecto *Esferas* puede entenderse también como un intento de desenterrar –al menos en un aspecto esencial– el proyecto *Ser y espacio*, subtemáticamente implícito en la obra temprana de Heidegger. Somos de la opinión de que por una teoría de los pares, de los genios, de la existencia complementada se hace justicia al interés de Heidegger por el enraizamiento, y se le recupera tanto cuanto es posible. Haber hecho pie en la dualidad existente: eso supone una autoctonía y ancoraje en lo real que ha de conservarse también, aunque la filosofía siga porfiando irrenunciablemente en su desprendimiento de la comuna empírica. Para el pensar, de lo que se trata ahora es de estudiar de nuevo a fondo la tensión entre autoctonía (*ab ovo* y desde la comunidad) y liberación (de la muerte y desde lo infinito).

Capítulo 5
El acompañante originario
Réquiem por un órgano desechado

Que farò senza Euridice?
Dove andrò senza il mio ben?

C. W. Gluck, *Orfeo ed Eurydice*

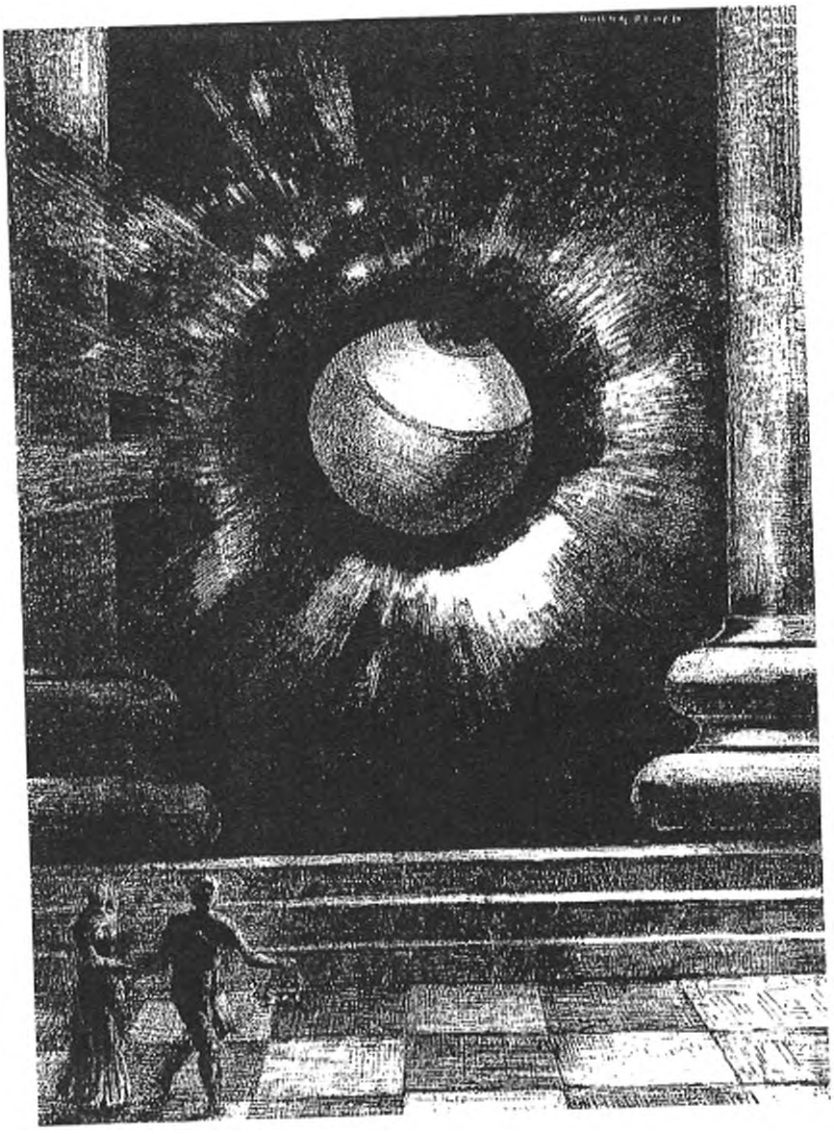
No podemos dejar que nuestros ángeles se vayan.
No comprendemos por qué han de irse
sólo para que vengan arcángeles.

Ralph Waldo Emerson, *Compensación*

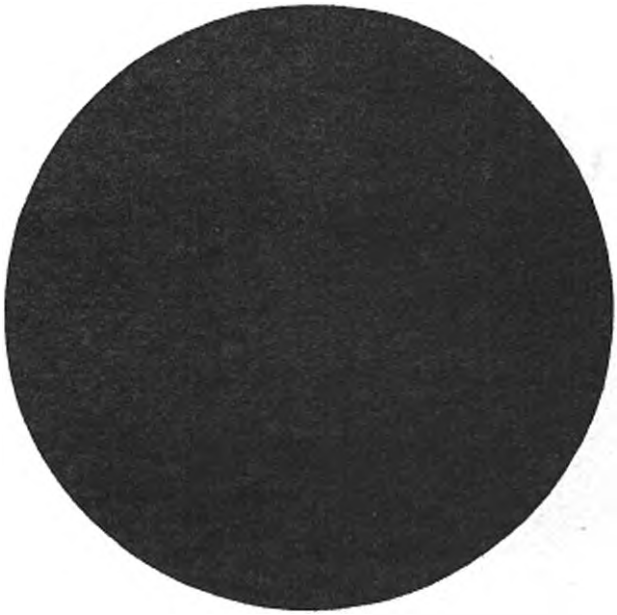
Lo negro en el ojo ha de ampliarse si es que se quiere que la visión siga en lo oscuro. Si lo oscuro se hace tan profundo como en la noche elegida, sería de ayuda que la pupila pudiera volverse tan grande como el ojo mismo. Quizá un ojo esférico así estaría preparado para aquello que queda ahora ante nosotros: para el viaje a través de una monocromía negra. Si el sujeto en lo oscuro se hubiera convertido todo él en pupila, y la pupila toda ella en órgano del tacto, el órgano del tacto todo él en cuerpos sonoros, la macicez compacta del globo negro podría desplegarse en paisajes imaginados. De improviso comenzaría a insinuarse un mundo ante el mundo; se iría perfilando un vago universo de imágenes, semejante a un hálito, prediscreto. Seguiría escondida la noche salobre en su espesor inefable, su círculo permanecería, hoy como ayer, cerrado, sin salida; y sin embargo comenzaría a diferenciarse en su oscuridad un algo orgánico, como una escultura de azogue ante un fondo negro. En lo indiferenciable aparecerían ya ámbitos bosquejados, y en la proximidad íntima se polarizaría un primer «ahí», que devolvería a su vez un «aquí» incipiente.

¿Cómo ponerse de acuerdo para expediciones mudas en la no-

che monocroma? ¿En qué otros escenarios –o no escenarios, sino lugares ciegos– habría que ejercitar el ojo para emprender el viaje al país negro? ¿Sería de ayuda adoptar la postura del loto y con ojos cerrados desentenderse pasajeramente de lo visible y representado? Pero cuántos han tomado el bote de la meditación y sólo han conseguido hundirse en la corriente de lo inobjetivo, donde la investigación se va extinguiendo por falta de interés y curiosidad. ¿Habría que experimentar con drogas y viajar por cosmos alternativos como un psiconauta curioso? Mas tales viajes al interior sólo desencadenan imágenes excéntricas en lugar de las corrientes, imágenes que como en películas de acción endógenas van pegando tiros o fogonazos por la caverna; ese aquelarre deslumbra y ofusca el espacio oscuro como tal, y no permite que se ponga en funcionamiento el arte de leer figuras en la monocromía negra. Si se echa una mirada a las actas de sesiones relativas al LSD en las que se recogen informes de pacientes del psicoterapeuta de drogas Stanislav Grof sobre sus regresiones llamadas amnióticas o placentarias, tiene uno la impresión de que esas personas experimentan lo que han leído, y de que reproducen imágenes inducidas del *hortus conclusus* como fantasía uterina; presentan viajes instructivos en el atlas ginecológico como si se tratara de una experiencia propia; imagencillas del paraíso sacadas del oficio religioso para niños se mezclan con recuerdos espaciales arcaicos; en representaciones ópticas llamativas flotan ante sus ojos praderas celestes y coros de luz en torno al trono divino, imágenes que seguramente ningún habitante del seno materno tuvo jamás ante sí. De ahí hay que concluir que tampoco la maravillosa droga psicognóstica LSD hace subir otra cosa, en el mejor de los casos, que conglomerados sintéticos de experiencia, en los que se entremezclan vivencias escénicas tempranas y vivencias lingüísticas y simbólicas posteriores, hasta un punto en que no puede hablarse de un retroceso a un estado primario auténtico. ¿Qué hacer, pues, cuando incluso las drogas de la verdad sólo proporcionan falsas informaciones? ¿Sería mejor acompañar a los montañeros en su viaje a la mina y entrar en las galerías siguiendo sus huellas, sin luz y sin un plano general, para detenerse en algún lugar en lo profundo y constatar cómo el monte expande su espesor en torno al punto de

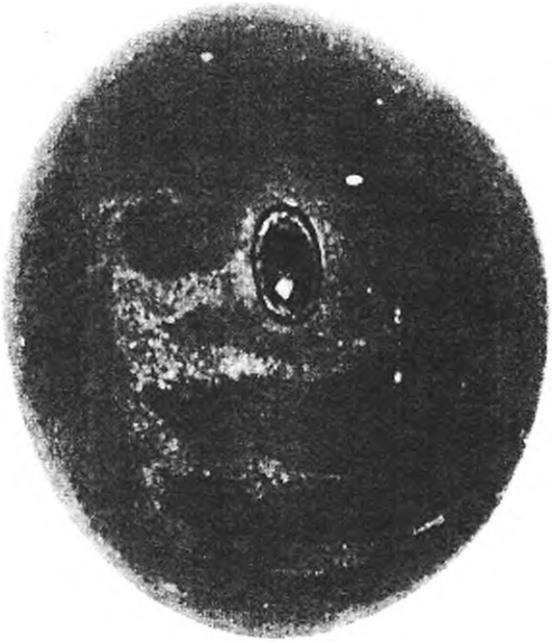


Odilon Redon, *Omnisciencia divina*,
litografía incluida en *Dans le rêve*, 1879.



Kazimir Malévich, *El círculo negro.*

vida en todas las direcciones? Pero un ejercicio así no sería más que un autoexamen deportivo, y acabaría en que el examinando quedaría abandonado a su propio latido cardial en el silencioso espacio pétreo, teniendo que poner freno a sus agitados pensamientos, ya en un estado de prepánico. Tampoco esta expedición conduce a la escena anterior a todas las escenas. Para la exploración de la única cueva nocturna que nos importa algo, no se habría conseguido nada. Al fondo incomparablemente monocromo-negro, del que tu vida un día comenzó a distinguirse como figura vibrante, no reconducen descensos a pozos extraños. La visión en la única oscuridad



Salagrama (recuerdo para peregrinos indios),
piedra horadada de 90 mm de largo que contiene amonites
La perforación representa el comienzo de la creación
mediante una apertura hacia fuera.

que te concierne no puede ejercitarse en otra. No queda otro camino que enfrentarse con la propia monocromía negra. Quien comienza a habérselas con ella comprende rápidamente que la vida es más profunda que la autobiografía. Nunca la escritura penetra lo suficiente en la negrura propia. No podemos poner por escrito lo que somos al comienzo.

El primer «dónde» sigue sin poseer el menor contorno de estructura y contenido. Incluso aunque supiera que ésta es mi cueva, ello sólo significaría en principio: aquí estoy yo, como una vaca gris-

oscura hegeliana en mi noche, sin distinguirme de nada ni de nadie. Mi ser es todavía una pesantez sin pliegues. Como negra bola de basalto reposo en mí, incubando en mi propio medio como en una noche de piedra. Y sin embargo, para que haya lo que haya en mí tiene que haberse abierto ya un atisbo de diferencia en la oscura solidez en la que vivo y estoy en suspenso. Si fuera sólo una negrura de basalto, ¿cómo es posible que haya germinado en mí un vago sentimiento de ser-en? ¿Adónde remite ese venteo, esa bultoración en suspenso? Si mi negrura fuera una, sin costuras, con el interior igualmente negro, eternamente muerto, de la montaña, ¿cómo es que se agita en mí este palpitar presuroso y más allá de él un timbal lejano, más lento? Si estuviera fundido sin diferencia con la sustancia negra, ¿cómo, entonces, podría ser ya algo que presiente un espacio y se mueve en él en primeras expansiones? ¿Es posible una sustancia que fuera a la vez presentimiento? ¿Existe un monte preñado de no-rocas? ¿Alguien ha oído alguna vez de un basalto que se despliegue como animación y autoconciencia? Extraños pensamientos, exhalaciones de cavidades negras: parece que son del tipo de problemas sobre los que meditan los faraones en sus cámaras mortuorias desde hace milenios, sin éxito. Meditaciones de momias, fosforescencia en lo mineral, especulaciones sin sujeto. ¿Puede uno imaginarse un caso intermedio desde el que un vivo pudiera plantearse las mismas preguntas?

En principio habremos de buscar apoyo fuera, aunque no el de los ginecólogos, por cierto, que corren con descripciones de órganos y zapatos de calle por el interior femenino como turistas extranjeros por establecimientos orientales, ofuscados por sus intereses asentables en cuentas bancarias. No, el observador a la entrada, a cuya ayuda habría que acudir ahora, puede ser cualquier cosa, pero no en principio uno que utiliza expresiones anatómicas. Debería parecerse más bien a un psicoanalista entrado en años o a un eremita, a quien recurra la gente con preocupaciones parcas en palabras; quizá a una persona que se dedique a lo que antes hemos llamado prácticas magnetopáticas de proximidad; a un ser humano, en cualquier caso, que sepa estar presente, sin efectuar otras intervenciones en el ser-ahí del que tiene enfrente que aquellas que ya

vienen dadas por su propia presencia discreta y atenta. Como hemos anunciado antes, para avanzar en la observación interna tenemos que poner en juego ahora un punto de vista adicional desde fuera, que esté en conexión con lo que sucede no por su intromisión en ello, sino como mero testigo. Citémonos, pues, con el auxiliar ante la cueva y encomendémosle la tarea de hacer que avance el atascado esclarecimiento de la noche esférica.

En sus estudios sobre lo que él llama comunión «monádica», el psicoanalista Béla Grunberger ha ofrecido un ejemplo, tan sospechoso como digno de consideración, de un encuentro en la zona nuclear del espacio íntimo bipersonal:

> Se trata de un joven que fue a analizarse a causa de dificultades de relación de diversos tipos, de algunos síntomas somáticos, desarreglos sexuales, etc. Después de escuchar la regla fundamental que el terapeuta le expuso, se acostó en el diván y guardó silencio el resto de la hora. Acudió a la siguiente sesión, comportándose exactamente así durante meses. Por fin, en una determinada sesión se manifestó diciendo: «Todavía no estoy bien, pero esto va mejor». Se sumió de nuevo en el silencio y después de algunos meses, durante los cuales siguió absolutamente mudo, se levantó por fin un día, explicó que se encontraba ya bien, dijo que estaba curado, dio las gracias a su terapeuta y se marchó[16].

La curiosa historia, que por el tono y el contenido parece casi una fábula, no habría visto la luz si no hubieran coincidido múltiples circunstancias para motivar su publicación. Por un lado, su narrador es un autor de tanta autoridad en sus círculos que podía tomarse la libertad de exagerar en ámbitos problemáticos sin ponerse en peligro inmediatamente él mismo; así que, arropado por la integridad de su narrador, podemos admitir la veracidad de este idilio terapéutico sin ponerle reparos. Por otro, parece que el suceso ocurrió en la praxis de un colega, de modo que en el caso de que la colaboración del analista en el dúo de silencio, que provocó el paciente, hubiera que tomarla como un fallo técnico –lo que no puede excluirse sin conocimientos del contexto–, éste sería achacable al colega y no al autor de la narración; en tercer lugar, el autor

propone una teoría novedosa, como él cree, de la temprana comunión madre-hijo, en cuyo marco esa extraña historia puede explicarse como un caso significativo. De hecho, la ambición de Grunberger es la de desarrollar un teorema del así llamado «narcisismo *puro*» que conduzca a una concepción del psicoanálisis «más allá de la teoría de los impulsos». Según Grunberger, a las características del narcisismo *puro* pertenecen la libertad del sujeto frente a las tensiones pulsionales y su aspiración a una homeostasis esplendente y todopoderosa, enemiga de perturbaciones y bienaventurada. Esta tendencia *pura* sólo podría desplegarse *ipso facto* bajo la protección de una forma que proporcione al sujeto una incubadora psíquica suficientemente impermeabilizada; y, según la opinión del autor, la escena descrita depara un ejemplo tan aventurado como espléndido para ello. Grunberger llama a esa forma ideal protectora *mónada*, sin duda alguna en referencia consciente al término de Leibniz y pasando por alto intencionadamente la circunstancia de que el contenido de la mónada se corresponde precisamente con lo que otros psicoanalistas llaman la díada. La base objetiva para preferir la expresión mónada está en que la mónada designa una forma que ejerce una función unificadora de receptáculo; el uno funciona, por decirlo así, como la cápsula-figura que alberga al dos. La mónada sería, pues, una matriz bipolar o una forma psicosférica simple, exactamente en el sentido del concepto de la microsfera primaria expuesto aquí. En cuanto magnitudes formales, las mónadas admiten, según Grunberger, contenidos y representaciones variables; se asocian, pues, tanto al papel original madre-hijo cuanto a sustituciones y nuevos papeles que a uno le advienen en el transcurso de la vida. El motivo monádico se hace valer siempre que individuos gozan de su perfección imaginaria en íntima comunidad espacial psíquica con el otro ideal. La unión primaria es representable en las relaciones Romeo-y-Julieta, así como en las simbiosis Filemón-y-Baucis; aparece como comunidad de juego entre niño y animal, o niño y muñeco; sí, incluso con animales virtuales y con los héroes de los juegos de ordenador puede establecerse el pacto monádico; en su forma más madura puede presentarse como relación de respeto entre un adulto y una personalidad carismática; y, final-

mente, puede ser escenificado también como contrato terapéutico entre el analista y el cliente. Esta gran variabilidad escénica confirma, efectivamente, que la mónada es un concepto formal que, como una fórmula algebraica, admite valores discrecionales dentro de ciertos límites. Como hace notar Grunberger, «la mónada consta de contenido y continente»[47], es decir, de una forma estable de dúplice unicidad y de un surtido enorme de rellenos con modelos bipolares de proximidad concretos, en tanto éstos son capaces de apoyar el fantasma de la capacidad, plena y sin estorbos, de autodisfrute en el espacio interior común.

¿Qué pudo suceder realmente durante aquellos meses en las mudas sesiones del joven con el analista silencioso? ¿Puede interpretarse realmente como constitución de una formación monádica, en el sentido de Grunberger, esa espera común en el silencio que parece haber desembocado en una especie de curación al final? ¿No sucede en ese escenario, efectivamente, otra cosa que la inmersión del paciente en un dúo salvífico que no exige otras premisas más que el puro poder-mantener-se en un espacio impregnado de la proximidad del testigo íntimo benevolente? Uno tiene derecho a preguntar de dónde saca el joven la presuntuosa seguridad de poder dominar la situación mediante su tenacidad en no-hablar, cuando en general, en Francia sobre todo, los psicoanálisis tienen fama de ser curas lingüísticas, cuando no, incluso, ejercicios de verborrea y escuelas preparatorias para la novela. ¿En qué clase de complicidad introdujo el paciente a su analista al conseguir imponer su silencio mediante dos *half-time* de varios meses de duración cada uno? Sea cual sea el modo en que gusten de responderse estas preguntas, una cosa está clara: por las circunstancias escénicas no puede hablarse de una relación preedípico-simbiótica madre-hijo entre el joven y el analista. Si el cliente acudiera al analista como un lactante con problemas a su madre sustitutiva, en tal aproximación estaría el germen de desarrollos dramáticos que habrían de reescenificarse dentro de la relación analítica en un movimiento de vaivén cargado de tensión. Quien calla durante meses ante su analista para después marcharse a casa curado según propia declaración puede ser cualquier cosa pero no un sujeto que haya hecho conscientes

y haya ensayado con el analista reclamaciones a una madre que le rehúye. A éste, más bien, se le despoja aquí del papel del que le viene su nombre. Se le despoja de su competencia interpretativa y de su capacidad de diferenciación, y se le cambia su función en la de un ser que por su mero ser-ahí-con silencioso ha de ofrecer posibilidades e hipótesis para una autointegración curativa. Pero ¿como quién o qué consigue la presencia del analista –que aquí sería mejor llamar integrador o monitor– producir tales efectos? ¿Sobre qué viejo escenario se representa esta contigüidad silenciosa de un hombre en el diván y otro en un sillón? Cuán enigmática sea esta pregunta es algo que sólo aparece plenamente cuando uno tiene en cuenta que en el repertorio de formas de proximidad tempranas entre hijo y madre no hay ni una escena que pudiera haber servido de modelo, siquiera de lejos, a esta fusión, con características de duelo, entre dos silenciosos durante meses. Suceda lo que suceda entre madres e hijos, estos dos no forman en ningún momento un grupo de meditación silencioso en su proceso de interacción. ¿Qué juego juegan, pues, esas figuras en el caso narrado por Grunberger? ¿Qué representan uno para otro? ¿En qué escenario, en qué ángulo ciego coinciden? ¿Dónde está el allí del que regresan a su aquí ambos seres humanos, mudos el uno para el otro?

Nuestra sospecha parece bien fundada: podríamos habérnoslas aquí con un equivalente escénico de la noche fetal. En la praxis del analista nos encontramos esta vez, de pleno, en medio de la monocromía terapéutica: el campo monádico representa aquí, como parece, la negra escena primordial, en la que el sujeto callado está incluido y protegido prelingüísticamente en y por un medio envolvente. Es cierto que en esa escena no sucede nada que mereciera el nombre de acontecimiento, y sin embargo se lleva a cabo en ella –siempre que la declaración de curación del joven al final estuviera bien fundada– una contigüidad integradora con consecuencias concretas y prácticas para la vida. Naturalmente, resulta indiscernible para nosotros si en el nada de palabras compartido no se produce un vaivén de algo que se escapa a la observación externa; pero es seguro que el espacio homogéneamente oscuro y sin signos se ha articulado en una bipolaridad arcaica. Ha aparecido un pri-

mer en-frente amorfo al que no pertenecen ni ojo ni voz. Supongamos que el joven sea nuestro espeleólogo místico: ¿quién es entonces el otro, asentado en el sillón analítico y que hora a hora enfrenta su presencia muda a la del cliente? ¿Qué réplica representa ese en-frente precario? ¿A qué realidad ausente presta la presencia de su cuerpo? ¿Qué papel desempeña, tranquilamente sentado ahí, en la cercanía del paciente, tan resignado y constante, renunciando a cualquier expresión propia? ¿Qué misión de qué pasado puede ser la que exige del analista postergar de tal modo su propia vida, su temperamento, su saber, que en la habitación no quede más de él mismo que una esponja que recoja en sí el silencio del paciente y le nutra con su propio silencio?

El analista, pues, aunque constituya una parte de la mónada terapéutica, es decir, de la forma inmunológica metafórico-uterina, no representa a la madre en sentido usual. ¿Habría que suponer, entonces, que él es precisamente el propio útero, el medio u órgano sin yo, en el que se cumple la individuación de un nuevo organismo? ¿Es él la pared acolchada en cuya superficie se asentó un día el huevo tras su primer viaje? ¿Está él disponible como lo está la mucosa maternal en la que anida el huevo en tanto parásito agradecido, igual que ciertos hongos que se instalan en los troncos de viejos árboles para vivir tranquilamente como parásitos? Puede que una suposición así resulte sugestiva durante un instante, pero pierde rápidamente su plausibilidad en cuanto uno se traslada a la escena terapéutica en cuestión: durante muchos meses dos hombres se reúnen regularmente en un espacio cerrado y se enfrentan en una lucha sin lucha en lo inaudible. Cada uno de los dos extiende su campana de silencio en torno a sí y confronta su propio silencio con el del otro. Esta tirantez pre-dialógica, casi con visos de duelo, que se produce silencio-frente-a-silencio, oído-frente-a-oído, es algo completamente diferente de un simple anidamiento en una pared viva, más también que un mero poder-nadar irresponsable en una burbuja, que no pide nada y que concede plena libertad. En el silencio a dos se expresa ya una estructura dual preconfrontativa. El silencio de uno no es idéntico al silencio del otro. Las dos campanas de silencio golpean una con-

tra otra y provocan un doble sonido atonal con rasgos de una temprana estructura-aquí-allí.

¿Quién –o qué– es, pues, el analítico en esa escena? Representa, al parecer, un órgano arcaico, impopular, cuya función es estar a disposición del sujeto prefetal como compañero en la oscuridad. Considerado bajo aspectos fisiológicos, este órgano del primer enfrente y de la convivencia originaria es absolutamente real: quien quisiera penetrar con procedimientos endoscópicos en el seno materno lo vería con los ojos y lo tocaría con las manos; podría fotografiarlo y trasladarlo a mapas anatómicos; podría disertar sobre el sistema vascular y las estructuras papilares del singular tejido y describir detalladamente su función en el intercambio sanguíneo entre madre y feto. Pero dado que nosotros estamos comprometidos en un proceso de ginecología negativa, no tiene en principio sentido alguno llamar por su nombre anatómico al órgano que en la convivencia interior más originaria está *ahí*. Si ese nombre se pronunciara demasiado pronto, la investigación retrocedería hasta caer en una exterioridad opaca, y se confundiría de nuevo la representación anatómica con la psicología primera. En el ejemplo de la psicología perinatal, una disciplina apenas nacida y rápidamente envejecida en este sentido, puede verse con cuánta rapidez puede suceder una cosa así. También en ella los caballeros con calzado de calle andan de camino por lo preobjetivo y, con terminologías cosificantes, convierten la noche en un falso día. Para evitar el camino errado que lleva a la teoría de relaciones de objeto, demos al órgano con el que el presujeto flota en su cueva comunicándose un nombre preobjetivo: le llamaremos el «con»*. Si fuera posible tachar el término feto y sustituirlo por un nombre semejantemente descosificante, sería preferible también para él esta retirada al anonimato; para su desgracia, el presujeto prenatal ya tiene demasiado adherido su nombre médico, y a cualquier doctor carnicero le es lícito hablar de fetos como de objetos públicos. Si hubiera que ponerle un nuevo nombre debería llamársele el «también»**, ya que esa

* Para facilitar la lectura lo pondremos en cursiva en lo que sigue. *(N. del T.)*

** *Idem. (N. del T.)*

identidad fetal sólo se produce por la vuelta del *con*, que es-ahí, al aquí, que es «*también*-aquí». Por lo que se refiere al *con*, según su cualidad de presente, no es ni persona ni sujeto, sino un ello viviente y vivificante, que se mantiene ahí-en-la-proximidad. Estar frente al *con* significa por tanto: regresar del ahí, que señala un primer lugar, al aquí, de donde brota el *también*. Así, el *con* actúa como un indicador de sitio para el *también-Selbst*. Es la primera magnitud cercana que comparte el espacio originario con el *también*, en tanto le funda, le protege y le hace prosperar. Por eso el *con* sólo se da en singular: lo que el *con* sería para otro, no podría serlo *eo ipso* para mí, no podría ser el mío. Por eso al *con* podría llamársele también, con buen motivo, el *con*-migo: pues me acompaña, a mí solo, como una sombra nutricia y un hermano anónimo. Es verdad que esta sombra no puede seguirme –no en último término porque yo mismo no sabría cómo moverme fuera–, pero por su estar-ahí y su presencia flotante me facilita constantemente mi lugar en el espacio de todos los espacios; en tanto está *ahí*, sosteniéndome fielmente y nutriéndome desde su cercanía, proporciona un primer sentido a mi *aquí* permanente. Lo que un día será mi yo parlante es un desarrollo de aquel tierno lugar al que aprendí a volver mientras el *con* estaba ahí cerca. El que da sombra precede en cierto modo al que la recibe. En tanto existe él, existo yo también. El *con* es lo primero que existe y que permite existir. Si tengo en mí los medios para pasar de ser *también* a ser yo, es, no en último término, porque el *con* me ha hecho sentir el lugar en el que he comenzado a asentarme aquí como ser complementable, que siente hacia el otro lado, polarmente abierto. Como un rayo imperceptible muy extendido, que ilumina el paisaje nocturno, el *con* introduce una diferencia inagotable en la monocromía homogénea, en tanto imprime en la esfera-aquí-ahí renaciente primeros impulsos de vaivén. De él fluyen energías hacia mí, que me conforman. No obstante permanece imperceptible en sí mismo y sin imponer su propia presencia. El *con* nos acom-

* *Selbst* = sí mismo, mismidad, identidad. Hasta ahora lo hemos traducido siempre en esos términos; a partir de ahora lo dejaremos en alemán cuando traducirlo complique demasiado la lectura. *(N. del T.)*

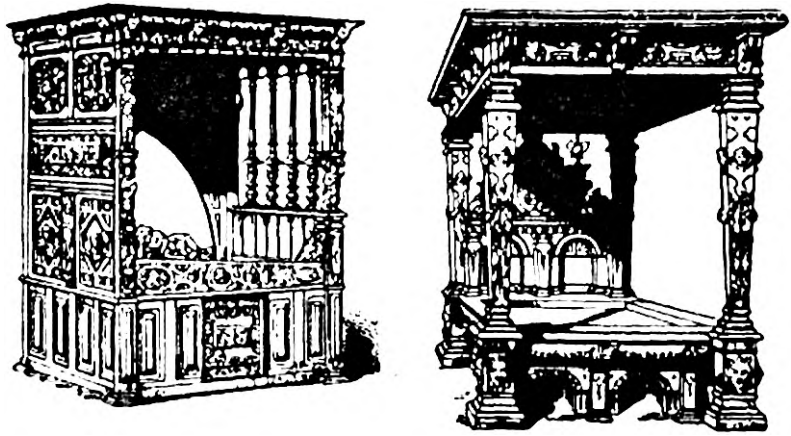
paña de modo tan natural que apenas puede formarse una preidea de su imprescindibilidad tanto en la conciencia personal cuanto en la general. Como el algo más humilde, más suave, que se nos acercará nunca, el *con* se retira inmediatamente en cuanto queremos seguirlo con miradas verificativas. Es como un oscuro hermanito que nos fue puesto al lado para que la noche fetal no fuera demasiado solitaria, como una hermanita que sólo está ahí, a primera vista, para dormir contigo en la misma habitación. Podría creerse que no tiene otra misión que la de compartir su reposo con el tuyo. Como un mayordomo intrauterino, se mantiene cerca y al margen, discreto y nutritivo, juramentado con nuestro secreto a dos, que nadie sino él y tú conocerá jamás. Es verdad que el *con* posee rasgos de un órgano físico, pero no es precisamente un objeto corporal real para ti –porque tú mismo eres un ser sin órganos todavía–, y si lo es, sólo uno que fue *con*formado únicamente para acompañarte, un órgano-ángel y un agente secreto por encargo de aquella querida señora que tú habitas porque te ha invitado a venir. El *con* es como un auxiliar intrauterino que te ayuda a acreditarte, dedicado sólo a ti en esa tarea, a ti, el niño de la noche alquímica, un niño preocupante, sin preocupaciones él mismo. Como el peticionario de Kafka aguanta hasta su final ante el portón de la Ley, que sólo se mantenía abierto para él, el órgano de relación más íntimo y general, el *con*, sólo está relacionado contigo, y desaparece del mundo en el instante en el que tú apareces como la persona principal; entonces dejas de ser un *también*, ya que inmediatamente a tu aparición externa se te asigna un nombre propio que te prepara para el devenir-individuo: el *con*, por el contrario, no es bautizado y desaparece de las miradas de los vivos, como también de ti mismo. Aunque el *con* era tu reactivo privado, que compartía contigo tu alambique, tu catalizador y tu intermediario, queda condenado a ser tu excedente olvidado. Tú eres el *opus one*, el *con* perecerá. Para siempre quedas dispensado de pensar en él: y por falta de un pensar en lo perdido no hay motivo para mirar atrás ni para el agradecimiento. Precisamente porque tu *con* se consume y desaparece en su ser-ahí como órgano-para-ti tan pronto como ha cumplido su tarea, tiene cierta justificación que no te preocupes de conocerlo y ni siquiera sepas

cómo hacer para preguntar por él. Si te toparas con él a la luz, ¿quién puede asegurar que no te volverías con repugnancia? ¿Podrías reconocer como tu hermano del alma de antaño una excrecencia fungosa y sanguinolenta, una gelatina aplanada, pardusca y rojiza? Se puede jurar lo siguiente: si ginecólogos o comadronas lo llamaran ante ti por su nombre, quedaría para ti como el *ello* más lejano con el que ni te planteas siquiera haber estado algún día en relación. Por eso sigue siendo importante hasta el final comprender el *con* como algo esencialmente sin nombre y sin apariencia; pues retrocederíamos horrorizados, quizá luchando contra el asco, si ese algo esponjoso, pues así aparecería, se nos presentara a la vista: ese misérrimo fantasma de la ópera de las entrañas. Recordaríamos el análisis de Sartre de lo viscoso *(le visqueux)*, por cuyo roce, de otro modo que como sucede al zambullirse en agua clara, experimentamos una adherencia que aparece como un ataque obsceno a nuestra libertad[148]. Podríamos sospechar de nosotros mismos que somos abortos si se nos ocurriera desarrollar un sentimiento de parentesco con el conglomerado-*con* percibido visualmente. El *con* exterior, visto con ojos reales, nos conmocionaría «como un líquido de pesadilla, cuyas propiedades estarían animadas por una especie de vida y dirigidas contra mí»[149]. Por más que se quieran desmentir, no pueden extinguirse completamente la verdad histórica y la realidad genética: en su tiempo esencial el *con* era nuestra fuente de las ninfas privada y nuestro genio juramentado; estaba hermanado contigo como cualquier hermana externa y cualquier hermano externo pueden estarlo. Lo que significaba para nosotros nos lo muestran mejor, ciertamente, determinados sueños arquetípicos y proyecciones simbólico-figurativas que cualquier representación anatómica; e, incluso, quien antes de dormirse se acurruca por algunos momentos, agradecido, entre las sábanas, ha experimentado ya del *con* más de lo que pudieran percibir jamás miradas externas. Efectivamente, las camas y sus utensilios, sobre todo las almohadas, cojines, cobertores, sábanas, plumones y edredones, remiten tan clara como discretamente al órgano-para-ti originario. En su familiar insignificancia, estos objetos de uso diario siguen cumpliendo, también para los sujetos adultos, la función del *con* en tanto originario com-

Colgante, figurilla de cerámica neolítica, V milenio a. C.

plementador y creador de espacio íntimo. Nada más prepararnos para la noche caemos casi siempre en un hábito por el que no podemos hacer otra cosa que disponernos para una autocomplementación o reintegración en lo oscuro, en la que jugará su papel un *con*-sucesor acomodado a la época. Incluso quien no cree en ángeles y sosias puede ejercitarse con sus auxiliares más inmediatos del sueño en los secretos de la amistad prepersonal; quien no tiene amigos, siempre puede tener una manta. La teoría de la proyección del *con* permitirá, no en último término, una deducción psicohistórica de las culturas de la cama.

Tan pronto, pues, como el *con* aparece y circula bajo tales anónimos libres en el espacio cultural, no son ni imposibles ni extraños los reencuentros sublimados y simbólicamente encubiertos con él. También el joven que se ejercitó durante muchos meses con su analista en el silencio parece pertenecer a aquellos que han entendido cómo citar a su *con* perdido para un *rendezvous* fuera de la cama. Si esta sospecha fuera cierta, la respuesta a la pregunta por el papel que había de jugar el analista en la fábula de Grunberger sería: encarnaba al *con* perdido y vuelto a encontrar de su cliente. Durante meses de mudos ejercicios de sentir el *con*, el «analizando» habría llegado a certificarse de la presencia del *con*, de tal modo que se habría dado cuenta por fin, un día, de que a partir de entonces él «solo» sería capaz de mantener en sí el *con*, que le completa, fuera también de la forma monádica terapéutica. Así, curación no significaría más, en su caso, que la apaciguada religazón al horizonte interior de la presencia umbrosa, no tan fácil de volver a perder ya, del compañero interior. Quien quisiera evitar deformar al *con* con desproyecciones exteriorizantes, y rebajarlo instalándolo en lo anatómicamente cósico –lo que suele resultar más ofuscante que el acostumbrado nunca-pensar-en-ello–, tendría que esforzarse por encontrar proyecciones figurativas en las que apareciera el nobjeto-*con* a su nivel de sublimación apropiado. La elevación del *con* a un relieve superior no-anatómico se alcanzaría tan pronto como la representación figurativa hiciera justicia a la energía polarizante, originariamente creadora de espacio, de la esfera-*con-también*. Para ello hay en la historia de la cultura de símbolos, temprana y madura, numerosos do-



Camas con dosel francesas del siglo XVIII y XIX.

cumentos que, no en último término, hay que buscar en el campo de las simbologías integradoras, especialmente en el amplio ciclo figurativo de los árboles de la vida (cfr. excurso 5) y de las figuras de mandalas. La simbolización más actual de la dualidad psíquica primaria se plasma, sin embargo, en aquellas mitologías de sosias, mellizos, hermanos del alma, a las que dedicaremos después una investigación propia[10]. Para señalar los extremos de ese simbolismo del *con*, comentaremos primero dos modelos eminentes de creación feral de espacio, de los que el primero abre un acceso teológico, y el otro uno artístico, al *con* como aparición o fenómeno.

En una visión de la santa Hildegard von Bingen, que aparece en la primera parte de su escrito sobre visiones místicas, *Scivias*, de 1147, se encuentra una sublime comunión intrauterino-teológica sin par. Hildegard, como es sabido, puso por escrito, primero, sus sugestiones audiovisionarias en una paráfrasis verbal, y las comentó, luego, mediante exégesis complementarias de imágenes; finalmente, sus visiones fueron traducidas a formas pictóricas librescas por un ilustrador de manuscritos. El comentario a la cuarta visión del primer ciclo de *Scivias* reza como sigue:

Y entonces vi un resplandor muy grande y muy claro, que centelleaba como con muchos ojos. Sus cuatro ángulos señalaban en dirección a los cuatro puntos cardinales *(perates mundi)*; ello indica un secreto del Creador celestial que me fue manifestado en un gran *mysterium*. También apareció otro resplandor, como la aurora, que poseía la claridad de un rayo purpúreo. Y vi allí sobre la tierra seres humanos que portaban leche en sus cántaros y preparaban queso con ella. La leche era en parte gruesa y daba un queso fuerte, en parte fina, y se convertía en queso magro, podrido en parte..., y salía queso amargo de allí. Vi asimismo una mujer que en su seno llevaba algo así como un ser humano completamente formado. Y de repente esa figura se agitó con vivo movimiento, de acuerdo con la disposición oculta del divino Creador, de modo que pareció que una bola de fuego tomaba posesión del corazón de esa figura. No tenía contornos corporales humanos, rozó su cerebro y se desparramó por todos sus miembros.

Pero, después, cuando esa conformación humana con vida salió del seno de la mujer, cambiaba de color según el movimiento que esa bola le producía. Y vi cuántas tempestades sobrevenían a una bola así en un cuerpo humano y cómo la empujaban hasta la tierra. Pero reunió sus fuerzas, se elevó varonilmente y las resistió con valentía[31].

La imagen ilustrativa del *Rupertsberger Codex* de esta visión traduce rasgos esenciales de lo visto en ella al lenguaje de visualidad externa. La imagen está dividida en su eje longitudinal por un tronco o una cuerda, que con curiosa o perpleja concreción sube del vientre del feto en la madre, recostada en el suelo oval de la imagen, hasta el rombo flotante, repleto de ojos, situado en la parte superior. Si ha habido alguna vez una representación del *con* a cubierto de des-sublimación anatómica, aquí está a la vista. El *vis-à-vis* animador del niño en el seno de la madre parece subir directamente y convertirse en un cuadrángulo mágico en el espacio estelar; a través de ese excéntrico cordón umbilical el feto está unido manifiestamente con la esfera de espiritualidad divina; ésta se manifiesta como reunión de inteligencias puras y ojos productores de mundo en el mundo superior. Que este cuadrángulo repleto de ojos simbolice efectivamente una emanación muy cercana a Dios lo atestigua la primera de las visiones de *Scivias*, en la que Hildegard percibió, en

Hildegard von Bingen, *Scivias*,
«La creación del alma», ilustración
del *Rupertsberger Codex*.

la cercanía más inmediata a la figura superbrillante del Supremo, una imagen «cubierta toda ella de ojos. De tantos ojos como había no pude reconocer en ella una figura humana»[152]. La visión de Hildegard de la creación del hombre y de su alma no concibe, pues, el *con* como un fenómeno intrauterino, sino como un cuerpo de subjetividad celeste que está en conexión desde muy lejos con el feto a través de un hipercordón-umbilical o de un cable angélico. Por ese cordón baja en un determinado momento desde el elevado *con* un alma particular con forma de bola y se introduce en el niño: tal como si uno de los ojos de arriba se separara de su conjunto celestial y a través del ombligo se introdujera en el corazón del feto. Con ello resulta evidente el carácter psicognóstico de la cuarta visión de *Scivias*: ofrece una visión completa de la ontogénesis humana. Mientras que el excéntrico cordón umbilical pone de manifiesto la íntima comunicación a distancia del feto con su *con* animador en el espacio de cercanía a Dios, los seres humanos en el óvalo, que portan su pan de queso en vasijas, representan la creación física del hombre. Para la comprensión de los panes de queso como símbolos de cuerpos humanos hay que recordar la idea muy antigua, hecha omnipresente en el cristianismo por el Libro de Job, de que el cuerpo humano no se forma de otro modo que como queso en leche que fermenta: por espesamiento y cuajadura. Así como en la producción de queso se concentra un cuerpo sólido a partir de material líquido, en el interior del seno materno surge una forma humana por coagulación de sangre[153]. Por eso Job, en las quejas que dirige contra Dios, pudo formular estas preguntas:

> ¿No me hiciste cuajar como leche y consolidarme como queso? [...]
> ¿Por qué me hiciste salir del seno materno, por qué no me extinguí antes de que me viera un ojo? (Job 10, 10 y 18).

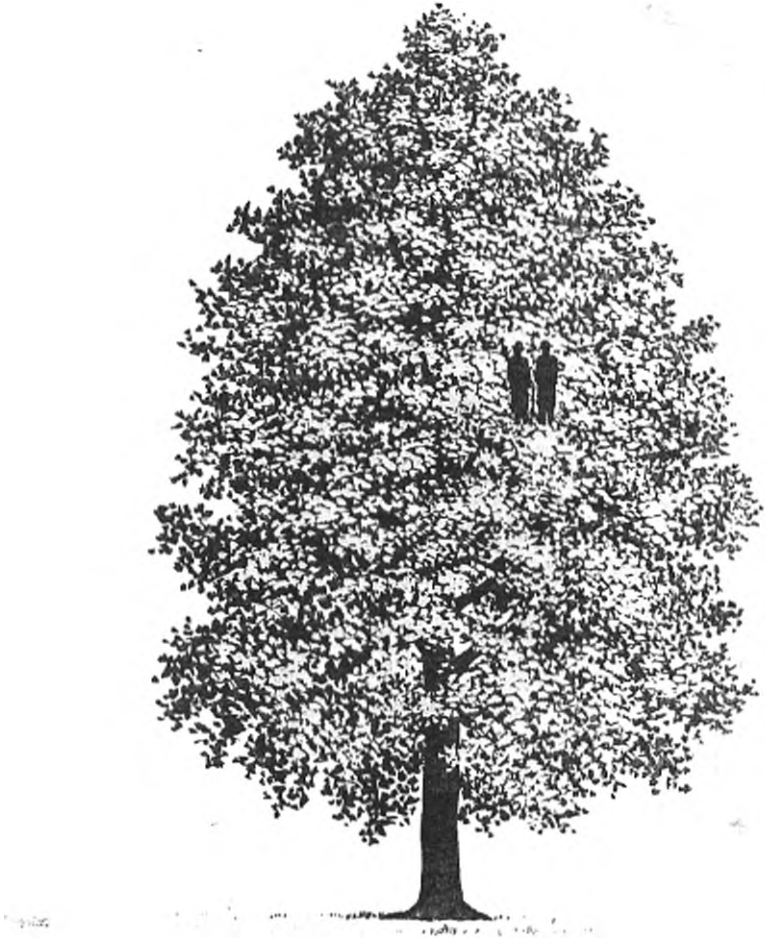
Pero así como no todos los cuajamientos de leche conducen a buenos resultados, así no todas las concrescencias en el seno materno producen cuerpos humanos sólidos: Hildegard sabía por su propia constitución, crónicamente enfermiza, qué precariedad puede haber cuando se trata de creaciones de cuerpos humanos; ella

misma era un producto de «queso magro»: aunque en esto hay que considerar que, sin duda, el queso magro posee también su propio valor y no tiene por qué considerarse en principio como malogrado; también lo magro –flaco y débil– es un resultado legítimo de procedimientos en la fábrica de la creación; incluso, según el punto de vista de psicólogos esotéricos, el primer fabricante se propuso algo especial con ello, puesto que los débiles son los mejores medios; sólo de volverse amargos deben precaverse los seres humanos como de la perdición. Según el modelo de Hildegard, el embarazo repite la creación de Adán: físicamente, como formación de un cuerpo mediante concrescencia de sólido a partir de líquido; psicopneumáticamente, como inhalación del alma por la bajada de una bola de espíritu desde el espacio angélico hasta el interior del cuerpo fetal; según creencia tradicional, lo último sucede hacia la mitad del embarazo, en un momento, pues, que en las antiguas doctrinas de sabiduría femenina se equiparaba con el comienzo de los movimientos ya perceptibles del niño. La bola que ha descendido de la proximidad de Dios, que ha absorbido el cuerpo del niño, es la que en la visión de Hildegard constituye el centro del destino de los seres humanos también después del nacimiento; está llamada a acreditarse en pugnas mundanas.

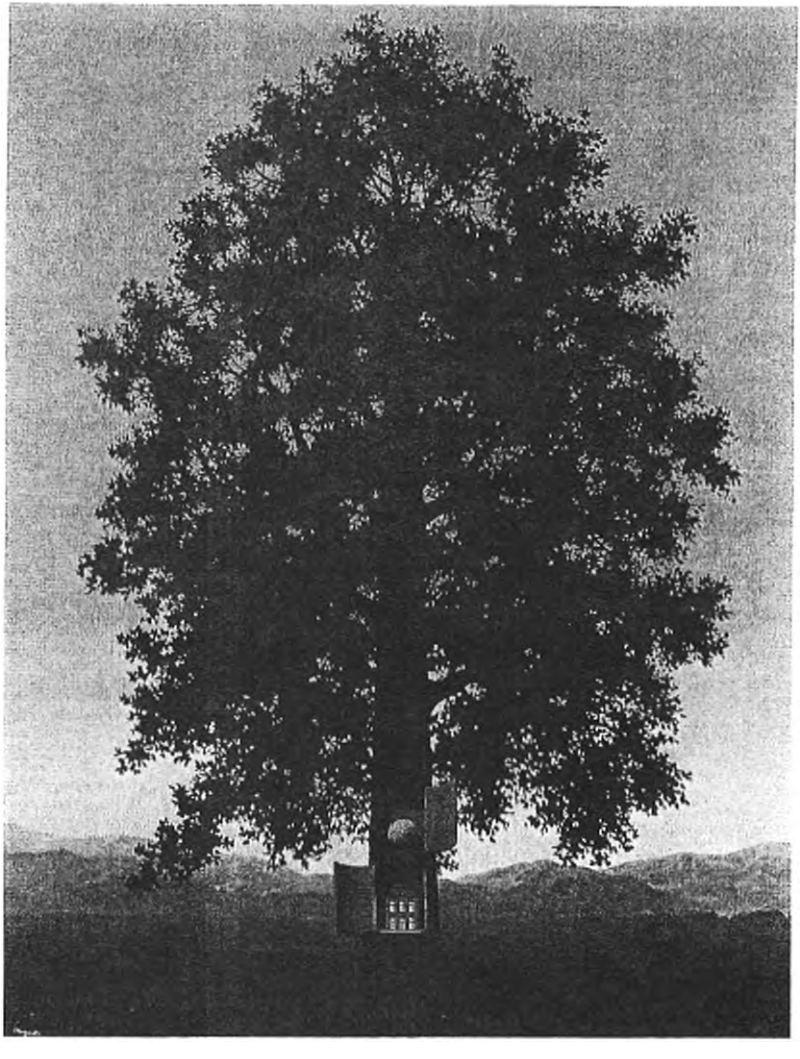
Frente a la visión teológica de Hildegard de la estructura del *con*, parecerán prosaicas y triviales todas las concepciones psicológicas y endoscópicas del compañero intrauterino. Aunque habrá intérpretes contemporáneos que no consigan conectar inmediatamente con el mundo religioso de representaciones de Hildegard, tienen sin embargo aquí un documento que testifica a qué alturas colocaron discursos visionarios pasados la misteriosa cohabitación del feto con un en-frente animador. El cordón umbilical es más que un vaso sanguíneo entre el niño y una esponja o excrecencia fungosa sanguinolenta en su cercanía: constituye el monumento físico de ligazón de la vida en devenir a una fuerza afluente de complementación. Puede que estas concepciones se pongan entre paréntesis hoy a causa de su exaltación o sentimentalismo religiosos, pero por su altura tonal y por su forma protegen también al investigador moderno en

este campo de la torpeza e imbecilidad fisiológicas del conocimiento de féminas, junto con su avanzadilla ginecológica y su retaguardia psicológico-popular. Señalan el nivel en el que habría que asentar los discursos sobre la bipolaridad intrauterina cuando se trata de desterrar el riesgo de una des-sublimación inapropiada.

En nuestra época podrían esperarse formulaciones equiparables en el ámbito del arte plástico, fantástico sobre todo, en el que simbolismos psíquicos profundos son conformados en figuraciones visuales. Un ejemplo eminente y reciente de ello lo ofrecen algunas imágenes misteriosas del pintor surrealista René Magritte, sobre todo una obra suya del año 1964 que lleva el título de *La reconnaissance infinie* [El reconocimiento infinito]: el cuadro de Magritte, un *gouache* de pequeño formato, muestra de espaldas, en medio de un árbol alto con forma de corazón, de ramificación tupida, finamente veteado a modo de esponja, a dos pequeños caballeros con sombrero y abrigos largos, como dos gemelos, situados en el tercio superior del ramaje, en la zona del corazón del árbol, por decirlo así. Su presencia en el árbol produce una impresión de gran naturalidad, a pesar de que ambas figuras parecen a la vez pequeñas y algo perdidas. El cuadro se lee como un tratado hermético sobre hermanamiento: lo que esos dos hombres tan parecidos, situados en el ramaje como dos miniaturas de Chaplin, tienen que ver uno con otro queda tan turbio e ignorado como el motivo de su pertenencia al árbol; y, sin embargo, ambas turbiedades parecen absorberse una en otra; una ignorancia explica la otra. El título de la obra deja en suspenso si el reconocimiento infinito –que también puede significar agradecimiento infinito– es uno que se produce entre los dos hombres o si se refiere a la situación de ambos en el interior del árbol. En los dos casos, el pensamiento o agradecimiento recognoscente se remite al árbol mismo: en uno, como descubrimiento de la semejanza entre ambas figuras, y entonces estarían en un árbol del conocimiento; en otro, como testimonio de la pertenencia de ambos al árbol como tal, que habría que entender entonces como árbol de la vida. Así, el discurso plástico-simbólico de Magritte, aunque anclado totalmente en las características propias de las formas configuradas, admite el diálogo con las antiguas tradiciones míticas judeocristianas. Si se



René Magritte, *La reconnaissance infinie.*

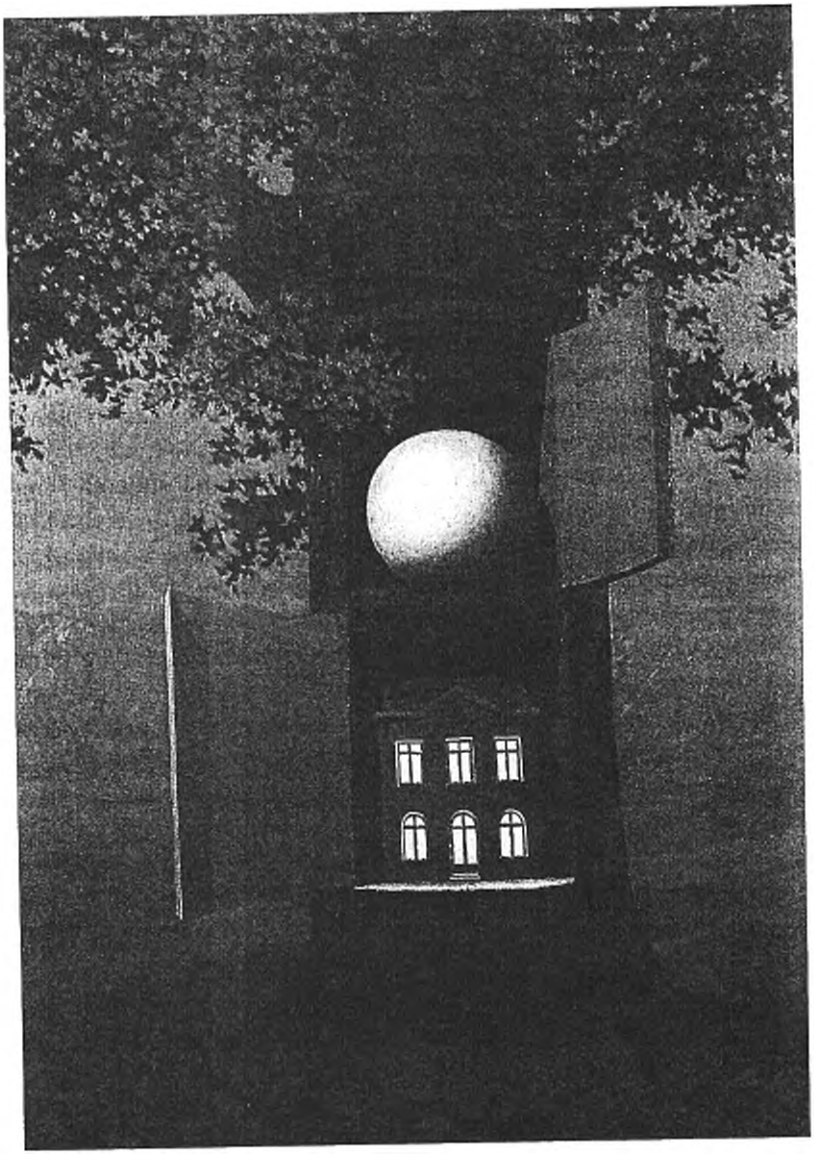


René Magritte, *La voix du sang.*

concede que el motivo del árbol de la vida representa un símbolo-*con* originario, entonces la imagen enigmática de Magritte conduce inmediatamente al campo de la bipolaridad arcaica: el lugar en el árbol es efectivamente aquel del que se derivan tanto el infinito reconocimiento como el agradecimiento sin límites.

El símbolo del árbol salvaguarda, discreto y sublime, el anonimato del *con*, a la vez que le confiere presencia a la vista sin venderlo a la trivialidad anatómica.

Esto vale en mayor medida aún para la famosa serie de pinturas con el título de *La voix du sang* [La voz de la sangre], en la que Magritte reflexionó sobre el motivo del árbol encantado, entre 1948 y los primeros años sesenta. En un cuadro en el que dominan el azul marino profundo y el verde oscuro, que en un formato de 90 por 110 centímetros despliega una presencia sugestiva e inquietante, se reúnen motivos míticos del árbol de la vida y del árbol del conocimiento. El cuadro parece imponer por sí mismo una percepción visual en tres actos. Lo primero que salta a la vista en el centro de la imagen es la doble abertura del tronco del árbol. Los anaqueles del tronco están abiertos como las ventanas de un calendario de adviento en las que se muestran símbolos ingenuos de alegría: la hermética bola blanca y la casa prometedora por su iluminación desde dentro. No parece excluido que en el árbol de adviento pudiera abrirse una tercera ventana, casi escondida en el ramaje, sobre la ventana de la bola. En un segundo acto, apenas se retira la primera mirada de las atracciones figurativas situadas en el medio, ya se dirige a la frondosidad arquetípica del gigantesco árbol, que llena toda la mitad superior del cuadro con su autoridad oscura, rotunda. Por su estructura esférico-esponjiforme en detalle, la fronda, traspasada por la luminosidad azul del fondo, representa una antítesis orgánica a las figuras geométrico-artificiales en el interior del tronco. A pesar de que en la imagen no aparecen seres humanos, plantea, por decirlo así, un contraste humanamente significativo: aquel que se da entre la frondosidad y ramificación orgánicas y las figuras espiritualmente idealizadas y construidas de la casa y la bola. Pero ¿cómo resuena la voz de la sangre? Aparece como la llamada del mismo árbol de la vida: es lo que media entre los fetos geométricos



Rene Magritte, *La voix du sang*, detalle.

en el tronco del árbol y la esfera nutricia de la fronda. Es claro que al árbol, que lleva en su «seno» la bola y la casa, no le importan frutos de su propio género y especie. Como árbol de la vida y del conocimiento a la vez, no produce algo propio y orgánicamente semejante, sino un contrapunto a ello: formas orgánicas espirituales, que son de importancia para sujetos pensantes porque testimonian su propia constructividad. Así, el árbol de Magritte representa un *con* que, en cuanto naturaleza vegetativa, demanda habitantes espirituales. El árbol de la vida está preñado de casas, esferas y subjetividad humana. Por eso en el interior del árbol de adviento se contrastan claramente los polos intrauterinos: en el tronco, el *también*, los fetos-imágenes geométricos; en el ramaje, el *con*, el ser cercano donante de vida. Por lo que respecta a la tercera mirada al cuadro, sólo se libera cuando la atención se ha rendido ante los secretos impenetrablemente abiertos del árbol de la vida. En algún momento se abandona la esfera íntima del árbol para mirar a la lejanía, que de modo sorprendentemente real se manifiesta como una *zona* liberada: se abre entonces un paisaje profundo, con contornos montañosos, a la izquierda, y una llanura abierta, a la derecha. Se trata de un paisaje sin carga simbólica ni peso enigmático, en el que podría adentrarse quien se liberase del círculo de ecos del primer plano, dominado sobre todo por la voz de la sangre. Así pues, ¿sería completamente falso suponer que el artista mismo se esconde en ese lejano espacio azul, y que desde allí, un tanto insolente y sin fe en sus símbolos, pone ante los ojos del observador las figuras del primer plano como un pseudoenigma?

¿Qué conclusiones podemos sacar de estas representaciones simbólicas del *con* con respecto a su estructura y modo de ser? En cualquier caso, en estas imágenes se le concede al compañero espacial íntimo un importante estatus real. Se le represente como cuadratura cercana a Dios, llena de ojos y bolas anímicas, o como árbol de vida y conocimiento de adviento: en ambas proyecciones aparece el *con* como una instancia complementadora soberana, que proporcionaría al yo fundamento para el recuerdo íntimo y agradecido. No obstante, sigue siendo legítima la cuestión de si el *con* sólo pue-

de ser visto en tales proyecciones sublimes y manifestaciones indirectas. ¿Sólo puede de hecho ese «otro órgano» ser evocado exclusivamente por medio de paráfrasis sublimes? ¿Sólo puede hablarse de él como del monarca invisible de un Estado vecino, de cuya benevolencia dependa nuestra propia suerte sin que podamos invitarle jamás a una visita oficial? ¿No hay medio de recibir como invitado al otro íntimo sin menospreciarlo o sin perderlo de vista por sublimaciones suyas excesivas? Si ha sido un compañero imprescindible de nuestra vida en la caverna, ¿qué nos impide fijarnos, cuando salimos nosotros mismos de la caverna, en si el otro aparece a la vez con nosotros? Si el *con* ha compartido contigo la cueva más personal, y no como fantasma o albumen imaginario, sino como un segundo real, imprescindible, corporal, entonces no puede ser que no abandone contigo la cueva cuando a ti te llega el momento de mudarte.

Para este caso, el ardid antes sugerido de un doble observador, dentro y ante la cueva, podría ofrecer buenos servicios: el testigo exterior tendría que estar en la situación de atestiguar sin ambages si junto conmigo, el recién llegado de primera clase, ha salido también al aire libre mi *con*. En ese caso no habría que temer que sucumbiéramos ante una falsa prosa ginecológica con perspectiva superior, como hemos visto; no se trataría ahora de arrastrar hacia fuera inconvenientemente realidades internas y des-sublimarlas por una clasificación banal. El observador externo no tendría que testificar más que lo que por sí mismo tiene que aparecer a la luz en la salida de la caverna en el drama siempre drástico y sublime del nacimiento. ¿Qué acta levantará, pues, el observador exterior de lo que vino contigo? ¿Te dirá sin más: estabas solo? ¿O ratificará: erais dos? Pero, por regla general, precisamente en ese momento de la decisión nos decepcionará el observador en quien confiamos. Sólo ahora puede calibrarse la dimensión entera de nuestra perplejidad, pues de todos los que conocemos, ¿tuvo alguno siquiera la posibilidad de consultar a su matrona o al médico de cabecera? Y qué obvio parece que nadie entre millones someta a interrogatorio a su propia madre sobre tales cosas. Ya en principio no hacemos pregunta alguna, como si se diera por demostrada la im-

posibilidad de recibir respuesta. Por mucha que sea la certeza con la que el observador externo haya de haber visto como testigo ocular al recién nacido con su *con*, si tras haber salido ambos a la luz del mundo, uno tras otro, son tantas las dificultades que presenta una verificación posterior, es debido a que los testigos prácticamente nunca más son abordables para que declaren. Si el *con* hubiera salido a la luz a la vez conmigo, ya no me podría certificar de su existencia, a no ser que encontrara medios de romper el muro de silencio levantado desde mi primera hora en torno a mí y a mi complementador. Si el *con* hubiera existido una vez: entonces es obvio que yo soy por antonomasia aquel que he sido separado de él.

Un muro de silencio. Efectivamente: mientras más se aclara o perfila la monocromía intrauterina, más obstinadas se muestran las dificultades que se ponen en el camino de una descripción. Por mucho que me deje invadir, incluso, por la sospecha de que siempre fuimos dos entonces, en la caverna elegida, todos los rastros de la historia de mi vida, sin embargo, me remiten exclusivamente a mí mismo. ¿Fui engañado, pues, desde el principio? ¿Se apartó y cambió mi *con* secretamente, como si se tratara de un Kaspar Hauser entre los órganos? ¿Vive quizá hoy, todavía, preso en alguna otra parte, bajo tierra, abandonado y solo, como el desgraciado Kaspar, el fantasma de Karlsruhe, el niño de Europa, en su mazmorra de Franconia? Y si estuviera muerto y yo huérfano, ¿por qué no se le ha enterrado formalmente, aunque nada más fuera en un cementerio de órganos emparentados con nosotros? ¿Quién ha decidido que hayamos de ser seres que no busquemos ni visitemos a nuestro *con* perdido, ni siquiera en nuestros cumpleaños, ni siquiera el Día de Difuntos? ¿Dónde está el sentido de esta falta de *con*, a la que está condenado hoy todo individuo como por un acuerdo general? ¿Qué podría hacerse para minar esa alianza de silencio sin fisuras que ha sabido hacer del *con* el no-tema absoluto?

Siempre hay algún detalle susurrado por la comadrona que llega a hacerse público: sólo puede considerarse acabado felizmente un nacimiento cuando también la placenta ha abandonado el seno materno sin restos. La conjuración de silencio contra el *con* tiene aquí su punto flaco. Quienes ayudan a nacer saben, ciertamente,

que siempre son dos unidades las que salen fuera en los nacimientos con buen resultado. El niño, a quien se debe naturalmente la atención primordial, no sale de la cueva solo: le sigue un suplemento orgánico imprescindible, que en la antigua Francia se llamaba *arrière-faix* o *délivrance*, las secundinas o tras-parto*, la carga que viene detrás, la liberación. Sólo parto y tras-parto juntos cumplimentan el hecho de un alumbramiento completo. Aproximadamente desde 1700 se ha divulgado en alemán, igual que en las demás lenguas nacionales europeas, el término médico placenta para el tras-parto. El término es una recepción culta de la palabra latina para torta de pan, *placenta*, que a su vez proviene del vocablo griego, de igual significado, *plakous*, cuyo acusativo es *plakounta*. Las raíces metafóricas del término remiten claramente al campo de representación del antiguo oficio de panadero; la expresión adquirió asentamiento en la vida en la cocina de campaña de las legiones romanas. Ya Aristóteles, efectivamente, había comparado la relación entre madre e hijo con la que se da entre horno y masa de pan. Para él, la estancia del niño en la madre significaba una creación por concreción o consolidación de lo blando. De acuerdo con las antiguas tradiciones de las comadronas, sin embargo, lo cocido en la madre no era tanto el niño mismo, sino ese misterioso «bollo materno»**, la placenta, con el que parece que es alimentado el niño *in utero* hasta que está en situación de ver la luz del mundo y beber la leche del mundo. Con ello, el vientre embarazado de madres y parturientas se representa siempre en la Antigüedad como una doble fábrica o taller: como panadería de la placenta y cocina íntima del niño. Mientras el propio niño es preparado en la marmita-útero, el segundo producto de la madre, el bollo plano, la torta, se cuida de alimentarlo adecuadamente durante la noche más larga. Por ello viene a la luz del día en el parto como segunda entrega, a la que todavía se llama *secundinae mulieris* en una ginecología más reciente.

* *Nachgeburt* = tras-parto, tras-nacimiento o lo que viene tras el recién nacido; o sea, placenta, pares, partas, secundinas o cualquier otro sinónimo suyo. *(N. del T.)*

** En alemán, placenta también se dice *Mutterkuchen* – pastel, bollo, torta, pan materno. *(N. del T.)*

Cuando dominaban representaciones mágicas del bollo uterino era natural recibir la placenta, como *opus secundum* de la madre, como co-fenómeno esencial en el parto, con respeto, con recato numinoso incluso. Todo niño recién nacido venía provisto también de algo tácito, en forma de placenta, que, sobre todo para el círculo de mujeres en torno al nacimiento, parecía estar fatalmente relacionado con la vida del niño. A menudo se consideraba a la placenta como el sosias de éste, por lo que era imposible que resultara indiferente el trato que se le diera. Había que preservarla como un presagio y ponerla a seguro como un hermano simbólico del recién nacido. Había que impedir, sobre todo, que se apoderaran de ella animales o personas extrañas. A menudo era enterrada por el padre del niño en la bodega o bajo las escaleras de la casa, para que la vida doméstica se aprovechara de su poder fecundante; también valían como lugares de enterramiento graneros y establos[154]. Ocasionalmente, también se enterraba la placenta en el jardín o en el campo, donde pudiera descomponerse en la tierra, a ser posible sin estorbo alguno. Era práctica general sepultarla bajo árboles frutales jóvenes: de ahí también la motivación y encanto analógico del parentesco morfológico entre el tejido placentario y la raigambre de los árboles; la costumbre de enterrar el cordón umbilical bajo rosales surge de consideraciones mágico-analógicas[155]. En Alemania se elegía para placentas de niños un peral, y para las de las niñas, un manzano. Se creía que si se plantaban árboles frutales sobre placentas enterradas estarían en relación simpatética con los niños durante toda su vida; que el niño y su árbol crecían juntos, juntos enfermaban y juntos morían. En otras tradiciones se ponía a secar la placenta colgándola en rincones ocultos de la casa, por ejemplo en chimeneas: una costumbre que al parecer existe erráticamente todavía en el norte de Portugal. Seca y molida hasta convertirla en polvo, la sustancia de la placenta pasaba en numerosos lugares de Europa por ser un medio curativo insuperable para muchas enfermedades; ya se cita en el *Corpus Hippokraticum*, y desde los galenos de la escuela de Salerno hasta el siglo XVII fue famosa entre médicos y boticarios, sobre todo como medio contra manchas del hígado, lunares y tumescencias agudas; también contra la epilepsia y los ataques de corazón.

La tumba de la placenta de un príncipe, el que fuera octavo rey de la dinastía Yi (1468-1469). Se encuentra ante el museo regional de la ciudad de Chonju, en la provincia Cholla Pukdo. Los ideogramas que aparecen donde está la tortuga (símbolo de larga vida) se explican al lado.

睿 = 예 Ye
宗 = 종 Yong
} Nombre propio

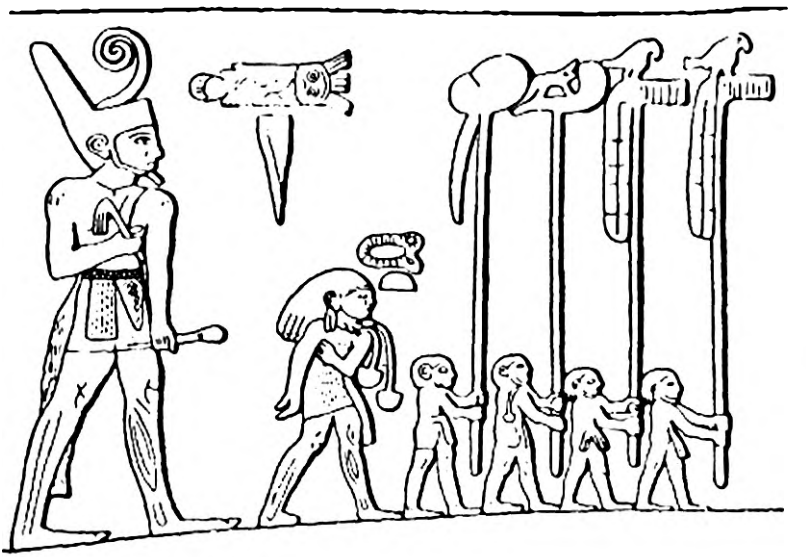
大 = 대 Dae
王 = 왕 Wang
} Gran rey

胎 = 태 Tae — Placenta

室 = 실 Shih — Habitación

Por lo que se refiere a los males femeninos y a los trastornos de la fertilidad, parece que demandaban imperiosamente la utilización de polvos de placenta. También se le atribuía enorme importancia a la placenta para la reanimación de recién nacidos sin vida; colocándola como compresa caliente, se esperaban de ella efectos benefactores, los últimos, para aquellas criaturas desgraciadas que habían salido aparentemente muertas de la lucha del nacimiento. Los viajeros del siglo XVI no perdían la ocasión de tomar nota, maravillados o extrañados, de que en muchos pueblos, por ejemplo entre los indios brasileños, la costumbre fuera comerse la placenta inmediatamente después del nacimiento, como, por otra parte, puede

observarse que hacen la mayoría de los mamíferos. Entre los yacutos la comida de la placenta es un ritual que debe ofrecer el padre de la criatura a sus amigos y familiares. También en Europa estaba extendida hasta el siglo XVIII la idea de que era bueno para las madres, mientras dan el pecho, comerse un pequeño trozo de placenta fresca. En un libro de recetas de Hildegard von Bingen se transmiten indicaciones para la preparación de rollos de carne con relleno de placenta. Todavía en un manual de obstetricia de 1768 se encuentran apasionadas discusiones sobre la cuestión de si el propio Adán habría comido la placenta de sus descendientes tras su nacimiento[186]. En el Egipto de los faraones se asignaba a la placenta un alto rango cultual, sobre todo en el caso de nacimientos regios. La placenta del faraón se consideraba como encarnación de su alma exterior; se describía como su «auxiliar secreto», y en ocasiones se representaba figurativamente. Se han transmitido detalles impresionantes de las elaboradas instituciones del culto a la placenta en el antiguo Egipto[187]. No en pocas ocasiones se momificaba la placenta del faraón tras el nacimiento, conservándola durante toda la vida como talismán; de ese «envoltorio de la vida» provenían influjos de protección y apoyo; se consideraba como el aliado mítico del rey. La momia de la placenta era conservada y custodiada con grandes honores por sacerdotes del templo. La antigua costumbre egipcia de portar en las procesiones la placenta de los faraones delante del soberano se conservó desde el cuarto milenio antes de Cristo hasta la época de los Ptolomeos; de ella se siguen cultos posteriores a la bandera[188]. Durante la cuarta, quinta y sexta dinastía existía una oficina específica, cuyos funcionarios trabajaban como «abridores de la placenta regia». Se supone que su tarea era abrir simbólicamente tras la muerte del faraón su «envoltorio de la vida» para que así se liberara el alma externa para el viaje al submundo; a la vez, este rito de despedida abría el camino al sucesor del trono. Después, la momia de la placenta, o bien se inhumaba en urnas de alabastro o bien se colocaba en la tumba junto con el cadáver embalsamado del rey como su gorro o almohada. La radiografía de una momia real del Museo Británico muestra una placenta fijada con vendajes a la parte de atrás de la cabeza del muerto. Parece que en algunas zo-

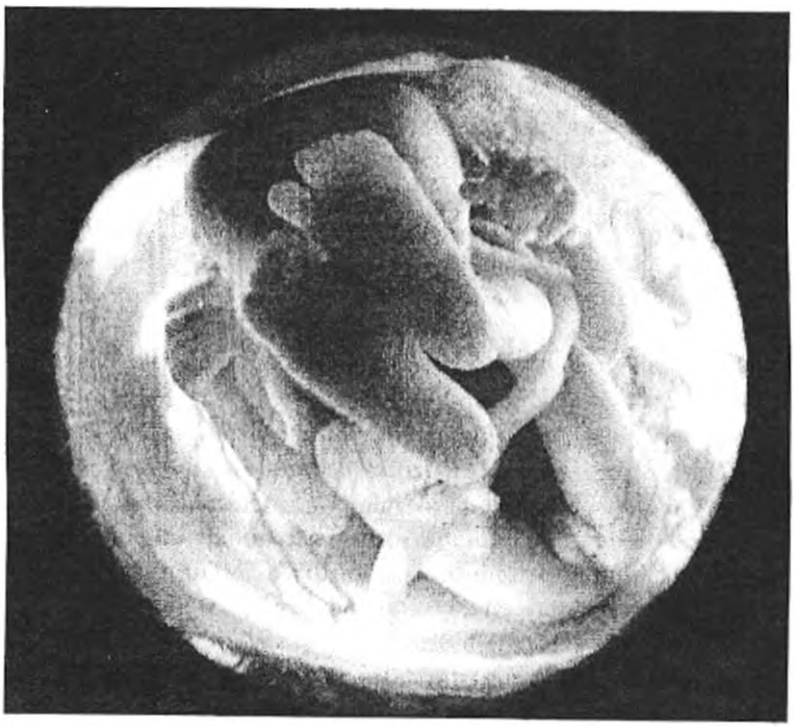


Procesión faraónica con estandartes placentarios.

nas del norte de África está viva todavía la costumbre de llevar en el cuerpo durante toda la vida amuletos de placenta y de cordón umbilical en bolsitas de cuero. También en el Antiguo Testamento se encuentran huellas de la idea de que la placenta, como bolsa de la vida, esconde una segunda alma o un *alter ego* del ser humano:

> Y aunque se alza un hombre para perseguirte y buscar tu vida, la vida de mi señor está encerrada en la bolsa de la vida, al lado de Yahvé tu Dios, mientras que la vida de los enemigos de mi señor la volteará en el hueco de la honda (Biblia de Jerusalén, 1 Samuel 25, 29).

Según tradiciones coreanas era corriente entregar al mar la placenta o quemarla junto con cáscaras de arroz o de mijo, y repartir sus cenizas por los caminos como presagios de buena suerte. Numerosas culturas conocen la práctica de colgar placentas de los árboles; ocasionalmente, a la placenta se la reviste con una camisa de



algodón, se la ciñe con una cuerda y, provista de un sombrero como si se tratara de un ser humano, se la coloca en las ramas de un árbol. Los cuatro métodos fundamentales del tratamiento que se le da a la placenta –enterramiento, colgamiento, incineración e inmersión en el agua– corresponden a los elementos, a los que, como fuerzas de la creación, hay que devolver lo suyo. Entre los pueblos del Norte la ceniza de placenta pasaba por tener un fuerte poder mágico. Según una creencia popular que estaba generalizada sobre todo en Francia, cuando, por el contrario, la placenta se arroja en estercoleros, ello produce a la mujer, después de la menopausia, cáncer y una muerte desdichada.

Sean los que hayan sido los procedimientos rituales y cultuales del tratamiento de la placenta: en casi todas las culturas antiguas

quedaba fuera de duda la correspondencia íntima entre parto y trasparto. Un trato falto de cuidado del doble placentario del niño se habría entendido en todas ellas como una desatención blasfema innecesaria. Parece que fue de la medicina helenística de donde partieron los primeros impulsos para un desencantamiento de todo el ámbito perinatal y donde se produjo, con ello, la profanación de la conciencia de la placenta, pero tampoco esas tendencias –como muestra el ejemplo de la visión de Hildegard– consiguieron una des-sublimación general de la alianza feto-placenta en las prácticas obstétricas de la Europa poshelenística.

Sólo desde el siglo XVIII tardío, y partiendo de la esfera cortesano-gran-burguesa y sus médicos, se instaura una desvalorización radical de la placenta. A partir de ese momento se normaliza en la literatura obstétrica una actitud, marcada por la repugnancia y el embarazo, de las parturientas y de los testigos hacia el macabro objeto que sale «después» de la madre. En un ejercicio epocal de asco, las mujeres burguesas, pero también poetas y padres de la sociedad ilustrada, desaprenden a mantener dispuesto para las *secundinae* un lugar en el imaginario cultural. Para el íntimo *con* comienza una era de descalificación absoluta. La placenta se convierte ahora en el órgano que no hay. Lo que había sido, en lo oscuro, la instancia de un «haber» primero, se convierte, a la luz, en el algo por antonomasia que no hay, que no existe, que no tiene ser-ahí propio. El segundo más íntimo se convierte en lo incondicionalmente desaparecido, en lo desechado desagradable *par excellence*. A partir de ese momento, efectivamente, con ocasión de los partos en las clínicas o en casa se populariza en las ciudades la costumbre de tratar a la placenta como desecho. Cada día más, se deshace y se «despreocupa» uno de ella como si se tratara de carroña o de basura; es decir, se destruye como tal. En el siglo XX comienza la industria farmacéutica y cosmética a interesarse por el tejido placentario, debido a que se lo toma en consideración como materia prima para curas y máscaras faciales regenerativas; ese interés desemboca, de paso, en el consenso moderno, más o menos obcecado, de que las clínicas son el lugar correcto para dar a luz; pues ¿dónde, si no en las clínicas, pueden instalarse tales oficinas de recaudación, lugares de almacenamien-

to? Si las placentas no son aprovechadas farmacéuticamente, puede suceder que, junto con fetos nacidos muertos, se transformen en granulado para ser utilizado como acelerador de combustión en incineradoras de basura: así es el nivel actual de la tecnología en la capital alemana tras la unificación, por ejemplo.

Decir que la placenta ha acabado en los tiempos modernos en la basura, aunque sea en la basura de reciclaje, ya sería ciertamente afirmar demasiado. Porque, en el fondo, el órgano que nos prepara a empezar a contar desde dos, y a llegar hasta aquí desde allí, es algo que realmente no habrá existido jamás oficialmente en el nuevo mundo de individuos sin compañía. Incluso retroactivamente, al sujeto se le convierte en un ser aislado y se le acondiciona en su ser prenatal como un primero sin segundo. Sería fácil demostrar que el individualismo moderno sólo pudo entrar en su fase álgida cuando en la segunda mitad del siglo XVIII comenzó la general excomunión clínica y cultural de la placenta. El estamento médico oficial, como si se tratara de una inquisición ginecológica, tomó a su cargo garantizar que la recta creencia en el haber-nacido-solo se anclara firmemente en todos los discursos y disposiciones de ánimo. El positivismo individualista burgués, frente a débiles resistencias del romántico compañerismo anímico, impuso socialmente la radical e imaginaria incomunicación de los individuos en los senos maternos, en las cunas y en la propia piel. Ahora, habiéndoseles robado su segundo, todos los individuos se convierten en algo inmediato a las madres y, acto seguido, en algo inmediato a la nación totalitaria, que a través de sus escuelas y ejércitos extiende sus redes sobre los niños solos. Con el establecimiento de la sociedad burguesa comienza una época de falsas alternativas, en la que los individuos sólo parecen enfrentarse a la elección de o bien abandonarse al goce del pecho de la naturaleza o bien, en fusiones colectivas con sus pueblos, lanzarse a aventuras de poder potencialmente mortales. No en vano encuentra uno al maestro pensador del regreso a la absorbente naturaleza y al patético Estado nacional, Jean-Jacques Rousseau, como figura de portal tan cautivadora como grotesca, a la entrada del mundo estructuralmente moderno, individualistamente holista. Rousseau fue el inventor del ser humano sin amigo, que

sólo podía pensar al otro complementador bien como madre naturaleza inmediata o bien como inmediata totalidad nacional[100]. Con él comienza la era de los últimos seres humanos, los que no se avergüenzan de aparecer como productos de su medio y como casos particulares de leyes psicológico-sociales. Por eso desde Rousseau la psicología social es la forma científica del menosprecio por el ser humano.

Cuando, por el contrario, como sucede en la Antigüedad y en las tradiciones populares, se había dejado una plaza abierta para el doble del alma, los seres humanos, hasta el umbral de la Modernidad, podían cerciorarse de que no son algo inmediato a las madres ni algo inmediato a la «sociedad» o al «propio» pueblo, sino que durante toda su vida permanecen prioritariamente unidos a un segundo absolutamente interior, al auténtico aliado y genio de su particular existencia. Cuya formulación superior aparece en el mandamiento cristiano de que habría que obedecer a Dios más que a los hombres. Esto significa: ningún ser humano es un «caso», ya que cada individuo es un misterio, el misterio de una soledad complementada. En tiempos antiguos el doble placentario también podía encontrar refugio con facilidad entre los antepasados y los espíritus de la casa. El medio íntimo arcaico de uno mismo procura al sujeto distancia frente a las dos fuerzas obsesivas primarias tal como se manifiestan modernamente: frente a las madres sin distancia y frente a los colectivos totalitarios. Pero cuando, como sucede en la Modernidad más reciente, el espacio-*con* es anulado y desechado desde el principio, al destruir la placenta, el individuo cae, cada vez más, bajo la influencia de los colectivos maníacos y de las madres totalitarias: o en la depresión, en su ausencia. Desde entonces, el individuo, sobre todo el masculino, fue empujado a enredarse cada vez más profundamente en la fatal alternativa: o el obstinado aislamiento autista o el dejarse-tragar por comunidades obsesivas –de dos o de muchos–. De camino aparentemente a la liberación personal surge el ser humano sin espíritu protector, el individuo sin amuleto, el sí-mismo sin espacio. Si los individuos no consiguen estabilizarse y complementarse ellos mismos mediante técnicas de soledad[100] –como ejercicios musicales o soliloquios por escrito, por ejemplo–, practicadas con

éxito, están predestinados a ser absorbidos por colectivos totalitarios. Pues el individuo cuyo doble acabó en la basura tiene siempre motivo para convencerse a sí mismo de que tenía derecho a supervivir sin su *con*, y no a hacer compañía entre los desechos a su íntimo otro.

Efectivamente: desde que el íntimo *con* ya no es enterrado en casa, o bajo árboles y rosales, todos los individuos son latentes traidores, que han de negar una culpa sin concepto; con su vida resueltamente propia desmienten que en su ser autónomo, autónomo sin remordimiento alguno, repitan incesantemente la traición a su compañero más íntimo. A veces, cuando se sienten solos, creen descubrir una profundidad propia; pero al hacerlo ignoran que también su soledad sólo es a medias la suya, la mitad más pequeña de una soledad de la que el *con* desaparecido en la basura ha cargado con la mayor parte. El sujeto solitario moderno no es resultado de su propia elección, sino el producto de descomposición de la disgregación amorfa entre parto y pos-parto. A su ser obstinadamente libertario le es inherente el oprobio nunca confesado de que descansa sobre la aniquilación del preobjeto más íntimo. Su valor propio más singular se ha obtenido al precio de la ruina del segundo entre los desperdicios. Dado que el aliado desapareció en la basura el sujeto es un yo sin doble: un meteoro independiente, irrepetible. Frente a su ombligo, el individuo liberado no encuentra, en lugar del espacio-*con*, una apertura a la que pueda dirigirse, sino negocios de distracción y la nada. Si el sujeto se dedicara a eso que en Occidente se llama despectivamente «mirarse al ombligo», sólo encontraría el nudo propio, irreferible a nada. Nunca comprendería que el hilo cortado remite irremisiblemente durante toda la vida, tanto en lo imaginario como en lo psicosonoro, a un espacio-*con*. Considerado desde el punto de vista de su fuente psicodinámica, el individualismo moderno es un nihilismo placentario.

En los modernos rituales urbanos de parto, en los clínicos como en los domésticos, se ha impuesto ampliamente la equivalencia imaginaria y práctica entre placenta y nada; fuera de este *trend* general quedaron sólo pequeños islotes de tradición en los que supervivieron, poco considerados, rastros antiguos de psicología generativa y

de doctrinas ginecológicas; desde esos islotes se organiza en tiempos más recientes la resistencia contra el positivismo clínico y su saledizo cultural, no en último término en forma de nuevas viejas prácticas obstétricas, en las que, sobre todo, se le vuelve a dar al corte del cordón umbilical una cierta importancia ritual y acento simbólico. Cuando ello falta se concibe por regla general el otro polo del cordón umbilical, la placenta, como desperdicio, ser separado del cual no puede tener significado alguno para el sujeto. Se puede suponer incluso que para la mayoría de las madres modernas no hay claridad alguna en expresiones fisiológicas referidas a lo que se separa cuando se cortan cordones umbilicales: sólo domina en general una vaga idea de que el niño estaría a un lado y la madre al otro[61]. En realidad el feto y su placenta, surgiendo juntos del inframundo, están liados uno con otro como Orfeo y Eurídice, y, aunque Eurídice haya de desvanecerse por *vis maior*, los *modi* de su separación no son indiferentes. Auxiliares de parto y comadronas han de saber que cuando hacen el corte constitutivo para el sujeto, como causantes adultos de la separación, han de dirigirse al niño, por decirlo así, explicándoselo y aclarándoselo. Tienen que entenderse a sí mismos como oficiantes de la cultura, que transmiten el corte como dádiva simbólica originaria, sí, como iniciación en el mundo simbólico como tal.

El corte común y corriente del cordón umbilical es, por su contenido dramático, la introducción del niño en la esfera de la claridad conformadora del yo. Cortar significa constatar individualidad con el cuchillo. Quien hace el corte es el primer separador en la historia del sujeto; con la dádiva del corte transmite al niño el empujón a la existencia en los medios externos. El auxiliar del nacimiento sólo puede, sin embargo, oficiar de separador si él mismo, con perspectiva madura, tiene en cuenta ambos polos de lo que hay que separar. Si Orfeo ha de ser parido o desligado de modo correcto y adulto, también Eurídice ha de ser despedida de manera comprensiva y adulta. Poder actuar como adulto con respecto al niño no significa en el fondo otra cosa que estar en condiciones de hacer la separación correcta en el momento correcto. Pero los individuos modernos que ya han crecido en el régimen del nihilismo placen-

tario han perdido su competencia para realizar gestos adultos. Cuando tendrían que hacer la primera separación teniendo en cuenta lo dicho, la mayoría de las veces se refugian infantil-nihilistamente en gestos de un precipitado hacerlo-desaparecer o de un infame quitárselo-de-encima. Actúan como basureros para Eurídice. Presurosa, informal e irreflexivamente exterminan la placenta y destruyen en Orfeo el impulso a la melodía, que surgiría de la libre pregunta por la otra parte. La protoescena de la musa se elude en los sujetos mal desligados o paridos de la Modernidad; la libertad para quejarse por el otro perdido desaparece en la insensibilidad e informidad. Con ello la cultura ha errado su papel en la primera escena del individuo. ¿Cómo podrá saber ya nunca el niño que los ángeles sólo se van para que puedan venir arcángeles?

Naturalmente, también en la época moderna se corta el cordón umbilical según las reglas del arte; también hoy el ombligo muestra en el cuerpo del sujeto el jeroglífico de su drama de individualización. Pero el ombligo ha perdido su concepto, su melodía, su pregunta. El ombligo moderno es un nudo de resignación, y sus propietarios no saben qué hacer con él. No entienden que *es* la huella de Eurídice, el monumento de su retirada y de su naufragio en el infierno. De él procede originariamente todo lo que será entonado y dicho con buena determinación. En el cuerpo simbólicamente vivo, él testimonia la posibilidad de separarse de comuniones sanguíneas para entrar en el mundo del aliento, de las bebidas y de las palabras: en una esfera, con ello, que en el mejor de los casos se desplegará un día en grupos de comensales y sociedades reconciliadas. En la Modernidad casi ni siquiera los poetas saben que el lenguaje pleno es música de separación: hablar significa cantar a través del ombligo. Sólo Rilke parece haber rozado en los últimos tiempos el polo lingüístico profundo: «Sé siempre muerto en Eurídice, sube cantando,/ regresa, festejando, arriba, a la envoltura pura» (*Sonetos a Orfeo*, segunda parte, XIII). Nuestro *réquiem* por el órgano perdido comienza, pues, con una reclamación de claridad. Pensar el *con* significa primero descifrar el jeroglífico de la separación de él, el jeroglífico del ombligo. Si se consiguiera renovar la psicología con medios filosóficos, su primer proyecto habría de ser una hermenéutica

Diosa entronizada y *omphalos* (piedra umbilical)
en la cueva de las ninfas de Vari, Ática.

del ombligo; o por hablar un poco en griego y metafóricamente: una *omphalodicea*. Así como la teodicea era la justificación de Dios frente a lo malogrado del mundo, la *omphalodicea* es la justificación del lenguaje, que quiere llegar imperturbable al otro, frente al cordón umbilical partido y su huella en el cuerpo propio.

Entre los pocos autores y autoras que han comentado el ombligo como engrama existencial, merece atención especial la psicoanalista francesa Françoise Dolto con su teoría de la castración umbilical. Dolto ha hecho notar que la adquisición del ombligo significa mucho más que un banal episodio quirúrgico que se produce en una fase temprana, no experimentada, de la vida del ser humano. Al hablar de castración umbilical, subraya la tesis de que el corte del cordón umbilical significa un primer gesto productor de cultura en el cuerpo del niño. Dolto habla del cuerpo del niño como si se tratara de un pasaporte en el que bajo la rúbrica «rasgos distintivos especiales» haya de escribirse: «ombligo castrado». Ese modo de expresión se hace más comprensible si se considera que el término castración es utilizado en la línea francesa del psicoanálisis para designar separaciones, recusaciones y prohibiciones conformadoras de personalidad. Evidentemente, la expresión está sacada de la teoría del complejo de Edipo, en el que el niño, según la concepción ortodoxa del análisis, tiene que aprender –mediante una renuncia bien interiorizada al objeto amoroso prohibido, interior a la familia, sea en primera línea la madre o el padre– a liberarse para posteriores amantes genitales de la propia generación. Por la castración genital simbólica –esto es, la prohibición del incesto– el futuro sujeto genital se separa de su deseo directo y acircunstanciado hacia el primer posible amante cercano. Sólo mediante una castración bien interiorizada aprenden los sujetos genitales –cercenados ahora, por decirlo así, del deseo– a trazar un arco en torno al objeto de amor prohibido por antonomasia; su libido se encauza extravertida y extrafamiliarmente; se libera de la obsesión fácil pero insoportablemente inoportuna por el primer objeto de amor que más cerca le queda. Así, la renuncia a lo absolutamente prohibido sería el comienzo de la disponibilidad erótica futura; esa renuncia es la condición previa para que en época más madura los sujetos puedan

elegir una no-madre o un no-padre como amante. Pero, aun concediendo cierta plausibilidad a este modelo, ciertamente demasiado simple y demasiado optimista, ¿por qué habría de tener ya, también, el corte del cordón umbilical un sentido castrador? Igual que otros psicoanalistas de escuela francesa, Dolto utiliza la expresión castración –aunque sea con un leve soplo de embarazo a veces– como sinónimo técnico de deshabituaciones progresivas, y precisamente en el ámbito pre- y extragenital; la pone a veces entre comillas, sin duda con la conciencia de que para lectores y oyentes imparciales puede sonar extraña o incluso repulsiva. Pero dado que la autora, a pesar de todo su olimpismo, parece estar más unida a la escuela que a la comunidad pública de comunicación, al repetir tantas veces la fórmula de la castración da la impresión de que se tratara de un juramento de fidelidad a la escolástica analítica, puesto que sería fácil encontrar otras expresiones formales, menos chocantes, para aquello de lo que se trata: la emancipación creadora de símbolos del niño con respecto al primer amante ya superado.

No se trata aquí de hacer burla de trajes de etiqueta terminológicos de un psicoanálisis abusivamente escolastizado y sumiso. De hecho, en la base de esta reglamentación lingüística hay un motivo religioso muy serio, velado secularizada y científicamente: como la práctica judía de la circuncisión, la expresión castración recuerda que los seres humanos, en tanto han de vivir autónomamente, capacitados para la cultura y obedeciendo leyes, no pueden obedecer sólo a los impulsos de su libido; tienen que apartarse del disfrute limitado e impaciente de bienes primitivos, para elevarse a un gozo ilimitado y sereno de objetos que supongan un interés más maduro. Esto se corresponde exactamente con la idea de libertad dentro de la ley, constitutiva de la religión judía. Sólo a través de una serie de separaciones exitosas, de sublimaciones o, justamente, de «castraciones» –según los niveles específicos de desarrollo, los de la oralidad, analidad y genitalidad–, el niño que sigue viviendo no-mutilado conquista el uso libre del mundo. El sujeto bien separado, con deseos, fértil, tiene –en buen sentido– la tierra rendida a sus pies. Por sus extravagancias terminológicas, el psicoanálisis clásico hace profesión de un concepto patético de vida adulta, bien desencanta-

da. La madurez completa surge, como él cree, de todo un *curriculum* de renuncias que abren el mundo. En la renuncia confluyen sabiduría y libertad; la abstención hace al sujeto capaz de cultura y comunidad, y le arraiga en juegos de lenguaje vivos con la cooperación de adultos capaces de ofrecerla. Con su doctrina de la renuncia liberadora, el psicoanálisis a la francesa ha generado, pues, una reformulación sugestiva de la espiritualidad judía y de sus derivaciones cristianas: una formulación que es tanto más capaz de proselitismo cuanto menos consciente tienen los actores la tradición en la que piensan y actúan.

Según la convicción de Dolto, las «castraciones» separadoras no son sólo acciones simbólicas, sino actos ellos mismos conformadores de símbolos o «simbolígenos»; por ellos se conduce a los *infantes* al camino del lenguaje. Las conformaciones de símbolos sirven para la desfascinación del sujeto y para su apertura a la amplitud del mundo; lo emancipan de la obsesiva inmediatez de la relación con el primer *milieu* y sus contenidos libidinosos. Si, en consecuencia, también el corte del cordón umbilical ha de ser entendido como una especie de castración, que sea entonces porque va unido para el niño a la exigencia de renunciar a la confortable comunión de sangre inmediata con la madre y de aventurarse a entrar en las circunstancias, más arriesgadas y variables, de la alimentación oral y de los abrazos externos. El beber, sea del pecho o de un sustituto suyo, es una comunión que sustituye a una comunión. En este sentido, y sólo en éste, representa un paso hacia lo simbólico. En cualquier caso, quien bebe de una fuente externa ya está liberado de la apetencia de intercambio sanguíneo; a no ser que beba, como hacen muchos alcohólicos, hasta la autoliquidación y hasta la disolución de los contornos del mundo. La leche y bebidas equivalentes sustituyen la comunión sanguínea más antigua. Dado que pertenece a la esencia de lo simbólico sustituir lo temprano por lo posterior, y medios materiales por medios más sutiles, puede comprenderse de hecho la despedida infantil de la inmediatez uterina como una castración en sentido técnico preciso: tanto más cuanto que Françoise Dolto no deja duda alguna respecto de que hay que suponer en el lactante mismo una especie de «comprensión» por la necesidad de esas

transiciones progresivas. Ello se vuelve aún más plausible si se considera que el recién nacido al aire, a cambio de la comunión de sangre consigue no sólo la respiración, sino también un uso postuterino de la voz añadido; por ésta ejercita su poder de hacerse escuchar tenazmente por la madre en caso de necesidad. La voz confirma ahora lo superfluo de la comunidad de sangre, en tanto «significa» la peticionabilidad de leche. Estar fuera significa poder dar voces; doy voces, luego existo; desde ese momento ser-ahí significa existir en el espacio de éxito de la voz propia. Así, la génesis de símbolos, como la formación del yo, comienza con la «formación» de la voz; con razón Thomas Macho y otros han atribuido a la voz, que conduce al oído de la madre, las propiedades de un cordón umbilical vocal[107]. El lazo umbilical físico ha de tener de hecho un sucesor que asegure que también la vida desligada siga bajo el signo de la ligazón[108]. La formación de competencias simbólicas presupone por ello un principio de continuidad; éste articula la exigencia de que en el proceso de sustitución lo temprano no llegue a perderse, sin más, sino que deba ser conservado funcionalmente y reemplazado, ampliándolo, en el nuevo estadio. Una génesis simbólica satisfactoria en el proceso psíquico se produce por compromisos conservadores-progresivos.

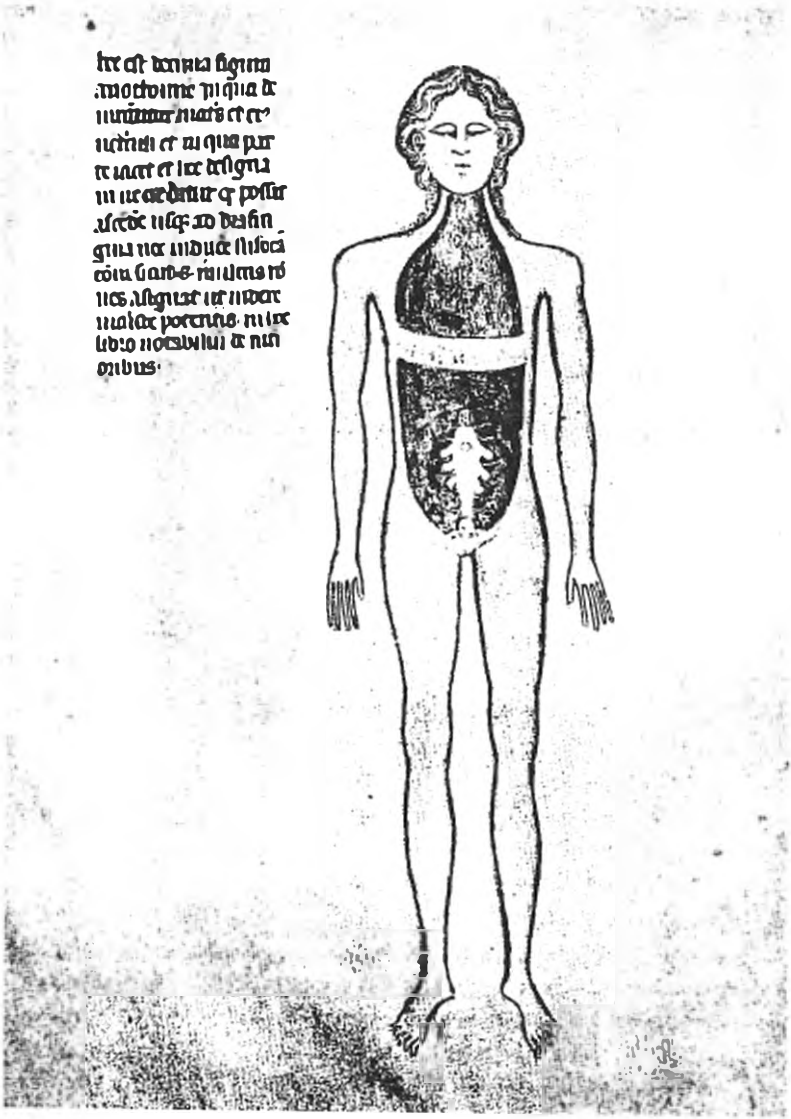
Pero si a cambio de los antiguos balances de placer no se ofrecen otros nuevos aceptables, entonces el sujeto choca con una resistencia insuperable y se estrella contra su desgana. Entonces el buen mundo se vuelve inaccesible. No se producen más progresos en el frustrado, y su vida, que hasta ahora se había atrevido a salir, cae en la trampa; es demasiado tarde para volver atrás, y para ir hacia delante ya no hay a la vista auxilios suficientes para el tránsito. Con ello se estampa en su organismo un discontinuo inmóvil; aparece un lugar en blanco en el campo simbólico, el dolor se queda atrapado en procesos corporales lejanos al lenguaje; la presión de la vida no puede transformarse en libido expresiva. Bajo este punto de vista está bien fundamentada la concepción de Dolto de que la separación umbilical descuidada o mal comunicada puede conducir a una temprana catástrofe en la génesis de símbolos. El sujeto no se convencerá entonces por buenos juegos de resonancia con la ma-

dre de la ventaja de haber nacido. En consecuencia, la expresión «castración umbilical» no sólo designa el acto que produce la desunión liberadora entre madre e hijo con el cuchillo o la tijera; vale para el esfuerzo total de convencer al niño de que ha sido una ventaja para él haber nacido[64]. «Castrar» con éxito significaría a este nivel: hacer acopio efectivo para toda la vida de buenas experiencias de resonancia con el mundo exterior. En este tesoro preverbal de impresiones primarias que acreditan la accesibilidad del mundo se basa la capacidad de creer en promesas; por lo que normalmente significa, creer es sólo otra palabra para hablar de confianza lingüística, en la que uno se ha ejercitado prelingüísticamente. Ésta sólo crece en el invernadero de comuniones bien logradas; quien vive en él se convence continuamente de la ventaja de hablar y de escuchar lo hablado. ¿Quizá el lenguaje pueda adquirir el nivel antropogónico específicamente determinante, sólo porque por doquier articula la fuerza sirénica que nos une a la vida? ¿Qué propaganda mayor de la vida humana que la transmisión de la ventaja de poder hablar, a los que no tienen todavía lenguaje, a los que están en camino a él? Cuando fracasa el trabajo de convencimiento por parte de los hablantes con respecto a los todavía-no-hablantes, se producen en el sujeto abandonado propensiones a la huelga originaria contra el exterior decepcionante y sus signos sordos, fastidiosos, superfluos; los no-saludados, no-seducidos, no-animados se vuelven, digamos que con razón, agnósticos frente al lenguaje y cínicos frente a la idea de comunión. No se instalan en absoluto en la casa del ser. Para ellos el lenguaje queda como el prototipo del dinero falso: para ellos no significa comunicación otra cosa que un intento de falsificadores de poner en circulación, junto a todos los demás, también sus propios billetes falsos.

Excurso 5
La plantación negra
Nota sobre árboles de vida y máquinas de animación

... y las hojas del árbol son las medicinas de los pueblos.
Apocalipsis de san Juan 22, 2

Los seres humanos son constituidos como individuos mediante un corte de separación, que por regla general no aleja tanto de la madre, pero sí para siempre del gemelo anónimo. Por ello es de esperar que en el individuo, como resto de sujeto desparejado, deshermanado, desenraizado, además del ombligo físico se forme también uno psíquico y simbólico, con mayor exactitud: un campo umbilical en el que queden inscritas las huellas mnémicas de la fase formativa de la suplementación placental. Al parecer, el sujeto en devenir sólo puede desarrollarse íntegramente como él mismo cuando es posible la referencia al fondo de una vida paralela, íntimamente ligada, de la que fluyan hacia él signos nutricios, protectores, proféticos, que le prometan un desarrollo en compenetración y libertad. La ingeniosa idea de Plutarco de narrar las vidas de los grandes griegos y romanos en forma de paralelos biográficos[163] encierra también, por ello, más allá de su ingeniosidad historiográfica, un potencial filosófico-religioso y psicológico-profundo que queda al descubierto tan pronto como se pone en juego el principio de las *bíoi parálleloi*, no entre dos vidas humanas análogas, sino entre la vida manifiesta de un individuo y la vida oculta o virtual de su acompañante originario. Bajo innumerables variantes aparece en representaciones populares la idea de que ha de haber para cada individuo un doble espiritual o una vida paralela mágica, vegetativa, sobre todo árboles de vida como aquellos de los que se habló antes en relación con trabajos de René Magritte. La plantación de esos árboles se produce por regla general inmediatamente después del nacimiento de un niño,



El útero de siete cámaras de la ginecología medieval como árbol híbrido oculto. Guido de Vigevano, *Anatomia designata per figuras*, París 1345.

la mayoría de las veces en forma de árboles frutales y no pocas en el lugar donde fueron enterrados el cordón umbilical o la placenta del niño, normalmente en el entorno próximo a la casa natal. También el dicho de Martín Lutero sobre el pequeño manzano que habría que plantar, aunque se supiera que mañana acabaría el mundo, sólo es comprensible a través de estas ideas de alianza: en cualquier circunstancia el hombre pertenece más estrechamente a su árbol de vida que el árbol y el hombre juntos al resto del mundo.

La mitología del árbol de la vida ofrece la salida más convincente y menos extendida del dilema constitutivo de todas las culturas: el de que el doble placentario no puede aparecer ni no aparecer tanto al individuo como a los grupos. Su especial estatus de ser, entre el ocultamiento necesario y la necesaria aparición, le proporciona el oscuro brillo de una (no)cosa protorreligiosa. Si se dejara ver demasiado acircunstanciado provocaría, concebido como mera cosa-órgano, una crisis nihilista peligrosa, porque en principio sigue resultando insoportable para los seres humanos pensar las condiciones de su integridad existencial desde este grumo de tejido desechado, mientras que en el caso de que permaneciera completamente ausente abandonaría al particular al aislamiento individualista. Se podrían clasificar las culturas según su manera de solucionar el problema de la placentofanía prohibida y ofrecida a la vez, sea mediante hipóstasis de la fuerza vital en plantas aliadas o mediante la representación del principio vital en animales específicos, sobre todo en los pájaros anímicos[106], sea mediante la coordinación de espíritus protectores y dobles espirituales invisibles, que pueden ampliarse, además, a espíritus comunales, dioses metropolitanos y genios grupales, todos ellos integradores. La alianza placentofánica con el otro nutricio puede resaltarse también en una forma simbólica viviente, relacionándola con un amuleto eminente o con una figura espiritual relevante, como un gurú o un gran maestro, por ejemplo. Las llamadas religiones son esencialmente sistemas simbólicos que han transformado a los aliados íntimos de los individuos en vigilantes internos.

El caso de la Modernidad permite reconocer, en efecto, que son posibles los climas culturales en los que ya no se puede articular el dilema placentofánico como tal (aunque latentemente sea mayor

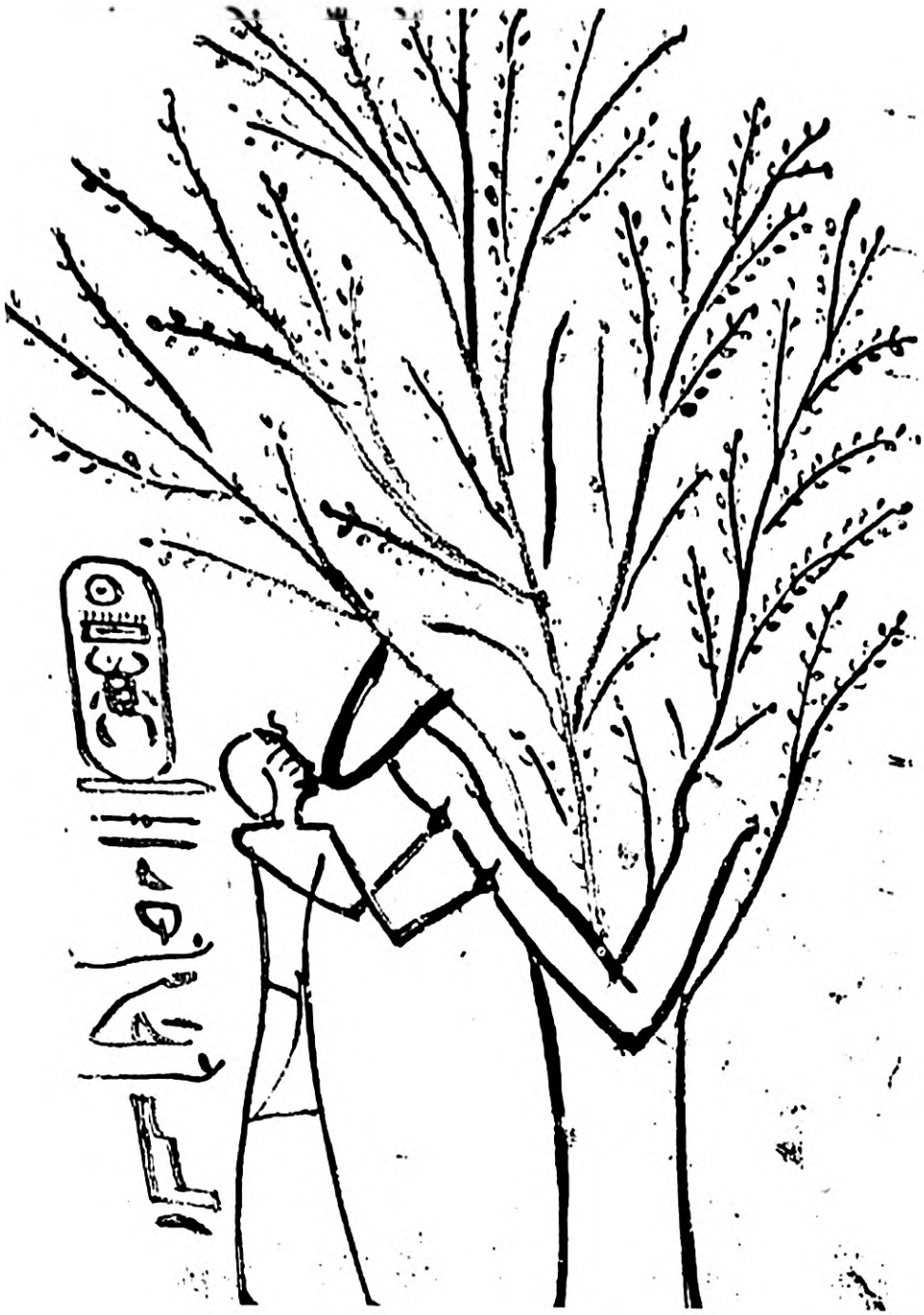
Árbol de vida del altar
de la iglesia conventual de Stam, Tirol.

que nunca), dado que se presenta a los individuos bien como seres libres que no necesitan sustancialmente complementación o bien como manojos de energías parciales prepersonales, en los que ya no es visible su relación con un segundo integrador. Las modernas formas de vida autosuplementadoras han conseguido, además, el acceso a medios técnicos, abriendo así un horizonte realmente poshumano. Andy Warhol lo expresó clásicamente:

So in the late 50's I started an affair with my television which has continued to the present. [...] But I didn't get married until 1964 when I got my first tape recorder. My wife. [...] When I say «we» I mean my tape recorder and me. A lot of people don't understand that[67].

Las culturas prenihilistas –las sociedades, se puede decir también, que no poseían medios *técnicos* de autocomplementación– estaban condenadas a encontrar bajo cualquier circunstancia una respuesta mítica a la pregunta de en qué alianzas fusionantes tendrían que estar implicadas las almas de los individuos y de los pueblos; ninguna psicología religiosa o metafísica conseguía su objetivo si no sabía ofrecer una concepción del imperativo del doble placentario. En vistas a esa tarea, los mitologemas babilónicos y, posteriormente, esenios del árbol de la vida pertenecen a los *arrangements* simbólicos más impresionantes, dado que en ellos el lugar de la vida paralela trascendente aparece distribuido en proyecciones duplicadas. En un friso del palacio de Assurbanipal II en Kalhu, del siglo IX a. C., se pueden reconocer una serie de hombres-pájaro querubínicos o genios guerreros alados, cada uno de los cuales parece estar encargado de cuidarse de un árbol de vida. Es evidente que aquí se quiso figurar el campo total del alma doble, en el que aparece con especial claridad la alianza entre el alma espiritual-antrópica y la vegetativa[68]. Pero difícilmente en algún otro lugar haya sido tan estrecha la vinculación entre la doctrina de los ángeles y el modelo del árbol de la vida como en la cultura de los esenios, que el angelólogo Malcolm Godwin resume así:

El punto central de su creencia era el árbol de la vida. Tenía siete ramas, que se elevaban hasta el cielo, y siete raíces en lo profundo de la tie-



La diosa Isis, aquí en forma de árbol,
amamanta al faraón; de la tumba de Tutmosis III, Tebas,
Valle de los Reyes, 18 dinastía, siglo XV a. C.

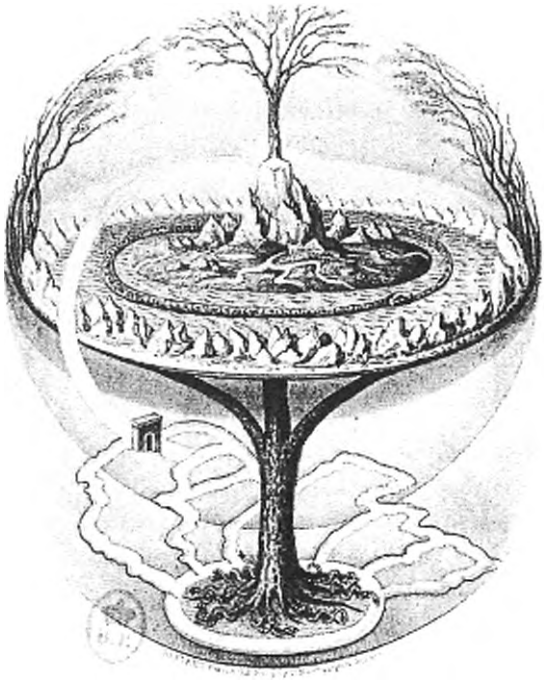
Árbol de vida asirio, relieve
de alabastro de Nimrud, siglo IX a. C.

ira. Que estaban en relación con las siete mañanas y tardes de la semana y correspondían a los siete arcángeles de la jerarquía cristiana. Dentro de una cosmología complicada... el lugar del ser humano estaba situado en el centro del árbol suspenso entre el cielo y la tierra.[100]

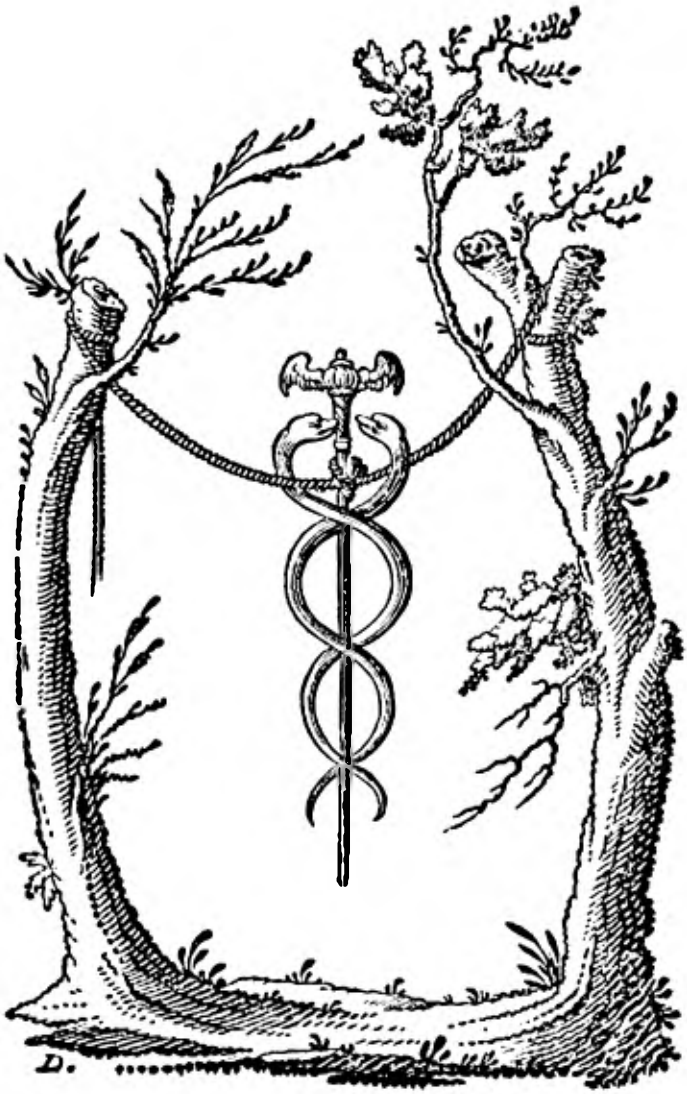
Aquí el árbol de la vida no sólo se eleva a símbolo integrador de la secta; se amplía, además, convirtiéndolo en un modelo de las potencias del mundo; es evidente que más que la sociedad primera imperialista, su antitética espiritualista es la que de verdad necesita fundarse en un símbolo poderoso psico-cosmológico de integración: dado el caso, en una imagen del *arbor vitae*, que actúa a la vez como espacio interior del mundo y como caverna comunicante. No es de extrañar en absoluto que en doctrinas de este tipo pudiera en-

contrar sus justificantes más fuertes una sociología de los delirios conformadores de comunidad.

Cuando san Bonifacio, el «apóstol de los alemanes», durante su ofensiva misionera, derribó el año 724 la encina de Donar en Geismar, o cuando los agentes de Carlomagno, bajo el influjo del obispo Lul de Maguncia, durante la campaña contra los sajones, destruyeron en el Eresburg el Irminsul, el pilar de madera de Irmin, el santuario de los sajones pensado como árbol del mundo que sostiene el cielo, esos gestos eran algo más que expresiones de la acostumbrada lucha cristiana contra los símbolos paganos. Esa guerra contra los árboles significa un ataque frontal a las figuras de integración placentofánicas de una sociedad extraña, es decir, golpes a los recursos imaginarios y participativos que habían posibilitado la coherencia simbólica y esférica de grupos rivales. Quien quiere introducir otras relaciones de sumisión tiene que sustituir los viejos *tape-recorders* de grupo. Esto lo ilustra también el hecho de que los cristianos, en lugar de los símbolos arbóreos paganos destruidos, colocaran su propio *arbor vitae* la cruz, como elocuente madera en la que había sido vencida la muerte. La historia de los grupos de salvación beligerantes, que aparecen como pueblos religiosos y Estados ideológicamente virulentos, es siempre también una guerra de árboles de vida. Sería falso considerar esto sólo como una característica de las sociedades arcaicas y premodernas, ya que precisamente la Modernidad mass-mediática ha generado el medio para hacer que gigantescas poblaciones se enfebricen con delirios polémicos sincronizados y fantasmas de regeneración cargados de violencia. ¿No fue uno de los padres fundadores de la democracia americana, Thomas Jefferson, quien decretó formalmente que el árbol de la libertad exigía ser regado en cada generación con la sangre de los patriotas? La movilización de todos para el riego del árbol comunitario presupone un sistema escolar, postal, militar y mediático eficientemente radical; la nacionalización de las masas bajo árboles de libertad revolucionarios o tilos patrióticos es un gran proyecto psicopolítico que mantiene en vilo a los pueblos de Europa desde la creación de los Estados nacionales. Quien deseaba retirarse de la sombra del árbol totalitario sólo podía salvarse huyendo a los me-



El fresno Yggdrasill como árbol del mundo,
en *Northern Antiquities*.



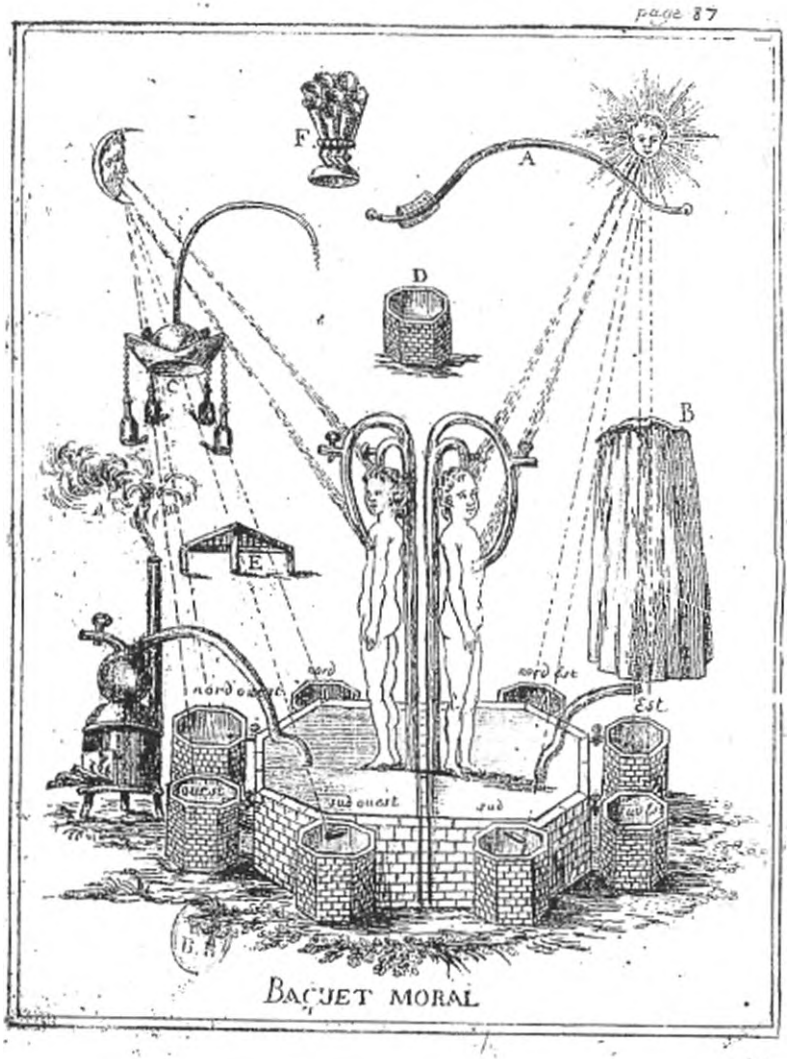
Árboles magnetizados,
portada del *Beckmanns Archiv*, 1787.

dios contrarios: de la colectividad totalitaria sólo protegen simbiosis impermeables de literatura subversiva; últimamente se manifiesta también como un exilio efectivo la inmersión en la idiocia de los *tape-recorders* propios. El efecto totalitario de los medios de captación sólo puede romperse por medios de autoimpermeabilización.

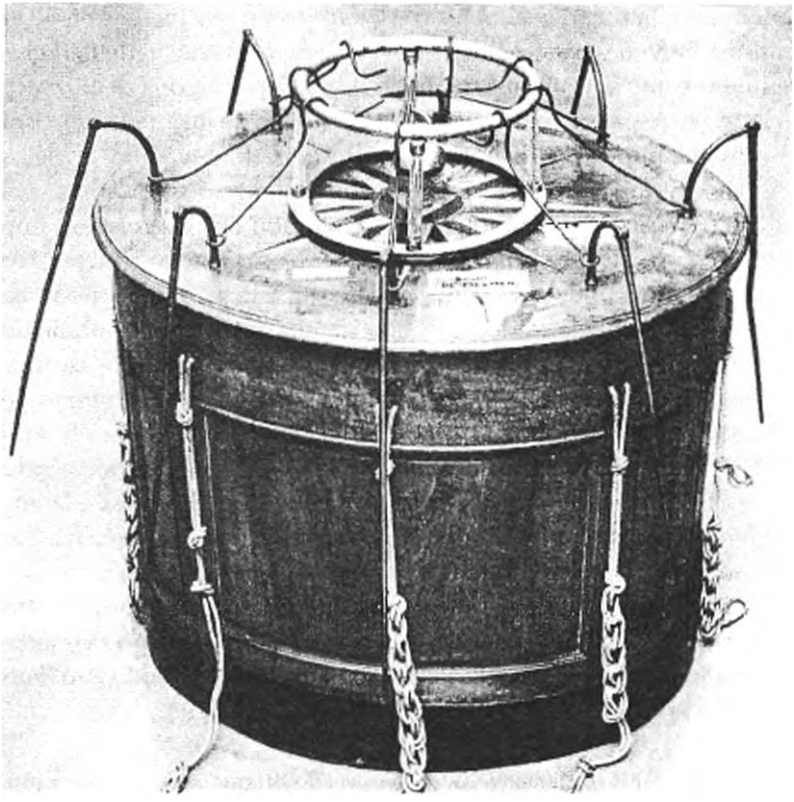
Poco antes de que los árboles de vida del folclore agrario de tiempos inmemoriales se hubieran de convertir en los árboles de vida de la Revolución Francesa, se produjo, bajo el estímulo del médico vienés Mesmer y del marqués de Puységur, la metamorfosis del árbol de la vida en el emblema de aquel primer movimiento de psicoterapia moderno del que hablamos antes bajo el rótulo de «prácticas intersubjetivas de proximidad»[170]. Henry F. Ellenberger, en su estudio *El descubrimiento del inconsciente*[171], capta la escena primordial del nuevo modo de proceder bajo el «árbol de las maravillas» del siguiente modo:

La plaza pública del pequeño pueblo Buzancy, rodeada de árboles y cabañas con tejados de paja, no estaba lejos del majestuoso palacio de los Puységur. En medio de esa plaza se erguía un viejo olmo hermoso, grande, a cuyos pies manaba una fuente de agua cristalina, que estaba rodeada de bancos de piedra en los que se sentaban los campesinos. De las ramas principales del árbol y en torno al tronco se sujetaron cuerdas con las que los pacientes envolvían las partes enfermas de su cuerpo. El procedimiento comenzó con que los pacientes, sujetos unos a otros por el pulgar, formaron una cadena, y sentían en mayor o menor grado cómo el fluido corría a través de ellos. Después de un rato el maestro ordenó que se rompiera la cadena y que los pacientes se frotaran las manos. Entonces eligió a algunos de entre ellos y tocándoles con su vara de hierro los transpuso a una «crisis total»... Para volver a «desencantarlos» Puységur les ordenó besar el árbol, y al hacerlo se despertaron; no se acordaban de lo que había sucedido[172].

A pesar de todos sus rasgos primitivos y bucólicos la escena representa, no obstante, el momento decisivo de la secesión psicológica de Puységur frente al fisicalismo filosófico-natural doctrinario de Mesmer. Pues en tanto llevó al descubrimiento y a la aplicación sis-



Franz Anton Mesmer, *Correspondance de M. Mesmer sur les nouvelles découvertes du baquet octogonal, de l'homme baquet et du baquet moral, pouvant servir de suite aux aphorismes*, Paris 1785.



Baquet de Franz Anton Mesmer, 1784.

temática de lo que más tarde se llamaría hipnosis, este curioso *arrangement* bajo el árbol de la vida, con sus conexiones umbilicales, significó la apertura al principio escénico en la cura psicoterapéutica y, con ello, también a aquella historización del espacio anímico cuyos principios filosóficos fueron desarrollados por Schelling y Hufeland, y su substrato biográfico-fisiológico, por el psicoanálisis freudiano. Por lo demás, es más que probable que la idea de Puységur de poner en relación a los pacientes, mediante sogas, con el olmo magnetizado fuera inspirada por el ejemplo del *baquet* magnético, a cuyos cables salientes Mesmer conectaba a sus clientes en su praxis parisina.

No es difícil entender el olmo y el *baquet* como dos medios de escenificación de un mismo motivo de magia de contacto, el de la regresión terapéutica profunda, de modo que el árbol de vida de Buzancy habría representado una máquina vegetalizada de magnetización y el *baquet*, al contrario, un árbol de vida mecanizado. En ambos arreglos las sogas y cables remiten a un cordón umbilical metafórico, mediante el cual el individuo ha de ser colocado en una relación fundente con su otra vez cercano acompañante. Ambos constructos dan muestras de la timidez y perplejidad con que la psicología moderna recuerda al doble perdido, ignorado y embarazoso, como condición de posibilidad de complementación psíquica. Pues mientras las fracciones progresistas de la sociedad burguesa se ponen en camino de construir una humanidad sin pecado original, en la que cada uno por sí solo pueda ser potencialmente completo, los radicales entre los psicólogos modernos se disponen a una reformulación de la *conditio humana* en la que retorne el pecado original como separación primordial. Tú mismo no tienes por qué «haber cometido algo» por ti mismo, para que tengas que dudar ya de si participas o no en los bienes y capacidades generales del ser humano. Nadie ha conceptualizado esto con mayor claridad que Franz Kafka, cuando anotó en sus diarios del tiempo de la Primera Guerra Mundial:

> ¿Por qué nos quejamos a causa del pecado original? No fue por causa suya por lo que fuimos arrojados del paraíso, sino a causa del árbol de la vida, para que no comiéramos de él.
>
> No sólo somos pecadores por haber comido del árbol del conocimiento, sino también por no haber comido aún del árbol de la vida. Pecadora es la condición en que nos encontramos, independientemente de la culpa[173].

Si se interpreta el término religioso pecado mediante el concepto psicológico de separación, entonces remite directamente al corazón de lo inanalizable. Para la persistencia en la separación, que quiere substraerse a la simple comprensión del prójimo, Kafka formuló pocas líneas después la consigna siguiente: «¡Por última vez psicología!»[174].

Capítulo 6
Compartidores del espacio anímico
Ángeles, gemelos, dobles

Y a continuación dice san Juan Damasceno:
«Donde el ángel actúa, allí está él».

Santo Tomás de Aquino,
De las sustancias separadas o de la naturaleza de los ángeles

Nuestro inconsciente está habitado. Nuestra alma es una vivienda [...]. Ahora se ve que las imágenes de la casa se mueven en dos direcciones: están en nosotros igual que nosotros estamos en ellas.

Gaston Bachelard, *Poética del espacio*

Dime en qué compañía o junto a quién vives, y yo te diré quién eres; describe a tu doble, a tu ángel custodio, a tu parásito, y reconoceré tu identidad.

Michel Serres, *Atlas*

Todos los partos son partos de mellizos; nadie viene al mundo sin compañía y sin anexo. A todo el que sube a la luz del mundo le sigue una Eurídice anónima, muda, no creada para verse. Lo que quedará, el individuo, lo no-más-divisible, es el resultado de un corte de separación que disgrega en niño y resto lo antes inseparable. Eurídice se extingue, pero su desaparición sólo aparentemente no deja huellas, pues, además del cordón umbilical –ese recuerdo impreso en la carne de la conexión deshecha con ella–, deja un lugar vacío esférico en el espacio de entorno del niño, de su protegido y gemelo. La acompañante que originariamente estaba *ahí*, en la mayor cercanía, se despide discretamente en tanto deja abierto su lugar de ausencia. Tras su muda, el primer ahí deja el contorno de una primera ausencia. Por un instante, mientras el *con* es apartado, el niño queda expuesto a un leve soplo de falta de compañía; pero,

Miniatura, 1461, Bibliothèque Royale, Bruselas.

por regla general, este momento peligroso es y queda «olvidado», porque en la posición extrauterina se anuncian inmediatamente otras presencias. Al niño que ha salido y se ha quedado le parece que Eurídice se haya extraviado en el barullo y vaya a aparecer de nuevo inmediatamente; y en cierto modo vuelve a aparecer el algo que era ella, pero como algo distinto. Tan pronto como se ha establecido una nueva situación de equilibrio, otras instancias han tomado el puesto de Eurídice. Por muy dramáticas que sean sus formas y consecuencias, la gran revolución aparece como algo natural y legítimo; todo se ha vuelto completamente diferente y, sin embargo, todo permanece vagamente igual que antes. Así es como hace todo recién nacido su experiencia revolucionaria; de algún modo, lo completamente diferente se asimila a las circunstancias que lo revolucionan. Esto conlleva consecuencias para todo lo posterior, pues ¿no son los pasajes esenciales y las revoluciones con éxito los que ponen en marcha un continuo a partir de un continuo y no-

continuo? La revolución conseguida es el paso a algo completamente diferente, que logra conectar con lo bueno anterior.

El comienzo del ser-fuera, como el de la filosofía, es el asombro. El regalo de despedida de Eurídice a Orfeo es el espacio en que son posibles sustituciones. Su partida crea una esfera libre para nuevas mediaciones. Eurídice regala a Orfeo una extraña libertad; gracias a su retirada puede consagrar Orfeo a su compañera de antes una infidelidad eterna. Sustituibilidad es la huella imborrable de Eurídice. Gracias a ella, su antiguo compañero puede implicarse incesantemente en nuevas relaciones con otros, que, con rostros cambiantes, siempre aparecen en el mismo «lugar». La «madre» será la primera de esos otros que aparecen en ese cierto lugar. Sus segregaciones e irradiaciones corporales, las cualidades de cojín del regazo materno, son sustitutos de primera instancia del *con*; introducen nuevos niveles de resonancia en la burbuja órfica. Ahora Orfeo está siempre muerto en Eurídice, pero Eurídice sigue viviendo en él a través de sus instancias. A través de su juego con sustitutos siempre nuevos de Eurídice, Orfeo se prepara constantemente para juegos más complejos. Si la psique es una magnitud histórica es porque, a través de progresivos enriquecimientos y sustituciones del dúo esférico primitivo, tiene acceso a lo que se llama, sin pensar, hacerse maduro.

En las doctrinas sobre dioses y espíritus de la Antigüedad europea aparecen huellas, aún no descifradas, de una conciencia del dúo relativamente poco complicada. El rétor Censorinus, en torno al año 238 después del nacimiento de Cristo, en un brillante discurso con ocasión del cuadragésimo noveno cumpleaños de su valedor Caerelius, de título *De die natali*, expuso una suma solemne del saber de su tiempo relativo al día de nacimiento. En él reflexiona sobre la cuestión de «quién es realmente el genio» del que se dice que acompaña la vida de todo individuo humano, «y por qué le rendimos homenaje precisamente a él cada vez en nuestro aniversario».

Genio es el dios bajo cuya tutela vive cada uno tan pronto como nace. Se llama *genius*, que seguramente proviene de *gero* [engendrar], bien por-

que se preocupa de que seamos engendrados, bien porque él mismo es engendrado a la vez que nosotros, o bien, incluso, porque nos protege y acepta *(suscipi)* como engendrados. Muchos autores han transmitido que *genius* y *lar* son lo mismo [...]. Se ha creído que esta divinidad tiene el mayor, incluso todo, poder sobre nosotros. Algunos sabios defendieron la opinión de que había que honrar a dos genios, aunque sólo en casas en las que vivieran matrimonios. Por otra parte, el discípulo de Sócrates, Euclides (de Megara), afirma que a cada uno de nosotros se nos ha puesto al lado *(adpositus)* un doble genio [...]. Con toda regularidad, cada año de nuestra vida nos consagramos al genio [...]. Pero el genio nos ha sido puesto al lado *(adpositus)* como observador asiduo *(adsiduus observator)*, de tal modo que no se aleja ni siquiera un momento *(longius abscedat)*, sino que nos acompaña *(comitetur)* desde la salida del seno materno hasta el último día de nuestra vida[17].

El documento expresa claramente que para los romanos no hay aniversarios individuales: justamente porque no puede hablarse nunca de nacimientos únicos entre los seres humanos. Todo aniversario es doble: en él no se piensa sólo en el llamado acontecimiento feliz, sino más aún en la conexión indisoluble entre el individuo y su espíritu protector que desde ese día existe *coram populo*. Los aniversarios romanos son, pues, festividades de alianza: se celebran como jubileos fundacionales o contractuales; los individuos conmemoran en ellos la alianza con el espíritu acompañante, asociado a ellos en coalición esférica indisoluble como alma externa. Según ello, el individuo está en una relación menos directa con sus progenitores, incluso con su madre, que la que mantiene con su genio (a no ser que se quisiera, como hizo Hegel, identificar a la madre con el propio genio del niño[18]); el individuo sólo es inmediato a ese dios íntimo, que llevará una vida paralela en la proximidad más próxima y en la latitud más íntima a lo largo del recorrido entero de su existencia. Por eso se le puede llamar –con el predicado «asiduo» como único calificativo– *observator*; pero el observador es a la vez conservador: un dios especializado, cuyo ámbito de atención y protección sólo abarca esa vida particular y concreta. Claro que el ser humano, por su parte, puede ser observador también con relación a seres humanos y cosas, pero dentro del tándem existencial

que forma con el genio él es exclusivamente el observado: *partner* y receptor de una atención dirigida a él solo. Por eso, para los romanos, el principio de la filosofía moderna, *cogito ergo sum*, hubiera sido totalmente incomprensible, porque únicamente habrían esperado siempre la forma pasiva: se piensa en mí, luego soy[67]. (Sólo en épocas muy posteriores, cuando el genio observador esté ya completamente interiorizado, puede aparecer el concepto, dominante hasta hoy, de individuo que se complementa a sí mismo, que piensa en sí mismo, que se preocupa de sí mismo: individuo que se entiende como una bola autónoma, autotransparente; en él, efectivamente, toda representación puede ir acompañada de un yo-pienso, y toda acción, de un yo-sé-lo-que-hago; tiempo de conciencia, tiempo de escritura, tiempo del genio trasladado desde fuera hacia dentro[68].) Los aniversarios sirven para corroborar el pacto de acompañamiento entre individuo y genio y asentarlo sobre la base de la reciprocidad. Esto no significa en absoluto que el sujeto vigilado por el genio pueda a su vez observar al observador: cuando el día de cumpleaños el ser humano se dirige expresamente a su genio, es para dedicarle, por piedad y agradecimiento, un recuerdo ritualmente ordenado. En tanto mediante ofrendas bien definidas satisface a la divinidad que se le ha asignado a él solo, el individuo celebra su alianza de animación con el genio. A esas ofrendas pertenecen sobre todo libaciones con vino sin mezcla. Bajo ninguna circunstancia había que ofrendar víctimas propiciatorias, porque en el día en que un ser humano vio la luz del mundo a ningún otro ser es lícito quitarle la vida. Parece especialmente significativa la prescripción de que nadie podía probar de la ofrenda que se llevaba al genio antes que el ofrendante, el que celebraba el cumpleaños. Entre el sujeto y su genio ni siquiera podía mediar un *pontifex*, pues con relación al propio espíritu de vida todo individuo romano es, por decirlo así, protestante *ante litteram*, y tiene, por ello, que convertirse una vez al año en sacerdote para sus propios asuntos. No obstante, su festividad privada es también un acontecimiento social, y no en vano los allegados y *familiares* celebran también el cumpleaños junto con el homenajeado. Por lo demás, Censorinus deja en suspenso las condiciones de la compenetración entre niño y genio. Ha de quedar

Apoteosis de Antonino Pío y Faustina.
El genio del emperador, con la esfera imperial
en la mano, eleva al cielo a la señorial pareja.

indeciso por el momento si el mismo genio es el que lleva a cabo la generación, o si él es engendrado a la vez, o si, finalmente, aparece sólo después de la generación para hacerse cargo del niño. En el último caso, el genio sería una especie de predecesor divino del padre, ya que, según lo entienden los romanos, los padres son quienes proporcionan a los descendientes un estatus en la vida en tanto los toman en brazos *(infantem suscipere)*, reconociéndolos así como hijos legítimos suyos[17]. No es casual que, según la concepción general romana, por *genius* se entienda, en primer lugar, la vitalidad específica del hombre, mientras que las mujeres reciben su vida de Juno. Pero Censorinus no dice nada con respecto a las formalidades de los aniversarios femeninos romanos. La identidad entre genios y lares, que el autor considera cierta, parece atribuir a los espíritus protectores una determinada competencia hogareña y *stabilitas loci*, ya que desde antiguo los espíritus de la casa, los lares, pasaban por ser presencias asociadas al lugar y ocupadoras de espacio, que por regla general se identificaban con espíritus de los antepasados. Pero si los antepasados permanecen de algún modo en las casas es porque en la Antigüedad las casas son casi siempre también tumbas, y guardan urnas funerarias o sarcófagos en lugares muy precisos, en el rincón de los antepasados o *lararium*. Lo que más tarde se considerarán apariciones fantasmales no es otra cosa en principio que la ocupación del espacio íntimo hogareño por espíritus de muertos, algo que en tiempos del sedentarismo se hizo natural en muchas culturas. La *liaison* de casa y espíritu, que atestiguan en este caso los lares, sigue en todas partes en el orden del día durante todo el proceso civilizatorio hasta los tiempos más recientes; está viva aún en las modernas historias de fantasmas, que siguen confirmando, así, la conexión entre receptáculo y animación.

Cuando el narrador del magnífico relato de Henry James *The Jolly Corner* sigue el rastro de su pérfido y asalvajado *alter ego*, ello sucede, con necesidad psico-topológica, en el interior de una gran vivienda vacía, que se ofrece como escenario providencial para el drama de una autocomplementación inquietante. En James, en el acompañante se ha producido una mutación en *genius malignus*, se

ha convertido en un perseguidor paranoógeno, pero el escenario externo, la casa, hogareña e inquietante a la vez, en medio de la metrópoli de Nueva York, proporciona exactamente la forma esférica en la que el sujeto escindido puede estar a merced del doble perseguidor[100].

No hay, efectivamente, intimidad doméstica alguna sin que los sujetos que habitan la casa se establezcan y extiendan en el espacio, cada uno a su modo y manera. Con la construcción de casas comienzan creaciones de interiores con significación inmediatamente psicosférica. Desde el principio, la poética del espacio hogareño se corresponde con la repartición psíquica del espacio entre los polos del campo íntimo de subjetividad. Habitar en receptáculos caseros siempre manifiesta en principio un doble carácter: significa tanto la convivencia de seres humanos con seres humanos como la cohabitación de los seres humanos con sus acompañantes invisibles. Desde tiempos inmemoriales, en cierto sentido eran los espíritus de la casa los que daban dignidad e importancia a un edificio habitado. El interior surge de la conexión entre arquitectura y habitantes invisibles. De hecho, no es improbable que las representaciones mesopotámicas protectoras más antiguas se hayan referido a edificios, sobre todo a templos y palacios, y que sólo a partir de edificios se hayan transferido a individuos e instancias personales. Ante los palacios asirios vigilaban, primero, aquellos famosos toros alados, los colosos de Kerub, cuya imagen, tras largas peregrinaciones por etapas judías y helénicas, habría entrado en la iconología angélica cristiana. Esos espíritus vigilantes no eran todavía correos móviles divinos, sino guardianes locales de una monarco-esfera en sentido estricto, esto es, de un interior monárquico, que representa una «interioridad protegida» de un tipo muy especial. El espacio que el príncipe comparte con los suyos tiene que estar asegurado arquitectónicamente antes de que puedan establecerse telecomunicaciones rutinarias que procedan del palacio. Como la casa, así el reino; si el reino es poco seguro fuera, el soberano no puede retirarse aún al palacio, la central transmisora del poder sereno y pacífico, sino que él mismo ha de hacer de emisario del poder que le corresponde y ha de ejercerlo en escenarios críticos, incluso con riesgo de violen-

cia física. Caracteriza al monarca que conciba como autoextensión propia no sólo el palacio, sino todo el territorio bajo su dominio; si el reino no estuviera presente en el interior de su representación espacial y de su ámbito de preocupación, tampoco se mantendría fuera. Pero, una vez que se ha consolidado un mundo interior de la extensión de un reino, junto con un interior palatino, surge la necesidad de seres intermediarios volátiles, que viajen rápidos y que procuren una accesibilidad pronta a todos los puntos del gran espacio interior. Por ello, el tiempo de los reinos establecidos se convertirá en la época áurea de los mensajeros alados y no alados. Ellos son los nuevos medios de la comunicación celestial y terrena del rey; su ocupación se llama *angelia*, misiva señorial, sea buena o mala. Por lo demás, los teólogos políticos de las grandes culturas de antes no dudaron nunca en colocar incluso imperios enteros –como si se tratara de casas animadas– bajo la protección de espíritus y dioses imperiales, y los reinos cristianos pocas veces fueron una excepción a esa regla. Ante el ruego de Carlomagno, Urbano VI consagró al arcángel san Miguel, que había sobresalido en campañas trascendentes como jefe del ejército de las milicias celestiales, como patrono del Imperio carolingio; la Iglesia católica celebra su fiesta el 29 de septiembre. No se puede afirmar que el arcángel batallador de Europa no cumpliera bien su cometido; bajo la bandera de san Miguel, el año 955, el ejército imperial de Otón I rechazó en Lechfeld, cerca de Augsburgo, el ataque de la caballería húngara. No viene mal tener presente este suceso si (por última vez) se quiere recordar la diferencia entre una Europa sustancial, que fue unificada por su ángel, y una Europa funcional, que buscará su motivo de unificación en una moneda común.

El genio romano es un representante del mundo inconmensurable de figuras de acompañantes anímicos y espíritus protectores, de las que dan testimonio las mitologías de los pueblos y de las grandes religiones. Desde el punto de vista de la tipología religiosa, ese genio pertenece al círculo de formas de las almas exteriores, que, como el *ka* egipcio o los espíritus protectores mesopotámicos *ilu*, *ishtaru*, *shedu* y *lamassu*, se asociaban a las fuerzas vitales de los indi-

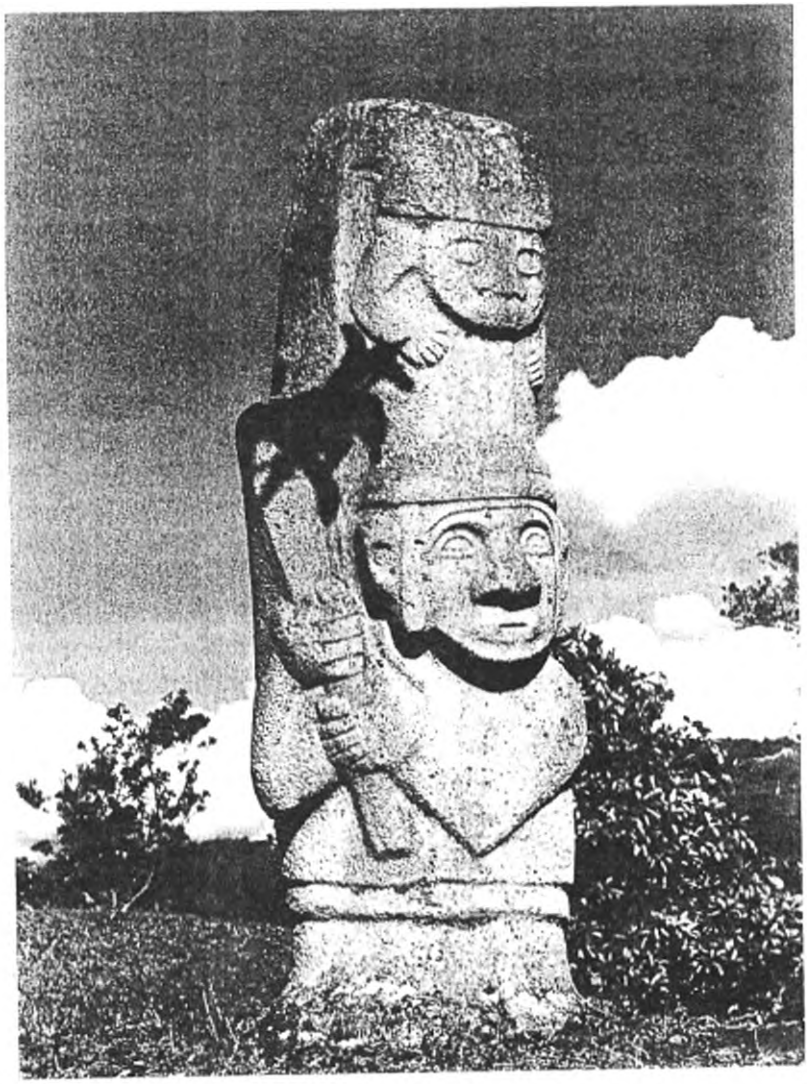


Figura de un guerrero con maza
y con el «segundo yo», parque arqueológico
de San Agustín, Colombia.

viduos como suplementos externos[61]. También el *daimonion* socrático, aunque solía articularse como un espíritu protector interiorizado, como un temprano argumento de la conciencia, por decirlo así, pertenece tipológicamente todavía, como figura límite, a la serie de formas de las almas exteriores o suplementarias; Sócrates habla de ese sutil invitado que interviene en su monólogo como si viniera de un espacio exterior de cercanía. También posee cualidades de alma externa el *daimon* de carácter, que, según el libro décimo de la *República* platónica (620 d-e), es asignado por Láquesis, la parca del destino, a toda alma que ha elegido un nuevo destino vital, como conductor y guardián de ese destino.

Como la mayoría de las figuras de ese tipo, el genio romano aparece como una magnitud fija, no modulada; asiste a los negocios vitales de su protegido como un socio complaciente y silencioso, sin pretensiones propias de reconocimiento y desarrollo; lo que constituye su fijeza es el hecho de que es un espíritu con pocas cualidades. Bajo una forma invariable y como una unidad misteriosa de lo milagroso y lo digno de confianza, se preocupa de que el espacio psíquico que habita el sujeto antiguo confine discreta y continuamente con una trascendencia próxima. Por ello, la vida individual nunca puede representarse entre los antiguos sólo como un punto anímico aparte, como una chispa encerrada o como una llama aparte; la existencia siempre tiene ya una estructura esférica y medial, dado que el sujeto siempre está situado en un campo semidivino de protección y atención. Todo individuo pende de un entorno espiritual, da igual que al espíritu protector se le represente como un acompañante con carácter de persona que reside en un *vis-à-vis* invisible, o que se le conciba auráticamente en el entorno como un «medio divino» que camina con el sujeto. En cualquier caso, la presencia del genio atestigua que el individuo no alberga en sí su principio psíquico como si se tratara nada más de un punto de fuerza aislado, sino que lleva a su otro más íntimo como un campo de fuerza en torno a sí: y es, asimismo, llevado y envuelto por él. Ese campo es por sí mismo creador de proximidad, ya que es propio del genio no alejarse mucho de su protegido. (En esto la concepción romana del espíritu protector se desvía esencialmente de la de muchos pueblos

arcaicos, en los que está generalizada la idea de que las almas externas podrían retirarse y perderse en la lejanía; lo que se llama chamanismo es, entre otras cosas, una técnica para seguir el rastro de almas libres que se han perdido y para volver a traerlas a sus anfitriones: el prototipo histórico de todos los tratamientos de la depresión[182].) Por lo que respecta a la estructura del campo dual en los discursos y simbolismos psicohistóricos de la Antigüedad, es evidente que no conoce aún modificaciones dignas de mención en el interior del dúo; ese campo es esencialmente rígido y apenas admite desarrollo alguno históricamente condicionado. Estamos lejos todavía de un concepto no-teológico, dinámico, de las esferas. No en vano utiliza Censorinus el término *adpositus* para indicar que el espíritu protector está situado junto al individuo; en esta situación al lado no se tienen en cuenta modulaciones internas, por no hablar ya de sustituciones y modulaciones del registro de resonancia. En todo caso, en la corta alusión a la doctrina del discípulo de Sócrates, Euclides de Megara, sobre los dos genios *(binos genios)* destella ya el planteamiento de una concepción dialéctica del espíritu de compañía; puede que Euclides pensara que habría una repartición del trabajo, cuando no una pelea, entre los genios, por cuanto es lícito, quizá, concebir a uno como un buen demonio y al otro como uno malo[183]. Pero también en el caso de un doble acompañamiento la estructura del espacio dual metafísicamente representado sigue siendo rígida. Sólo se posibilita un punto de vista dinámico y psicológico a través de la concepción moderna de las variables de complementación, que, mediante volúmenes diferentes y contenidos más ricos, describe los polos separados-unidos del dúo a nuevos niveles cada vez. Con ello quedan preparados los medios para el análisis de sustituciones esférico-inmanentes, y sólo por éste puede desarrollarse una fenomenología del espíritu adulto: una subjetividad que ha madurado bien sería aquella que hubiera desarrollado sus genios desde unas funciones microsféricas a unas macrosféricas sin romper el continuo. La nueva microsferología crea, así, los presupuestos para que el discurso sobre el espacio dual se pueda emancipar de los lenguajes religiosos sin quitarles sus virtuales contenidos de verdad. Sólo en expresiones esferológicas puede repetirse lo

que los discursos mítico-religiosos han conservado del saber psicosférico de las primeras culturas y preservado de ser corrompido por falsas conformaciones conceptuales.

Hay numerosos testimonios del mundo antiguo que prueban que la coordinación entre el individuo y su espíritu acompañante no puede ser entendida, sin complicaciones lógicas, en un marco de representación religioso-metafísico. Pues tan pronto como los protectores sutiles no se representan como en la doctrina romana del genio, en tanto presencias discretas y permanentes en el círculo vital del individuo, sino más bien como delegados que aparecen ocasionalmente –y éste es el caso en el mundo bíblico–, surge una relación cognoscitiva precaria entre el sujeto y su acompañante; en la mayoría de los casos el sujeto no reconoce inmediatamente como el «suyo» al ángel que se ha manifestado, ya que no existe entre ambos *ninguna* relación de familiaridad. Por eso la salutación del ángel al hombre reza estereotípicamente: ¡No temas! *Et dic ne timeas*[84]. Antes del temor de Dios viene el temor al ángel y su superación por mediación del mensajero mismo. Cuando san Pedro es liberado de la cárcel de Herodes Agripa, el apóstol ni siquiera es consciente de que se trata de una intervención angélica «real», y no de una historia soñada (Hechos de los Apóstoles 12, 7-10). Numerosos angelólogos de orientación neoplatónica han defendido, al contrario, la tesis de que los ángeles, por su parte, como espíritus puros, no conocen a los individuos, ya que sólo tendrían conocimiento de conceptos generales y no de *singularia*. Así, los ángeles sí podrían tener idea de pueblos, comunidades o de la especie humana en total, pero no conocimientos concretos de individuos, por no hablar ya de relaciones concretas con ellos; esta tesis puede remitirse a la autoridad mística del Pseudo Dionisio, de cuyo escrito *Sobre la jerarquía celeste* se dedujo provisionalmente que los ángeles sólo tendrían efecto sobre lo general, no sobre lo individual. En su tratado sobre la esencia de los ángeles, santo Tomás de Aquino, remitiéndose a la autoridad de la Sagrada Escritura y al consenso tanto del pueblo como de la mayoría de los sabios, intentó refutar esta concepción excesivamente platonizante que destruye el toque personal de los contactos bíblicos entre el ángel y el ser humano. Para él estaba claro

No temas, Matthias Grünewald,
altar de Isenheim, ala de fuera, lado interior.

El misterio de la accesibilidad.
Carlo Crivelli, *Anunciación*, 1486, óleo.

Serafín, fresco de la iglesia
de San Clemente de Tahull, siglo XIII.

que corresponde a la omnipotencia de Dios poseer a través de las causas segundas de los ángeles un poder de acción y una capacidad de previsión que lleguen hasta lo individual[185].

Para evitar las tensiones que han de surgir del desnivel entre espíritus incorpóreos y espíritus incorporados –se podría decir también: de la diferencia ontológica entre ángeles y seres humanos– muchos autores píos de historias de ángeles individuales encontraron una salida astuta: hacer que el ángel personalizado aparezca como figura de mellizo. El modelo de ello lo ofrecen los *Apophtegmata Patrum Aegyptiorum* en la primera de sus leyendas de san Antonio:

> Una vez que el patriarca Antonio estaba sentado en el desierto de mal humor y con sombríos pensamientos, habló así hacia Dios: «Señor, quiero ser salvado, pero mis pensamientos no me lo permiten. ¿Qué he de hacer en este apuro? ¿Cómo puedo alcanzar la salvación?». Poco después se levantó, salió al aire libre y vio a uno *que se le parecía* [cursiva, para resaltarlo, del autor]. Se sentó allí y trabajó, dejó después el trabajo, se levantó y oró, se volvió a sentar y siguió entrelazando una cuerda, levantándose después de nuevo a orar; y ve que se trataba de un ángel del Señor que había sido enviado para dar consejo y seguridad a Antonio. Y escuchó al ángel decir: «Hazlo así y conseguirás la salvación». Cuando Antonio escuchó esto se llenó de gran alegría y ánimo y fue salvado por esa acción[186].

Esta edificante pantomima de gemelos lima desde el principio las aristas de un posible problema cognoscitivo que podría empañar la relación entre ser humano y ángel. El hombre que «se le parecía» es una aparición inmanente-trascendente cuyo objetivo es claramente san Antonio; entre el padre del desierto y su doble surge un espacio de reflejo especular, en el que se produce sin complicación alguna la comunión in-formativa. El ángel buenhumorado es la respuesta al mal humor humano; el gemelo aparece como símil angélico, exactamente dosificado, para su *pendant* humano; le cura mediante un comportamiento ejemplar: un caso de homeopatía monástica. No es de importancia en nuestro contexto que tengamos ante nosotros la protoescena del *ora et labora*, lo decisivo es más bien el giro a la angelología individual que aparece dado aquí

tan ingenua como enérgicamente. En el instante en que el ángel adopta la forma o la figura del gemelo surge, por decirlo así, una micro-especie compuesta de dos individuos. La pareja de gemelos de hombre y ángel está compuesta de dos singularidades que componen juntas una especie, un universal dúplice-único. Dado el caso, el lado angélico sería por sí mismo un universal individual, puesto que fundamenta como especie lo único, la conformación-Antonio: por ello posee milagrosamente conocimiento *a priori* del individuo[87]. Desde el punto de vista ontológico también el lado humano saca partido de este encuentro y complementación, ya que, aunque como individuo singular, se le inserta en un conjunto dúplice-único sagrado, en el que se estabiliza metafísicamente; puede reconocer en el ángel que él mismo es una idea de Dios. Desde el punto de vista de la cognición teológica hay muchos argumentos en favor de que un entendimiento divino sólo podría detectar tales conjuntos dúplice-únicos de ser humano-ángel; entidades aisladas de sólo-seres-humanos serían invisibles para él, y por su autismo singular eludirían todo tipo de conocimiento. De modo que el ángel individual es, por decirlo así, la lentilla óptica a través de la cual el entendimiento divino distingue al individuo. Si desaparece el ángel desaparece también el individuo inteligible; a partir de ese momento sólo puede ser concebido, pero no ya conocido. Es verdad que el sujeto sin ángel podría describirse aún exteriormente, como hace la psicología moderna con los llamados inanalizables, pero no sería accesible en modo alguno por intenciones comunicativas.

Los fantasmas ángel-gemelo tardoantiguos alcanzan su punto álgido en las narraciones en torno a Mani (216-277 d. C.), el fundador de la religión gnóstico-semicristiana de los dos principios, que se hizo tristemente célebre como maniqueísmo, es decir, como movimiento-Mani-vive, y cuyo nombre, gracias a una brillante propaganda católica de denuncia, es utilizado todavía como palabra afrentosa por la cultura secular de hoy.

Cumplido su doceavo año le llegó [...] la inspiración de parte del rey del palacio de la luz [...]. El nombre del ángel que le trajo la nueva de revelación era at-Tom; es un nombre nabateo y significa en nuestro lenguaje «el

compañero» [...]. Y cuando cumplió su vigésimo cuarto año at-Tom se llegó hasta él y le dijo: «Ya ha llegado la hora de que aparezcas» [...].

Y Mani afirmaba que él era el paráclito que Jesús había prometido[18].

Naturalmente, salta a la vista el parentesco del nombre *at-tom* con el arameo *toma*, el gemelo. De las narraciones sobre la llamada vocacional de Mani, según el *Mani-Codex* de Colonia, así como de fuentes del Irán central se sigue claramente que el «compañero» o *syzygos* de Mani portaba efectivamente las características de una figura transfigurada de gemelo:

[Del] agua se me apareció una [forma] humana, que me indicó serenidad con la mano para que no pecara y no trajera calamidades sobre ella. De este modo fui protegido [...] desde mi cuarto año hasta mi madurez corporal por las manos de los ángeles más sagrados.

[...] Cuando mi cuerpo hubo alcanzado la madurez llegó inmediatamente ese reflejo majestuoso y bien conformado de mi persona y se apareció ante mí.

[...] También ahora él me acompaña a mí mismo, y él mismo me guarda y protege. Con su fuerza lucho yo contra Ormuz y Ahrimán, enseño a los seres humanos la sabiduría. Y esta obra de los dioses y la sabiduría y el saber congregar almas, que he recibido del gemelo [...].

El caso de Mani es sobre todo informativo, porque muestra cómo la suplementación psíquica íntima por el gemelo puede conectarse con una función misionera de implicaciones cósmicas. Que el gemelo –si leemos correctamente– hable a Mani en principio desde un reflejo en el agua ofrece una variante del mito de Narciso, con la diferencia de que aquí no se sigue ninguna confusión mortal entre sujeto e imagen propia, pues parece que no se asocia con la aparición del doble ningún tipo de significación desgraciada y mortal, como ocurre tan a menudo en la mitología del doble; más bien sucede que el individuo, en tanto reconoce en el gemelo a su yo ideal y al docente encargado de su programa de vida, encuentra en él un *alter ego* potenciado. Por lo demás, variantes ilustradas del mito de la época tardoantigua ya colocaron al lado de Narciso una her-

mana gemela, querida sobre todas las cosas, de idéntico aspecto y exactamente igual vestida, después de cuya muerte él habría buscado alivio a su inconsolable aflicción contemplando su propio reflejo en el agua[89]. En esta versión gana preeminencia el motivo de la complementación del gemelo sobre el del desdoblamiento que produce confusión mortal; aquí, ciertamente, es la hermana gemela perdida la que ha de pagar por la identificación patológica entre aparición del doble y muerte. Por lo que se refiere al gemelo de Mani, que pertenece al grupo de los complementadores claros, ya no posee los contornos modestos del genio romano. Es verdad que el doble del fundador religioso Mani está conectado con su existencia en una alianza íntima microsférica, al modo del *genius*; pero a la vez se ha cargado del impulso expansivo de la religiosidad misionaria cercano-oriental y ha sido englutido completamente por las pretensiones cósmicas de la teología universal helenística y judeocristiana. Con ello, Mani no sólo es suplementado sutilmente por su gemelo, sino además impulsado por él a empresas de ámbito universal. Desde el punto de vista topológico, la *liaison* de gemelos de Mani muestra paralelismos con la alianza de Mahoma con el arcángel san Gabriel, que dictará el Corán. Obviamente nos encontramos en el corazón del *mediumismo* monoteísta: aquí, ser sujeto significa *eo ipso* llevar una carga profética. En este sentido puede decirse que la profetología es la ciencia fundamental del sujeto en el monoteísmo expansionista posjudío[90]. El caso Mani testimonia –como ya el de Jesús– una situación mundial en la que estructuras microsféricas y macrosféricas pueden ser encasquilladas unas en otras de manera efectiva. Desde ese giro histórico la religión íntima es capaz de hablar también el lenguaje de la religión universal. Llegamos a la era de los individuos amenazados por la enajenación, que sólo contra el curso del mundo y fuera de las coacciones del imperio pueden encontrar caminos interiorizados hacia su salvación. Pero antes de que en el maniqueísmo pudiera hablarse de una robusta lucha de principios, cosmológicamente relevante, entre el bien y el mal, hubo de conseguirse en la propia historia de la formación de Mani la idea sutil de una forma dual íntegra. Sólo así la íntima religiosidad de la fe en el espíritu gemelo puede ser conectada con programas universa-

listas y expansionistas. La religión responde a la apertura de la política a una idea de imperio universal postulando también para el espíritu divino un receptáculo eclesial universal. Más adelante expondremos cómo sucedió esto en el caso cristiano[91]. No fue casual que Mani –tras su martirio de cadenas, que duró veintiséis días, en el año 277– dejara tras de sí una Iglesia que se extendía desde Roma hasta China. El centro de radiación de ese imperio paracristiano de anunciación no fue otro que el tranquilo encuentro del joven Mani con la imagen de su gemelo en el agua. Será un tema del segundo tomo analizar cómo se hicieron posibles estructural y psicohistóricamente semejantes expansiones de díadas microsféricas –Mani y su gemelo, Jesús y su Abba– a Iglesias universales.

Genio, gemelo, ángel de la guarda y alma exterior forman un grupo de concepciones elementales y longevas del segundo polo del dúo psicosférico. Todas esas figuras surgen de sustituciones del primer ahí, que dejó abierto en el individuo un lugar para compañía próxima y protectora. Pero mientras que el *ahí* y *con* fetal originario es esencialmente anónimo e inconsciente, los acompañantes posteriores tienen que ser representados bajo nombres públicos y conceptos intuitivos: sea en analogía con personas naturales, como en el caso del gemelo, sea al modelo de representaciones de invisibles sujetos de poder o espíritus, tales como los que podemos encontrar en el imaginario de todas las culturas. En tanto aparecen como sucesores y sustitutos de un anónimo arcaico, a esas susodichas concepciones del compañero del alma se las podría llamar figuraciones del doble placental; de hecho, esas magnitudes no podrían desplegar sus propiedades garantizadoras de espacio anímico si no encontraran instalada ya en la burbuja intrauterina una estructura aquí-ahí, en la que pudieran entrar como figuras-ahí y aliados de rango superior. Habrá que hacer notar que, desde el punto de vista psicológico, los sutiles compartidores del espacio anímico representan figuras de acompañante arcaicas y bajo sospecha de inmaduras. Cuando tales figuras se instalan a largo plazo amenazan con bloquear su sustitución por un sucesor evolutivo que represente la licitud moral, sobre todo por aquellas imágenes de los padres que han

de establecer en el sujeto, en buena tensión de géneros, una figura modélica y fructífera del doble. Por eso, según la ortodoxia analítica, han de desaparecer también las imágenes de ángeles y gemelos para que su puesto recaiga finalmente, por renovada sustitución, en las figuras modélicas de la madurez sexual, y más allá de éstas: en los modelos culturales; el individuo no debe permanecer para siempre como el compañero inseparable de su primitivo e íntimo *alter ego*, sino que ha de desarrollarse como polo de una pareja física y psíquicamente fructífera. Lessing, en su *Natán el sabio*, mostró bellamente cómo la figura del ángel libertador ha de desaparecer en un alma de muchacha, para que la del hombre real pueda aparecer en su sitio. Según la Vulgata psicoanalítica, la pareja heteroerótica, y dentro de un hogar muy terreno, sería el objetivo mínimo de toda historia de maduración psíquica. Dicho lógicamente, maduración no significa otra cosa que disposición creciente a contar hasta tres, cuatro y cinco; sería el peldaño final de un proceso de sustitución, rico en etapas y en sujetos y objetos de transición.

Por lo que respecta al doble placental, su aparición testimonia la formación de un espacio psíquico con marcadas propiedades de microcosmos. El yo y su *alter ego*, el individuo y su genio: forman respectivamente burbujas pequeño-mundanas, en las que la espesa a-mundaneidad de la posición uterina, con su prediseño de estructura ahí-aquí, se ilumina un poco y se va transformando en la a-mundaneidad moderada del temprano dúo *ego-y-alter-ego*; en éste se dibujan ya las sombras de realidades posteriores más complejas.

Hay cinco momentos estructurales constitutivos del pequeño mundo: los dos primeros consisten, trivialmente, en los titulares del polo-aquí y del polo-ahí, o sea, en el *Selbst* y el *con-Selbst*, que, como hemos mostrado, siempre están relacionados mutuamente en complementación originaria y se diferencian y enriquecen mediante separaciones y nuevas conexiones. El tercero lo proporciona la forma de receptáculo en cuanto tal, en la que está encajado el campo-aquí-ahí. La cuarta característica es la libre accesibilidad mutua de ambos polos, y es un rasgo típico tanto del gemelo como del ángel y sus *pendants* no tener problema alguno de acceso a su en-frente: los acompañantes están siempre en la habitación. El ángel, como el genio,

no busca, encuentra; para él, el ser próximo, que de antemano está *ahí* al lado, es el otro polo, abierto *a priori* por resonancia; viceversa, para el sujeto, en tanto se vuelve al compañero, la regla es un cierto ser-fuera-de-sí protegido; en el interior de la burbuja está el éxtasis, el ser junto a otro, el estado normal: siempre estoy en mi sitio en la burbuja –y en ella, ante el otro polo–, porque ella es el lugar absoluto. En el próximo capítulo mostraremos que, en principio y ante todo, esto es una relación psicoacústica abierta por el éxtasis de la escucha atenta.

El quinto momento de la estructura del pequeño mundo son las funciones de membrana que le corresponden desde el principio al acompañante. Éste, como complementador originario, se preocupa tanto de la formación y apertura del espacio como de su cuidado y cierre. En esto, la «suerte y mala suerte del sujeto» dependen de la calidad de la membrana psíquica que le proporciona y cercena a la vez el acceso al mundo. El mellizo es, por decirlo así, una esclusa a través de la cual se realiza el metabolismo entre sujeto y mundo. El grado de su apertura decide entre estiaje e inundación. Si la membrana-acompañante no es suficientemente porosa para dejar pasar volúmenes mundanos crecientes, puede convertirse en prisión del sujeto; le cierra al llamado mundo exterior, diríamos mejor: a las esferas simbiótico-exteriores. Si, por el contrario, el acompañante se pierde demasiado pronto por un suceso traumático o permanece mucho tiempo indiferente o ausente, entonces sufre el sujeto un schock de abertura, cae «fuera» en el éxtasis nocivo del miedo a la aniquilación; entabla conocimiento con un afuera exosférico, en tanto no se soporta a sí mismo. Ambos extremos –autismo de gemelo y miedo patológico al exterior como espacio de aniquilación– señalan secuelas características del fracaso de la función de membrana del acompañante. En ellos puede comprobarse el efecto que produce en los procesos psíquicos tempranos una protección espacial exagerada y una insuficiente. El caso de las hermanas gemelas inglesas June y Jennifer Gibbons, que se aislaron del mundo exterior durante años mediante un persistente muro de silencio para vivir simbiótico-radicalmente en un «mundo propio», llamó la atención hasta de la prensa sensacionalista[192]. Ellas son ejemplo del

Jennifer y June intercambian su signo secreto,
en el libro de Marjorie Wallace *Las gemelas que no hablaban*.

peligro de que el íntimo acompañante –en caso de que aparezca en forma demasiado real, obsesiva y poco porosa– impermeabilice tanto la burbuja hacia fuera que comience a florecer una vida interior hermética bajo formas de un autismo a dos. De todos modos, tales casos tienen la ventaja de que también a los ojos de los profanos, léase anti-psicólogos-profundos, prueban de forma palpable la realidad de las relaciones interiores psicoesféricas. Viceversa, muchos casos de autismo infantil temprano, de los que tratan los clásicos trabajos de los psicólogos René A. Spitz y Bruno Bettelheim, se pueden interpretar como huellas de invasiones de una maligna infinitud en el espacio íntimo temprano. Las fortalezas vacías del autismo son en primera línea instalaciones defensivas que ponen a cubierto al sujeto frente al pánico ante el espacio y frente a la muerte por abandono. En ellas se muestra la destrucción del espacio anímico

desde el extremo opuesto; pues mientras el alma demasiado acompañada amenaza con quedar proscrita en comuniones herméticas, la demasiado poco acompañada se recluye en busca de seguridad en una rigidez a-comunicativa y se hace inaccesible a todas las ofertas del mundo exterior. En el destino de los niños amistas puede comprobarse que el miedo a la muerte viene del mismo lado que aquel en el que el acompañante íntegro tendría que haberse mostrado; por eso la terapia del autismo sólo prospera como construcción de una segunda confianza y como puesta en juego de nuevos ámbitos de resonancia, evitando la cicatriz de la aniquilación. Pero cuando los acompañantes discretos cumplen bien su función de membrana, el sujeto va creciendo en el ámbito oscilatorio de aquella franca comunicación protegida que ofrece el óptimo para el ser humano: en el éxtasis bien temperado.

El alma externa – una membrana: con esa idea puede entenderse que sólo a través de ese medio, de esa esclusa, de ese intercambiador, pueda suceder siquiera algo así como construcción del mundo en el campo subjetivo, es decir, en la esfera simbiótica y sus espacios subsiguientes. Como forma de dos lados, la membrana, por una parte, asegura que el mundo, por decirlo así, sólo pueda entrar en el sujeto por mediación del «gemelo» –que transitoriamente se presenta ante todo como madre–; y provoca, por otra, que el *Selbst* ya esté siempre fuera, con su doble. El sujeto y su complementador constituyen juntos, en primer lugar, una celda de intimidad sin mundo –o con un mundo propio–; pero puesto que el sujeto es informado por su doble, y en principio *sólo* por él, sobre el volumen del «mundo» en una cultura dada, el acceso al exterior depende completamente para el sujeto en formación de las calidades de membrana del otro interior. En tanto vuela en dirección al otro interior, se desarrolla él mismo en su mundo más amplio. La apertura y amplitud del mundo es el regalo del doble como membrana.

Sólo cuando el sujeto se ha constituido desde el principio en una estructura de duplicidad protectora-permeable –y el prediseño de ese dúo comienza en el espacio prenatal, como hemos mostrado– puede enriquecerse el campo subjetivo mediante polaridades sucesivas hasta estructurarse comunitariamente: la madre suficiente-

mente buena no es la segunda inmediata, sino la tercera en la coalición de los gemelos, de los que el yo es la parte manifiesta, y el acompañante originario, la parte latente. Madre-e-hijo constituyen un trío, en el que interviene el compañero invisible del hijo. Si el campo se amplía, la figura del padre le añade la cuarta; las figuras de los hermanos (como figuras de los extraños próximos) y las de los no familiares (como figuras de los extraños extraños), el quinto polo. En consecuencia, subjetividad adulta es movilidad comunicativa en un campo de cinco polos. Ella es la capacidad de embarcarse en resonancias diferenciadas con el genio, con la madre, con el padre, con los hermanos o amigos y con los extraños. En expresión musical, el desarrollo elemental va desde el dueto al quinteto. En cada peldaño es el acompañante quien formatea y emancipa a su sujeto; un genio discreto evoca un individuo discreto en un mundo suficientemente definido.

En culturas tradicionales los hijos tienen que conseguir al menos la misma amplitud psíquica que sus padres para poder mudarse a la casa del mundo de su estirpe. En culturas avanzadas entran en escena adicionalmente espíritus provocadores y amplificadores anímicos profesionales: un fenómeno que entre los griegos condujo al descubrimiento de la escuela y a la transformación de los *daimones* en maestros. (El maestro entra históricamente en el plan como segundo padre; él se cuida de la delicada transición del nivel del cuarteto, que sigue restringido familiarmente, al quinteto: es decir, a la forma mínima de sociedad. Desde que hay maestros, hay padres que asoman tras hijos poco parecidos.)

En la historia de la pedagogía institucionalizada puede comprobarse que en todas las grandes culturas, en el umbral entre crianza y educación, se quita a las madres su monopolio socrático con respecto a los hijos. Cuando Hegel en su curso de psicología dice: «La madre es el genio del hijo»[119] describe con ello –insuficientemente– el punto de partida de la educación al nivel del alma sensible y de la subjetividad perceptiva, todavía sin conceptos. Es cierto que el individuo, tras sus improntas placentarias y acústico-fetales, tiene que ser animado –y, según la expresión de Hegel, «hecho temblar»– primero por la madre; pero, una vez acabada la formación, según el es-

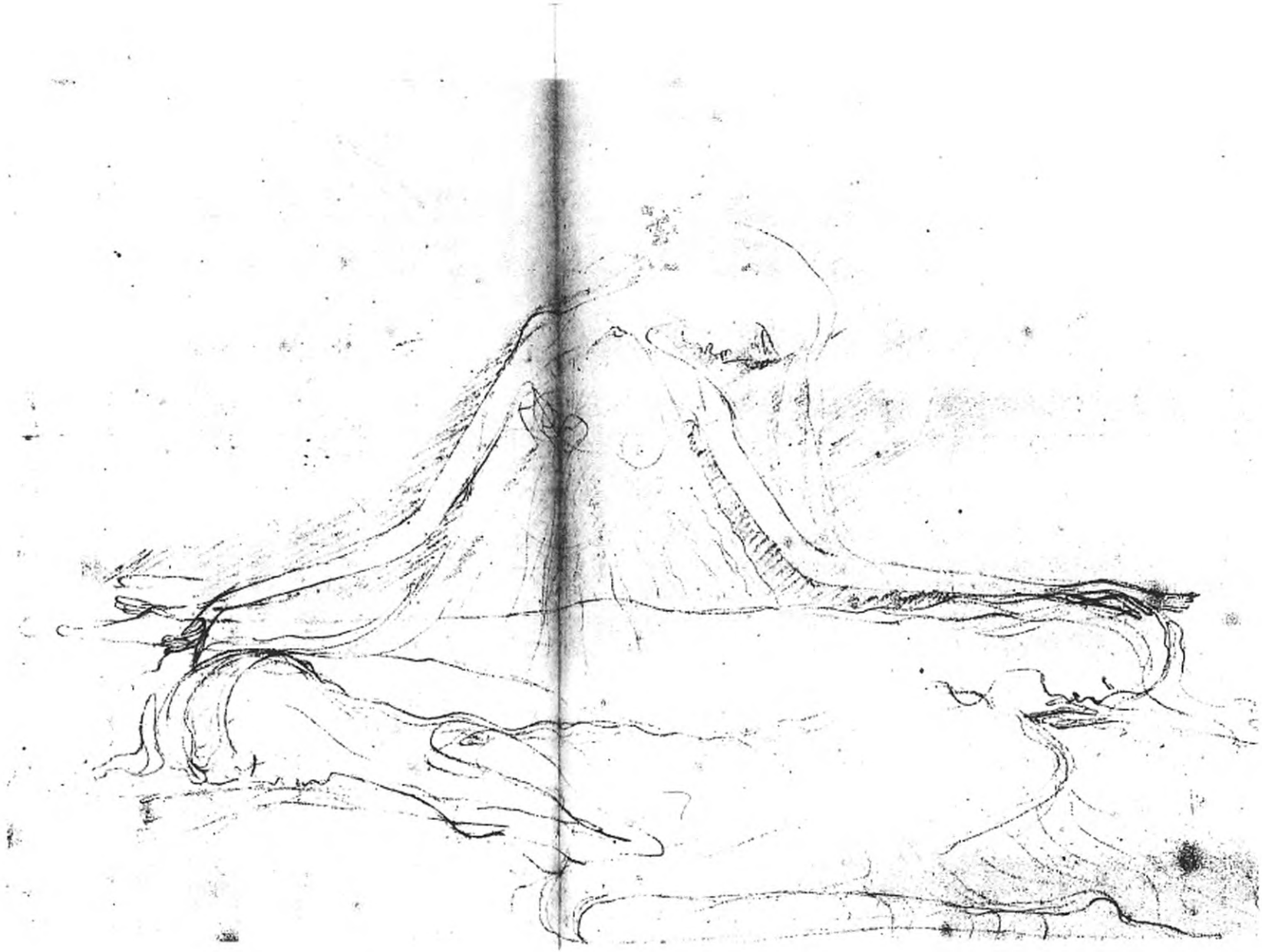
quema idealista, ha de ser espiritualizado sólo por el concepto autodeterminado, que ya no tiembla[94].

El modo en que se experimenta al comienzo la presencia del acompañante es, en principio, en su mayor parte, uno no-óptico, pues la vieja historia subjetiva cae completamente en el dominio de lo previsual y preimaginario. Para la (in-)existencia en la noche uterina esto se entiende por sí mismo; pero –exceptuando el elemental contacto ocular, significativo y fascinógeno, con la madre– también para los recién nacidos son muy importantes los medios no visuales de contacto y relación. En la constitución más temprana del niño incluso un hermano gemelo corpóreo no sería durante mucho tiempo algo visto, sino más bien una presencia barruntada, un foco de ruidos, una sensación de tacto, un pulso, un aura, una fuente de efectos de presión, y sólo en último lugar una visibilidad. Esto vale, en primer lugar y sobre todo, para los conceptos tempranos de un en-frente presente o ausente, que se forman en el niño en su trato con el rostro y el cuerpo de la madre en lugar de con el *con* arcaico. Por ello, presencia del genio y experiencia de cercanía son, en primer y último término, un asunto de barrunte o vago presentimiento; una evidencia óptica sólo por complementación secundaria puede acceder al campo del barruntarse o presentirse a uno mismo. Incluso la supuesta auto*imagen* temprana que tiene el niño no es en verdad tanto cosa de una representación figurativa o de una *imago*[95] cuanto un hecho o un estado de cosas en el autocampo barruntado. Para gran desgracia de la teoría y la praxis, el psicoanálisis clásico quiso introducir el yo temprano en una dependencia fundamental de autoimágenes ópticas, y esto en contra de toda simple y llana probabilidad: dado que, si es verdad que el *infans* adquiere un sinnúmero de experiencias sobre sí mismo y sobre su integridad o disgregación en el intercambio barruntado con su madre, sólo asume en sí relativamente pocas informaciones autoeidéticas de importancia. Incluso su propia imagen, eventualmente percibida en un espejo y reconocida como tal, es interpretada irremisiblemente a la luz interior del autobarrunte, que es el que va abriendo camino. La información básica y configuradora sobre el cómo del *Selbst* está siempre, como vago complejo unitario y total de sensación, en el

campo barruntado; y sólo como aditamento visual a la vivencia del pre-juicio del autobarrunte puede la imagen especular del yo adquirir carta de ciudadanía como aparición en el espacio ópticamente abierto[198].

Para el individuo normal, al que se le ha cortado mejor o peor el cordón umbilical, pertenece a los datos triviales de su existencia como individuo entre individuos que el lugar enfrente de su ombligo –que en el espacio fetal estaba ocupado por el cordón que iba hacia el *con*– quede desde entonces y para siempre libre, cuando no vacío. Por eso los seres humanos diferencian nítidamente entre su autosensación por la espalda y su conciencia por el lado de delante: el de delante es el lado del rostro, el lado genital y, sobre todo, también el lado del ombligo. En ese frente están no sólo las aperturas y sensores más importantes, también la cicatriz de la separación está ahí, inscrita en el cuerpo. El ombligo está en el lado de delante humano como un monumento en recuerdo de lo impensable; recuerda aquello de lo cual nadie *se* acuerda. Es el signo puro de lo que para la conciencia queda al otro lado de lo cognoscible: por lo que, si bien se piensa, quien no quiere hablar del ombligo debería callar también del inconsciente. Designa el saber de un acontecimiento que me concierne más que ningún otro, aunque yo no entre en consideración como sujeto actual de ese saber. Durante toda su vida el propietario del ombligo no se fija en el monumento que hay en el centro de su cuerpo, como un transeúnte que pasa diariamente ante un monumento de alguien a caballo sin interesarse nunca en saber a quién representa. Este desinterés por la propia protohistoria tiene método culturalmente, pues los europeos son educados desde antiguo en la prohibición de mirar el ombligo: han de avergonzarse de considerar siquiera posible relacionarse consigo mismos en ese lugar. Al discreto hoyo que hay en mitad del propio cuerpo va sujeto el mandamiento de relacionarse siempre y sin excepción con algo diferente. El ombligo es el signo de nuestro deber de extraversión. Señala sin más hacia delante, al panorama de las cosas y sujetos que están ahí, con y para nosotros.

Vladimir Nabokov, en su narración de título *Escenas de la doble vida de un monstruo*, describe el caso de una pareja de gemelos siame-



Joseph Beuys,
La guardiana del sueño.

ses nacidos cerca de Karas, en el mar Negro, que habían crecido unidos por el ombligo a través de un «ligamento de cartílago carnoso» –«*omphalopagus diaphragmo-xiphodidymus*, como Pancoast calificó un caso parecido»[97]. Lo fascinante de este tipo de gemelos deformes parece consistir sobre todo en que muestran el lugar enfrente del ombligo, normalmente libre, como un lugar ocupado. Por ello, la expectación que despiertan estos monstruos –es decir, estos seres de exhibición y advertencia– no es sólo una variante de la curiosidad inespecífica por todo lo desviado, curioso, anecdótico, sorprendente. En ferias y circos, visitantes llegados de lejos para ver al doble engendro olfatean, al hacerlo, una relación con sus propios misterios de individuación. El hambre de obscenidad siamesa oculta la pregunta informulable por el doble que acompaña invisiblemente a todos los individuos, sin que su relación con el propio ombligo pueda aparecer jamás explícitamente a la vista. En el caso de los gemelos siameses, el acompañante íntimo ha adoptado a la vez las tres formas que pueden corresponder al *con*-sucesor, alias complementador placentario: él es doble, genio y perseguidor a la vez. Como doble, el gemelo encarna el dos, como número primo del espacio anímico; como genio, testifica la suerte, conformadora de yo, de una complementación positiva; como perseguidor, encarna el riesgo fundamental de la animación: que el acceso más íntimo a ti pueda pertenecer a tu negador. (En este sentido, también los enemigos hereditarios políticos serían gemelos siameses a nivel de malformaciones psicohistóricas; y la separación de uno de otro sucede, sobre todo, en la guerra quirúrgica, a la que sigue el restablecimiento de la paz. Carl Schmitt y Theodor Däubler: «El enemigo es nuestra propia pregunta como figura».)

Los gemelos rusos de Nabokov, Lloyd y Floyd –ésos son, naturalmente, sus posteriores nombres americanos de *variétés*–, son seres inseparables, en los que se ha materializado la sombra arcaica convirtiéndose en un hermano corporalmente presente. En ellos lo impensable se ha convertido en carne y vive entre nosotros, y el mundo no lo reconoce de mal grado, pero en ningún caso como aspecto de su propia verdad, sino como sensación externa y como parte de la comedia natural. Sea donde sea que los gemelos hayan de sopor-

tar miradas boquiabiertas, allí surge una zona macabra y maldita, en la que lo sagrado aparece como una curiosidad. Dado que el cordón místico se concibe como una humorada cruel de la naturaleza, aquí se puede considerar como un hecho zoológico lo que, si no, queda en secreto entre el santo y su Dios. Para los niños siameses exhibidos, la tortura de su situación está sobre todo en que se pide de ellos que se comuniquen y jueguen uno con otro, como si fueran separados normales:

Nuestros familiares nos tiranizaban para que fuéramos complacientes con tales deseos, y no podían entender lo que sobre todo había de insoportable en ello. Podríamos haber apelado a nuestra timidez; pero la verdad era que nunca *hablábamos* realmente uno con otro, incluso cuando estábamos solos, pues difícilmente podrían valer como diálogo [...] los escasos, entrecortados gruñidos, raras protestas, que intercambiábamos a veces. Entre nosotros, la comprensión sobre sensaciones simples y esenciales sucedía sin palabras: hojas sueltas que la corriente de nuestra sangre común llevaba consigo. Débiles ideas conseguían también escurrirse y pasar de uno a otro. Lo más significativo lo guardaba uno para sí, pero también en ello se producían extraños fenómenos... Hay médicos que han expuesto su suposición de que en nuestros sueños uníamos ocasionalmente nuestro espíritu. Una mañana azul grisácea él cogió una rama y dibujó un barco con tres mástiles en el polvo. La noche antes me había visto a mí mismo pintar el mismo barco en el polvo de mi sueño[18].

El refinamiento de la historia de Nabokov reside en la decisión técnico-narrativa de desarrollarse desde el punto de vista de uno de los gemelos, de modo que el lector experimenta la existencia como doble monstruo desde dentro, como una individualidad normal. Según la presentación de Nabokov, los primeros años de su vida los gemelos apenas se daban cuenta de lo inusual de su existencia. Floyd, el narrador, se sentía como un ciudadano medio de la tierra con un constante compañero al lado, y sólo más tarde llegó a sentir o a darse cuenta de su rareza:

Cada uno de por sí era completamente normal, pero juntos formaban

un monstruo. Efectivamente, es extraño darse cuenta de que el hecho de un simple ligamento de tejido cartilaginoso, un colgajo de carne, que no es más grande que el hígado de un cordero, es capaz de transformar alegría, orgullo, ternura, admiración y agradecimiento en horror y desesperación (pág. 281).

Así explica Floyd posteriormente el fallecimiento de la madre, que había muerto de preocupación por el nacimiento monstruoso. La escena originaria del darse cuenta sucede para Floyd en el encuentro con otro niño de la misma edad, siete u ocho años, que apareció un día frente a él y a su hermano, bajo una higuera, espiándolos:

...[Entonces] me di perfectamente cuenta, según recuerdo, de la diferencia esencial entre el recién llegado y yo. Él arrojaba una corta sombra azul sobre el suelo; yo también; pero además de ese acompañante bosquejado, plano y cambiante, que tanto él como yo teníamos que agradecer al sol y que desaparecía cuando se nublaba el tiempo, yo poseía otra sombra, un reflejo palpable de mi yo corporal, que llevaba conmigo continuamente a mi lado izquierdo, y que mi visitante seguramente había perdido o desenganchado de algún modo y dejado en casa. Lloyd y Floyd, crecidos juntos, eran completos y normales; él no era ni el uno ni el otro (pág. 281).

Nabokov plantea la cuestión del criterio de normalidad anímica desde el punto de vista del gemelo siamés, que ha tomado el haber crecido unido al segundo como la relación originaria. Armado con esa óptica ve a los demás como seres demediados: hay que ser un monstruo de la completud para reconocer que los individuos normales son aquellos que pueden desenganchar a su acompañante. Desde su perspectiva, Floyd ve al niño extraño allí, de pie, como un monstruo del aislamiento, y tardará un momento aún en entender que la monstruosidad es cosa suya y no de los separados, que han dejado a su complementador en casa o donde sea. Los gemelos siameses encarnan la «castración umbilical» no realizada, la fracasada separación corporal del otro. En su campo umbilical no han podido instalar, como los individuos normales, acompañantes invisibles

Teología circense: Chang y Eng,
o: El complementador cautivo.

e intenciones fantásticas de anhelo de ellos. En los gemelos el doble sigue siendo carnoso, demasiado carnoso. Precisamente por eso se exhiben los gemelos siameses en las ferias: se presentan ante las masas fascinadas como individuos que han hecho caer a su ángel en la trampa: su acompañante está condenado a aparecer, su genio ha de soportar la caída en el cuerpo. A la vista de esa excepción monstruosa, hasta el mirón más oscuro intuye la ley del hacerse hombre: lo que era un ligamento corporal ha de convertirse en una compenetración simbólica. Quien contempla a los gemelos respira aliviado y se alegra de que Dios, si lo hay, se mantenga en su caso en el trasfondo. En ningún templo podría reconocerse más expresivamente esta verdad que en el de las *variétés*: no hay espejos, cristales,

engaño óptico alguno, todo es pura naturaleza obscena. Aquí, el gemelo real se ha abierto paso hasta dentro del campo umbilical y afirma obstinadamente su presencia en contra de sustituciones liberadoras. Sin velos encubridores, el observador tiene ante su mirada la sagrada falta de libertad de los elegidos. A los siameses se les ha cerrado la salida a la banalidad psíquica, abierta para todos los individuos normales; están condenados a una compañía permanente, igual que el místico está crónicamente indefenso ante el Dios que le inunda o le reseca según le place. Monstruosa es una vida bajo la posesión de un genio que no guarda las distancias. El segundo adherido ¿no representa lo que jamás tendría que haberse hecho visible, no ahora, no aquí, no en una figura tan pertinaz, tan corpórea? Él es la placentofanía en tanto hermano que se tambalea al lado. De todos modos, la macabra comicidad de esa visión sirve de incógnito protector para lo indecible, «ya que parecemos una pareja de enanos ebrios que se sostienen mutuamente».

En la parte tercera y cuarta de su novela *El hombre sin atributos*, Robert Musil desarrolló el motivo de los hermanos siameses como metáfora del *eros* fusionante. El ligamento siamésico aparece aquí, en verdad, completamente desmaterializado e interiorizado; sirve de marca simbólica en una exploración épica de las condiciones de posibilidad de intimidad entre compañeros que se seducen mutuamente para una excesiva apertura de uno a otro. La circunstancia de que los polos del experimento musiliano de fusión, Ágata y Ulrich, sean hermanos carnales, es una necesidad sólo literaria, no psicológica. Musil no se descuida en separar lo más posible los puntos de partida de este proceso de fusión: precisamente porque no eran gemelos físicos, los dos hermanos, de diferente edad por lo demás, vivían en lugares diferentes y se habían perdido de vista, tanto interna como externamente, durante muchos años. Fue la muerte de su padre la que dio ocasión para un reencuentro, que al comienzo habría de convertirse en una *liaison* magnetopático-incestuosa artificial. El parentesco fraternal entre Ulrich y Ágata es necesario para la economía narrativa de Musil por dos motivos: uno, para justificar del modo más simple y plausible la atracción *a priori*, erótica y sim-

Leonardo da Vinci, *Leda*, detalle.
Sus cuatro hijos han salido de los dos huevos.

biótica a la vez, entre ambos; otro, para analizar la cuestión de los límites del *eros* en un caso excepcional e ilegítimo como es el del amor entre hermanos. Con ello sale a la luz la búsqueda de un imperio milenario para dos como contravención de la ley fundamental de todas las formaciones sociales. No en vano el ciclo de los capítulos referentes a los dos hermanos del *opus magnum* de Musil tenía que llevar el título «Los delincuentes». Ágata y Ulrich tienen que ser hermanos para que salte a los ojos la equivalencia entre incesto y comunión mística. Pues si no podía seguir manteniéndose en vigor la ordenación genealógica de la sociedad como sistema de distancias y diferencias en caso de que tuvieran comercio sexual madres con hijos, padres con hijas y hermanos con hermanas, tampoco podría afirmarse la realidad como institución simbólica total en caso de que llegara a prevalecer la tentación mística de liquidar la distancia institucionalizada entre sujeto y objeto, y entre cosa y signo. Indiscreción –o rechazo de la diferencia– es el delito ontológico de oponerse a todas las construcciones de realidad obligatorias para todos, es decir, a todas las cosmovisiones éticas. Añoren, o no, los individuos siempre se diluyen en un determinado nivel en la uniformidad: la cultura se fundamenta en el imperativo categórico de la discreción: ¡tienes que diferenciar! Y tienes que considerar las primeras diferencias como leyes absolutamente válidas, aunque te parezca que, como la reina en el cuento, la ley esté desnuda o, lo que aquí significa lo mismo, sea caprichosa e indiferente. Todas las imágenes de mundo instituidas son negativas a la indiferenciación. Hay que contar, a la vez, en innumerables individuos con una tendencia anárquica a la des-diferenciación. La indiferencia frente a todo es más de la mitad de la mística. No es sólo una especialidad del carácter social austríaco tomar en consideración el fin del mundo, por indiferencia o indolencia, como una solución actual, a cada hora, de todos los problemas reales. El anarquismo ontológico constituye una tentación conocida, al menos en vestigios, en todas las grandes culturas y en todos los *milieus* de eficacia y rendimiento. El arte ensayístico de Musil se presenta como un intento ordenado de probar la diferencia entre la existencia que vive presa y protegida en diferenciaciones válidas y aquella en la que las diferencias institucionalizadas son

abandonadas a su disolución. Esto ha de llevar a un conflicto permanente entre la situación normal y la otra. El gran tema de Musil es la rivalidad entre el modo realista de existir y el místico. En el universo de la novela, Ulrich, el hombre sin propiedades, figura, como es sabido, la encrucijada viviente entre el modo de ser discreto y el indiscreto. Su llamada falta de propiedades o atributos señala la posición, imposible en la vida práctica, en el límite entre la observación pura y la participación absoluta. Con su idea de amor fraterno se reflexiona sobre la coincidencia utópica de *epojé* y fusión.

–[Ulrich] [...] Apenas quieres estar del todo en y en el centro de algo, te sientes expulsado nuevamente al margen: ¡ésta es hoy la vivencia de todas las vivencias!

–[Ágata] Según tu experiencia, pues realmente no se puede, ni se podrá nunca, actuar por convicciones. No creo –se corrigió– con convicción en una ciencia cualquiera, tampoco en el adiestramiento moral que se nos ha dado, sino en que uno se siente ser plenamente en sí y siente que también es en todos los otros; creo que hay algo saturado que ahora está vacío, me refiero a algo de lo que se sale y a lo que se vuelve [...].

–Con ello piensas precisamente en aquello de lo que hemos hablado –respondió Ulrich suavemente–. Y tú eres el único ser humano con el que puedo hablar de ello [...]. Más bien he de decir que probablemente no se puede exigir razonablemente un «ser-en-el-interior», un estado de indestructible «interioridad» de la vida, si no se entiende sentimentalmente la palabra... –él se había inclinado, rozó su brazo y la miró largo rato a los ojos–. ¡Real es sólo que carecemos de ella dolorosamente! Pues a ella va unido el deseo de hermandad, que es un aditamento al amor usual, en una dirección imaginaria hacia un amor sin ninguna mezcla de extrañeza y no-amor.

–[...] Habría que ser una pareja de gemelos siameses –dijo Ágata aún[100].

Excurso 6
Duelo esférico
Sobre la pérdida del nobjeto y la dificultad de decir lo que falta

¡Poseía otra vez
eso tan delicioso!
¡Que no se olvide nunca
para tormento propio!
J. W. von Goethe, *En la luna*, última versión

Si a los psicólogos les fuera lícito todavía hablar sin rebozo míticamente –en formas codificadas, de todos modos, nunca han dejado de hacerlo–, podrían, con el fin de llevar a concepto el enredo teórico y terapéutico de la disposición depresiva o melancólica, refugiarse en la formulación de que la melancolía fuera la huella psíquica de un caso individual de ocaso de los dioses. Este modo de expresión ofrecería la ventaja de explicar el desajuste melancólico-depresivo por un auténtico duelo mortuorio en el entorno más próximo al sujeto, con lo que la supuesta diferencia estructural entre duelo y melancolía, con la que Sigmund Freud había causado cierto ruido en su muy interpretado artículo de 1916, perdería la mayor parte de su brillo teórico. Así pues, el melancólico sería, en principio, un doliente como cualquier otro, sólo que la pérdida que le habría afectado iría más allá de las separaciones usuales entre los seres humanos. Sería el genio o el dios íntimo el que se habría perdido en un ocaso de los dioses individual, y no sólo un amante o un familiar profano; el duelo por la pérdida de un ser humano querido sólo adoptaría también rasgos de melancolía cuando éste hubiera sido a la vez el genio del individuo abandonado. Con ocasión de la pérdida del genio, como con ocasión de la de un compañero íntimo, ocurren defunciones psicológicamente reales y, en cuanto tal, objetivas, y lejos de poner en juego la realidad de un caso frente a

la irrealidad del otro, la tarea de una psicología que sepa algo de leyes esféricas es fundamentar psicodinámicamente la equivalencia subjetiva entre la pérdida de un compañero de vida y la pérdida de un genio. La psicología sólo puede acreditarse como ciencia de la repartición de la subjetividad mediante su competencia para describir estados de cosas internos bajo sus propias legalidades. Si ella –aun contando con todas las reservas metodológicas y cosmovisionales imprescindibles– caracterizara a la melancolía como una forma crónica de duelo por un genio perdido, determinaría la esencia del desarreglo depresivo-melancólico como una crisis cuasi individual-atea: en una cultura religiosa el melancólico sería un individuo que a la doctrina oficial «Dios existe» habría añadido la observación adicional, subversiva y rebelde, «pero no está en condiciones de reanimar*me*»; por ello pudieron llegar a ser sugestivas en la tradición metafísica de la Europa antigua imágenes problemáticas de la retirada del genio a zonas alejadas del mundo y de Dios; no es casual que Dante y Milton, con sus retratos del Satán melancólico, desarrollaran, por decirlo así, dictámenes oficiales sobre la enfermedad mental originaria: ser de otra opinión que Dios. En una cultura atea, por el contrario, el individuo melancólico sería un sujeto que habría complementado la tesis oficialmente admitida «Dios ha muerto» con el añadido del enunciado privado «y ha muerto también mi propio aliado», siendo, en principio, indiferente si esos pensamientos privados actúan en el sujeto consciente o inconscientemente. La depauperación depresiva es la imagen exacta del no-tener-ya-más-que-decir tras la retirada del complementador más importante: por eso en el mundo antiguo la melancolía real era sobre todo la enfermedad de los exiliados y desarraigados, que tras guerras y pestes habían perdido sus familias o sus contextos rituales. Pero es indiferente que un individuo haya de echar de menos el culto de sus dioses o a su compañero íntimo: en cualquier caso, el sujeto depresivo-melancólico encarna la convicción del ya-no-ser de su genio. Caer en la melancolía no significa otra cosa que abandonarse sin reservas a la creencia consciente o inconsciente de que he sido abandonado por mi íntimo promotor, confidente y motivador. La melancolía representa la patología del exilio en toda su pureza: el

empobrecimiento del mundo interior por la privación del campo de proximidad dispensador de vida. En este sentido, el ser humano melancólico sería un herético de la creencia en su buena estrella: un ateo con relación al propio genio o al doble invisible que le hubiera tenido que convencer de la ventaja insuperable de ser él mismo y ningún otro. Melancolía es la forma compacta de la creencia de estar abandonado por el dios íntimo complementador, o por la diosa, por cuya presencia originaria el ser-ahí propio había comenzado el movimiento de su nacimiento. El sujeto abandonado contesta con la más profunda desazón a la experiencia de un fraude metafísico: haber sido conducido a la vida por el íntimo y gran otro, para ser abandonado después por él a mitad de camino. En vistas al duelo melancólico por el animador perdido, la terapia –desde planteamientos mitológicos siempre– tendría que consistir en establecer y vigorizar en el sujeto aislado nuevas bases para una creencia renovada en la posibilidad de complementación psíquica. Esto puede suceder, esencialmente, por tres caminos: sea porque el terapeuta durante un tiempo se ofrezca él mismo al paciente como genio complementador, tal como sucede necesariamente en las exigentes relaciones de transferencia de los llamados grandes análisis; sea porque llame la atención del doliente sobre un dios no muerto de rango superior, como es usual en comunicaciones sectarias y asesoramientos teológico-pastorales[80]. La tercera variante consistiría en que el sujeto se dejara introducir en el uso de técnicas de autocomplementación no-religiosas y no-íntimas. En este tercer camino puso Andy Warhol el acento:

> Al adquirirla [la cinta magnetofónica] [en 1964], se acabó cualquier vida emocional que yo pudiera haber tenido, pero me alegré de que así fuera. Nada volvió a ser un problema, porque un problema simplemente quería decir una buena cinta de grabar, y cuando un problema se transforma en una buena cinta, deja de ser un problema. Un problema interesante era una cinta interesante. Todos lo sabían[81].

En realidad, no todos. Mientras la reformulación de los problemas psíquicos en problemas mediáticos no sea aceptada general-

mente como regla terapéutica se imponen los dos caminos más antiguos, casi teológico-individuales, en el tratamiento del trastorno melancólico, con la consecuencia, más sociable, de que en este caso hay que poner en juego oyentes humanos en lugar de aparatos técnicos de registro. Pero en una civilización completamente psicologizada, también el asesoramiento sacerdotal se va haciendo más obsoleto cada día, o bien él mismo se transforma en un servicio psicoterapéutico encubierto religiosamente, de modo que en definitiva es ésta la única forma de asesoramiento personal que queda en caso de melancolía. Pero el problema metódico en el planteamiento genuinamente psicológico es que sus doctrinas fundamentales, sobre todo las freudianas, operan bajo una estricta prohibición de hablar mitológicamente, y por ello no entra en su consideración definir el tratamiento de la melancolía como recuperación de la creencia en el genio o en otra alta representación de Dios, o sea, dando sentido espiritual al desamparo empírico. Así pues, este tratamiento tiene que glosar la pérdida, bajo la que sufren los pacientes melancólicos, en un lenguaje no-mitológico y está condenado, por ello, a concebir una idea de curación sin acudir al concepto de creencia recuperada en el genio: con el resultado de que, en principio, y en el balance total hasta el final, ya no puede decir siquiera qué es lo que ha de servir como el bien perdido del melancólico. Esta inevitable problematización enigmática de una relación fundamental psíquica, antes muy fácil de enunciar aunque nada fácil de analizar, la ha expuesto con perspicacia impresionante Freud en su conocido artículo sobre duelo y melancolía:

> En una serie de casos está claro que también [la melancolía] puede ser una reacción a la pérdida de un objeto querido; en otras ocasiones se puede reconocer que la pérdida es más bien de naturaleza ideal [...]. En otros casos todavía, cree uno tener que aferrarse a la suposición de una pérdida así aunque no pueda reconocer claramente qué es lo perdido, y aunque sea lícito suponer, tanto más fácilmente, que tampoco el enfermo puede captar conscientemente lo que ha perdido. Este caso podría darse también cuando es conocida la pérdida causante de la melancolía, en el sentido de que, sí, el enfermo sabe a *quién* ha perdido, pero no *qué* ha perdido con él.

Así es como se nos ha acostumbrado a remitir de algún modo la melancolía a una pérdida de objeto substraída a la conciencia...[702]

La excomunión de las expresiones mitológicas y poéticas fuerza al discurso psicoanalítico sobre la psique melancólica a la interesante maniobra semántica de tener que describir la ruptura de la relación con el otro constitutivo en expresiones de una pérdida de objeto por parte del paciente. Esta operación es informativa porque, sin llegar a perder el sentido, está condenada al fracaso; su éxito relativo se medirá por su capacidad de retrasar siempre el instante del fracaso, de modo que antes de su demolición sacará a la luz, del campo de las co-subjetividades cruzadas, una plétora de relaciones nunca vistas ni dichas. El comienzo de ello lo realizó Freud mismo en su citado artículo, en el que presentó hipótesis de trascendencia sobre la complicada naturaleza de la propensión melancólica ligada al objeto perdido. Es decisivo aquí el giro del analista a la concepción de que si es verdad que el melancólico, como cualquier doliente, «retira» primero su «libido» –que es representada como un capital privado de energías vitales sexualmente determinadas– del objeto perdido, no será ciertamente para investirla en un nuevo objeto de amor, sino para ligarla de modo más radical aún –de todos modos, desde las premisas de Freud no se entiende bien cómo ha de suceder esto– al antiguo objeto perdido. Las consecuencias son necesariamente la bancarrota emocional y el más extremo empobrecimiento anímico. La fórmula para esto es ahora: «*Identificación* del yo con el objeto abandonado»[703]. El aferramiento absurdo a la ruinosa investición de libido se intenta aclarar así:

La sombra del objeto cayó así sobre el yo, de modo que ahora podía ser juzgado por una instancia especial como un objeto, como el objeto abandonado. De este modo la pérdida del objeto se había transformado en una pérdida del yo...[704]

Si no se pierde de vista que aquí se habla de la misma silenciosa tragedia que hemos descrito nosotros con el giro mitológico-poético de la pérdida del genio, lo primero que llama la atención en esas

formulaciones es su tendencia objetivante. De todos modos, se puede ser de la opinión de que el riesgo de cosificación que conllevan esos discursos es compensado con creces por la ganancia en diferenciación a la hora de interpretar la autorrelación en el caso del sujeto melancólico. Éste aparece ahora bajo una luz en la que la relación de pareja con el segundo íntimo se muestra internamente duplicada: lo que el otro real significa para el sujeto se vuelve a repetir en el sujeto para él mismo. Por eso el sujeto es a la vez él mismo y la huella de todas sus experiencias de trato con los otros. Si el otro real se pierde, su «sombra» cae, como Freud formula misteriosamente, sobre el yo. Cómo sucede este ensombrecimiento del yo en cada caso es algo que en los discursos técnicos del psicoanálisis se describe mediante interpretaciones más o menos fabulosas, muy complicadas a menudo, que sólo mantienen como núcleo firme la tesis de que, para su propia desgracia, el sujeto añora seguir viviendo en una proximidad desmesurada, ilusoria, ambigua, a ser posible también teñida de odio y culpabilizada, en cada caso inmadura, con el objeto imprescindible. Bajo estas premisas parece que el otro esencial no puede perderse sin que al sujeto se le expolie de rasgos esenciales de su propia vida: a no ser que ya se hubiera ejercitado de antemano en perder al otro sin que su desaparición conlleve la pérdida del yo. El fastidio de la melancolía para la formación teórica psicoanalítica, y su dogmática individualista y cósico-ontológica de base, consiste ahora en que en la pérdida melancólica desaparece innegablemente algo que no podría haber, según el modelo teórico: un objeto que nunca habría sido realmente tal, porque está tan cerca del sujeto, tan íntimamente próximo a él, que psicológicamente resulta imposible que éste quede solo e íntegro tras la retirada del primero. Así pues, el melancólico no pierde el objeto como habría de perderlo según las reglas del arte, a saber, de modo que quedara él mismo *in fine* como ganador de la separación: libre existencialmente para nuevas investiciones de libido e inspirado simbólicamente para lamentarse creativamente; más bien, con el «objeto» perdería a la vez la mayor parte de su competencia comunicativa y erótico-musical. Pero con ello queda claro por qué el concepto de la pérdida de objeto está aquí fuera de lugar. En un concepto de ob-

jeto bien construido tiene que haberse pensado también en su delimitación con respecto a un sujeto, de modo que una pérdida real de objeto, en sentido literal estricto, bajo ninguna circunstancia puede poner en cuestión la integridad y consistencia del sujeto. En un dueto objetivo el primer violín puede sustituir al segundo si éste se extraviara por cualquier circunstancia. En los duetos preobjetivos o constitutivos de la vida, sin embargo, la colaboración de uno es siempre la colaboración del otro, y si al sujeto en devenir se le quita el oponente o *partenaire*, la música muere en ese lugar, porque ni las piezas se han diferenciado hasta la objetividad, ni los instrumentos han cristalizado en una grabación propia. El individuo sacado de los ensayos no puede tocar su parte sin contexto en otro sitio. Una teoría psicológica inteligente de esta relación, pues, recomienda entender al melancólico como un solista contra su voluntad, que tras la separación del *partenaire* del dueto se ha quedado sin pieza, sin instrumento y sin ejercicio animador, vivificante. Hablar de pérdida de objeto delata que, en sus primeros intentos de habla en el vago campo de las dualidades arcaicas, los psicólogos no fueron capaces de entender lo que decían, ya que sólo puede haber objetos en sentido psicológico cuando las piezas y los instrumentos se pueden separar de los músicos sin que éstos pierdan su potencial performativo. Si tiene sentido tomar en consideración algo así como la existencia de objetos psicológicos, será sólo en tanto éstos sean definidos como polos de relaciones que pueden ser sustituidos y transpuestos por el yo sin autoempobrecimiento agudo. Objeto es sólo lo que puede ser ocupado y dejado. Lo que significa objetividad psicológica surge por una cristalización de la competencia dialógica en un repertorio que puede seguirse tocando también con otros *partenaires*. La gran característica del objeto psicológico es su dejabilidad o, lo que aquí significa lo mismo, su sustituibilidad y la ejecutabilidad con otros compañeros de la pieza ensayada. Al contrario, un objeto que no, o todavía no, ha cristalizado como dejable, abandonable, sustituible, traducible, trasponible, no puede representar un objeto en sentido psicológico.

A ese íntimo algo insustituible, sólo en cuya presencia y bajo cuya resonancia el sujeto está completo, lo llamamos aquí, haciéndo-

nos eco de la expresión creada por Thomas Macho, el nobjeto[204]. Nobjetos son cosas, medios o personas que desempeñan para los sujetos la función del genio viviente o del complementador íntimo. Esas magnitudes, que en la tradición prepsicológica fueron representadas a menudo como almas externas, tampoco en una cultura psicologizada pueden ser concebidas en ningún caso bajo forma cósica, porque con ello se postularía o presupondría una separabilidad suya del sujeto, mejor del presujeto, que, mientras el sujeto se encuentra en su fase de formación, no puede ser conseguida precisamente desde el punto de vista psicológico. El sujeto sólo aprenderá sus piezas transferibles cuando, en duetos formativos y tríos constitutivos (aquí no es necesario hablar de cuartetos y quintetos), se haya desarrollado con éxito hasta convertirse en un conocedor de la parte propia. Pero cuando al individuo, por la enorme violencia y abuso omnipresentes en la miseria diaria, se le arrancan demasiado pronto del corazón los nobjetos-complementadores, entonces el desajuste depresivo-melancólico es la respuesta adecuada del individuo, amputado del nobjeto, a la atrofia de su campo psíquico. La consistencia fundamental de la co-subjetividad que tendría que reconstruir la teoría psicológica no está, pues, ni en las relaciones objetivas entre sujeto y objeto, ni en las transacciones afectivas entre sujeto y objeto, sino sólo en aquellas unidades sujeto-nobjeto que, como células resonantes del metabolismo psíquico, preceden a todas las demás actividades materiales y comunicativas. Por lo demás, como hemos insinuado, habría que neutralizar la expresión sujeto o yo, a su vez, sustituyéndola por un giro negativo correspondiente, ya que también en ella va inscrito el falso postulado de la separabilidad de sus complementadores y aliados: habría, pues, que hablar de un presujeto o de un (n)ego, una tendencia terminológica que puede observarse de hecho en los discursos psicoanalíticos de última generación.

Parte de lo mucho que da que pensar la concepción-nobjeto ya lo captó Jacques Lacan en su conocido curso de 1959-1960 *La ética del psicoanálisis*, en el que con la expresión *la cosa (la chose)* intentó dar nombre a un objeto psicológico preobjetivo: del que habría que

Marcel Duchamp y Eve Babitz posan para el fotógrafo Julian Wasser en el Art Museum de Pasadena, 1963 (detalle).

señalar, ante todo, que si, por un lado, funciona siempre como ya perdido, su retirada, sin embargo, por otro, sirve siempre para el bien del sujeto. Las geniales explicaciones de Lacan sobre *la chose* –en cuyo concepto resuena toda una serie de tonos concomitantes, que va desde el concepto de Dios del Maestro Eckhart hasta la cosa en sí de Kant– están penetradas de ambigüedades indisolubles, de modo que resulta imposible discriminar con claridad desde ellas qué es lo que acerca a un análisis de las comuniones nobjetivas y qué es lo que tiende a la edificante, psicoanalítica y psicohigiénicamente renovada doctrina paulina de la prohibición anhelante-posibilitante. Pero sigue siendo inaceptable el abuso con el que el refuerzo de Lacan de la prohibición del incesto, en cuya exposición salta a los ojos su catolicismo, se transforma en una antropología trágica idiosincrásica: por ella se proclama la «pérdida de la madre» –sea lo que sea lo que signifique eso–, ya en el plano arcaico, como destino general humano. Todos los seres humanos aparecen como seres

que tendrían de por sí buenos motivos para volverse melancólicos: pues no es que hagamos como si estuviéramos amputados de madre, sino que lo estamos todos. Ante la inaccesibilidad de *la chose* son todos los hombres iguales. ¿Crees que tú has sido expoliado especialmente? En absoluto, mira en torno a ti, todos nosotros no somos más que huérfanos de *la chose*. Pero como espíritus fuertes haríamos bien en aceptar la situación de que la soledad comienza en la cuna, y en acostumbrarnos a ella. Con este allanamiento de los males psicóticos y neuróticos en una universal comunidad de pacientes humana, el psicoanálisis *à la parisienne* se despide de su orientación a las calamidades psíquicas y a la demanda de auxilio, y se transforma en una *schola* filosófica de tipo neoantiguo. La ética estoico-surrealista de Lacan apunta a la refutación de la esperanza terapéutica: no se te ayuda sino en el instante en el que comprendes que nadie puede ayudarte. Si se deducen las consecuencias de este mensaje, también el tercer camino, el psicoterapéutico, se revela como un callejón sin salida para el tratamiento de los desarreglos melancólicos. Mi genio está muerto, y lo que tuve por auxiliar mío se revela como un falso decorado hablante. ¿Habría de ser éste un motivo para desesperarse? A la salida de la praxis de Lacan espera Warhol con su *tape-recorder*. «Cuando un problema se transforma en una buena cinta, deja de ser un problema [...]. Todos lo sabían.» Es algo que se divulga. Donde había desconsuelo, ha de entrar *performance* de medios.

Excurso 7
Sobre la diferencia entre un idiota y un ángel

Es mérito común de Dostoievski y Nietzsche haber introducido en el discurso moderno sobre la religión el concepto del idiota. Lo que se consigue con esa expresión se comprende en cuanto se la enfrenta con la de ángel, pues es como contrapunto y medio de contraste como adquiere su valor. Lo que sea una figura de ángel y cómo intervenga en la vida profana es algo que ha desarrollado la tradición religiosa de la vieja Europa en manifestaciones de mil tipos de su curiosidad y de su afán figurativo; pero que hay también una figura de idiota que afecta a la vida humana es algo que sólo comprendieron el más grande psicólogo de la novela del siglo XIX y el autor de *El Anticristo*. Para ambos la palabra idiota conlleva una carga cristológica, puesto que ambos se aventuran a conmocionar con el predicado idiota –aunque los indicios sean antitéticos– el misterio tipológico de la dignidad de salvador. En ello hay material explosivo filosófico-religioso, pues todos los intentos tradicionales de deducir la aparición de figuras de salvador se habían orientado invariablemente al modelo ángel o mensajero, o sea a la idea de que un enviado con una misiva trascendente es una instancia dirigida a los mortales que, como héroe redentor, les libera de la necesidad física y del extravío moral. En principio, pues, el salvador es sólo una forma potenciada del mensajero; y con relación a esto fue la cristología helenizada la primera que introdujo el salto categorial según el cual el mensajero no sólo *trae* la nueva, sino que *es* la nueva. En su momento de esplendor, obviamente, el esquema mensajero o ángel era suficientemente poderoso para soportar la doctrina del salvador. De todos modos, para imponer al salvador como mensajero de todos los mensajeros, los teólogos cristianos tuvieron que convertirlo en hijo de la sustancia y proclamarlo como único signo perfectamente adecuado del ser[106]. Habla en favor de la efectividad del modelo angélico el que fuera ca-

paz de hacer frente a ese reto. La cristología clásica muestra la metafísica de enviados y embajadas en el punto álgido de su poderío. Pertenece a una situación del mundo y de la teoría, a la que caracteriza el dogma del remitente fuerte. Si, quizá la estructura discursiva que estábamos acostumbrados a llamar metafísica sea sólo un reflejo del sometimiento del pensar a la idea de un ser que, como remitente absoluto, monopoliza todos los tronos, poderes y fuerzas junto con sus flujos de signos e intermediarios. El Dios de la Biblia y el de los filósofos podrían converger en este ser-remitente absoluto.

Si nos ponemos de acuerdo en adelante en la fórmula de que la época moderna es un proceso de información que provoca la crisis de la metafísica del remitente, contaremos también con el medio para comprender cómo una teología sensible al tiempo y posterior a Gutenberg no puede compaginarse con una doctrina angelética[297] del salvador como enviado. Con el incremento de las potencias-remitentes y la inflación de enviados en el libre mercado de las noticias, un hiperenviado del tipo de un Dios salvador, representado por delegados apostólicos, no puede afirmar su posición feudal de preeminencia. Quien quisiera influir liberadoramente sobre los seres humanos en un sentido específico, en el futuro ya no podría ser tanto un enviado con un *message* trascendente como, más bien, un ser humano, cuya diferencia con los demás fuera inmediatamente perceptible en presencia real, y que reemplazara, así, plenamente al portador de una misiva del más allá. La genialidad filosófico-religiosa de Dostoievski muestra que él fue el primero en reconocer y en examinar con toda minuciosidad la oportunidad de transferir la cristología de la angelética a la idiótica[298]. Precisamente porque el mundo moderno está saturado del ruido de los mensajeros de los partidos de poder y del estruendo artístico del genio, que llaman la atención sobre sus obras y sistemas delirantes, la diferencia religiosa ya no puede señalarse convincentemente desde la figura del embajador. El Dios presente no puede alcanzar a los mortales como enviado, sino sólo como idiota. El idiota es un ángel sin mensaje: un íntimo complementador, sin distancia, de todos los seres que casualmente encuentra. También su aparición es escénica, pero no porque personifique en el más acá un fulgor trascendente, sino porque, en medio

de una sociedad de representantes de papeles y de estrategas del ego, él encarna una ingenuidad inesperada y una benevolencia que desarma. Aunque príncipe por su estirpe, es un ser humano sin símbolo de estatus: pertenece, así, sin reservas, al mundo moderno, pues si la jerarquía pertenece al ángel, el rasgo igualitario pertenece al idiota. (Las jerarquías angélicas se entienden por sí mismas, mientras que las jerarquías de idiotas desconciertan.) Se mueve entre los seres humanos de la alta y baja sociedad como un niño grande que nunca ha aprendido a calcular en su propio beneficio.

Partiendo de este diagnóstico estético-religioso moderno –no se olvide que Dostoievski había encarado la figura del idiota como un intento de representar al «ser humano plenamente *bello*» y su fracaso inevitable ante el odio al ser humano–, Nietzsche, en su polémico escrito de 1888, *El Anticristo*, sacó las consecuencias psicológico-religiosas. Para él, incluso el mismo Jesús histórico ha de colocarse tipológicamente bajo un denominador dostoievskiano: Jesús es, en terminología de Nietzsche, la encarnación de un *décadent ante litteram*.

Habría que lamentar que en la cercanía de ese interesantísimo *décadent* no haya vivido un Dostoievski, quiero decir, alguien que supiera sentir precisamente el atractivo conmovedor de semejante mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo... (*El Anticristo*, § 31)*

Así pues, son inapropiadas todas las caracterizaciones que quieren proyectar en el Jesús histórico el lenguaje del heroísmo y de la cultura del genio: igual que el lenguaje del fanatismo y de la arrogancia apologético-apostólica. En todo ello no hacen más que expresarse dos cosas: furor de representante y ambiciones de sucesor. Por lo que respecta al tipo concreto del Salvador evangélico, habría que acercarse a él, de una vez, con la única categoría médica apropiada: «Dicho con el rigor del fisiólogo, aquí estaría en su lugar, más bien, una palabra completamente distinta: la palabra idiota»**.

* Citado por la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1975, pág. 60. *(N. del T.)*

** *Idem*, pág. 58. *(N. del T.)*

Para gran desgracia de la ciencia de la religión y de la psicología general, en su turbulenta polémica con el cristianismo Nietzsche no dedica tiempo alguno a desentrañar el misterio de lo sublime, lo infantil, lo enfermo: cómo es posible que esos aspectos coincidan en un único calificativo: el de idiota. Si se intentara integrar pacientemente las intuiciones de Dostoievski y Nietzsche sobre la igualdad entre idiotología y doctrina del salvador, se produciría una revisión profunda de las concepciones tradicionales del proceso religioso.

En los sistemas angeléticos acostumbrados el salvador se presenta ante los seres humanos como informador metafísico, y los mueve, desde la posición de fuerza que respalda un remitente, a través de su nueva penetrante. En los sistemas idióticos, por el contrario, el salvador es un don nadie a quien no respalda ningún alto mandante. Los presentes consideran sus manifestaciones como naderías infantiles, y su presencia, como un mero incidente no comprometedor. Dostoievski no deja duda alguna con respecto precisamente a este rasgo; de una de las figuras de la novela, Ganja, se dice: «No se azoraba lo más mínimo ante el príncipe, como si estuviera solo en su habitación, pues le consideraba lisa y llanamente como nada»[39]. La presencia del príncipe Mishkin, no obstante, es una condición desencadenante de todos los acontecimientos que suceden en su cercanía; él cataliza de manera decisiva los caracteres y destinos de quienes se cruzan con él. Precisamente como no-enviado, soluciona con un método incomprendido el problema del acceso al interior de sus compañeros de juego. Ni sirenas ni ángeles, él es quien abre los oídos y centros de conmoción psíquica de sus compañeros de diálogo. Tampoco es su infantilismo, en el sentido normal de la palabra, el que le abre su particular acceso a los seres humanos, a no ser que se diera a la expresión infantil un sentido heterodoxo: infantil podría significar la disposición a no desplegar su propio *Selbst* en el trato con los demás, sino a mantenerse a disposición del otro como complementador. Cuando una posibilidad así entendida de infantilismo cuaja en actitud se produce lo que Dostoievski articuló con la palabra idiotez: una expresión que, evidentemente, sólo debería sonar denunciatoria en su

uso más superficial. Con el título idiota, Dostoievski, como filósofo de la religión y crítico de la subjetividad, señala una posición del yo que a él le parece noble y –al menos con relación a otros– de efecto terapéutico, a pesar de que no pueda ser remitida de ningún modo a una potencia angelética. El sujeto idiótico es, evidentemente, aquel que puede comportarse como si él no fuera tanto él mismo como el doble de sí mismo, y potencialmente el complementador íntimo de cualquier otro con el que se tropiece. En algunos cantones suizos se usa la expresión nada fina: «Parece que en tu caso lo que han criado no es el niño sino la placenta», y hay muchos elementos que revelan en ella un descubrimiento psicológico. El idiota se placentaliza a sí mismo, en tanto ofrece a cualquiera que se cruza en su camino, como si se tratara de un cojín intrauterino, una experiencia de proximidad inexplicable: una especie de inmemorial compenetración que crea entre las personas que se ven por primera vez una franqueza como sólo parece que pueda darse en el Juicio Final o en el intercambio mudo entre feto y placenta. En presencia del idiota la bonachonería inofensiva se convierte en intensidad transfiguradora; parece que su misión no es transmitir una misiva, sino crear una proximidad en la que sujetos perfilados pierdan sus contornos y se puedan constituir de nuevo. Este rasgo es el que debió de interesar a Nietzsche en la supuesta idiotez de Jesús, dado que encarna de una manera infantil el ideal de una vida noble, libre de resentimientos: ciertamente no desde el lado del yo activo, sino desde el del acompañante, promotor, complementador. Habría, en consecuencia, una idiotez noble, que se manifestaría en una servicialidad y disponibilidad prehumana-sobrehumana. El salvador idiota sería aquel que no condujera su vida como personaje principal de su propia historia, aquel que habría cambiado el lugar con su placenta con el fin de disponer un ser-en-el-mundo para ella, en tanto ella misma. ¿Se trata de un exceso enfermizo de lealtad? ¿De un caso de fidelidad nibelunga prenatal? ¿De una ilusión de yema de huevo y de cojín, en la que el sujeto se confunde con el espíritu de cercanía y promotor arcaico? ¿Es, quizá, la sabiduría del idiota descender hasta sus íntimos despojos, hasta la hermana placentaria, en su extravío? ¿Pre-

fiere el idiota seguir viviendo la vida de ella a delatar sus orígenes comunes en la suspensión primordial complementadora? «Si no os hacéis como niños...» ¿Habría que decir mejor: Si no os hacéis como esa cosa idiotamente amable...?

Capítulo 7
El estadio-sirenas
De la primera alianza sonosférica

De hecho, sólo lámina a lámina me he ido haciendo duro;
si se supiera qué blando sigo siendo en el fondo.
Soy gong, y guata y canto de nieve,
Digo eso, y sé lo que digo.

Henri Michaux, *Mes propriétés*, 1929

¿A dónde te invoco estando yo en ti? ¿De dónde has de venir a mí? [...].
Que yo corra tras esta tu voz y te dé alcance.

San Agustín, *Confesiones*, libro primero, II, 2 y V, 5

En el comienzo, los animales acompañados, los seres humanos, son rodeados por algo que nunca puede aparecer como cosa. Son, en principio, los complementados invisiblemente, los correspondientes, los respectivos, los rodeados y, en caso de desorden, los abandonados por todos los buenos espíritus. Por eso, preguntar filosóficamente por el ser humano significa en primer lugar: investigar ordenaciones-pares, evidentes pero no tan fácilmente visibles, las que se viven con los buenos compañeros y las que fundan las alianzas con otros problemáticos e inaccesibles. Del individuo no acompañado sólo sigue hablando la *ideología perennis*, que se deja arrastrar por la corriente principal de la abstracción individualista. Que la psicología siga cultivando su investigación de los gemelos, y la sociología persiguiendo su quimera, el *Homo sociologicus*: para la ciencia del ser humano, reformulada filosóficamente, son constitutivas la investigación de los pares y la teoría del espacio dual. Así que, incluso lo que filósofos modernos han llamado existencia humana no ha de entenderse ya como el estar-fuera del individuo solitario en lo abierto indeterminado, tampoco como la contención

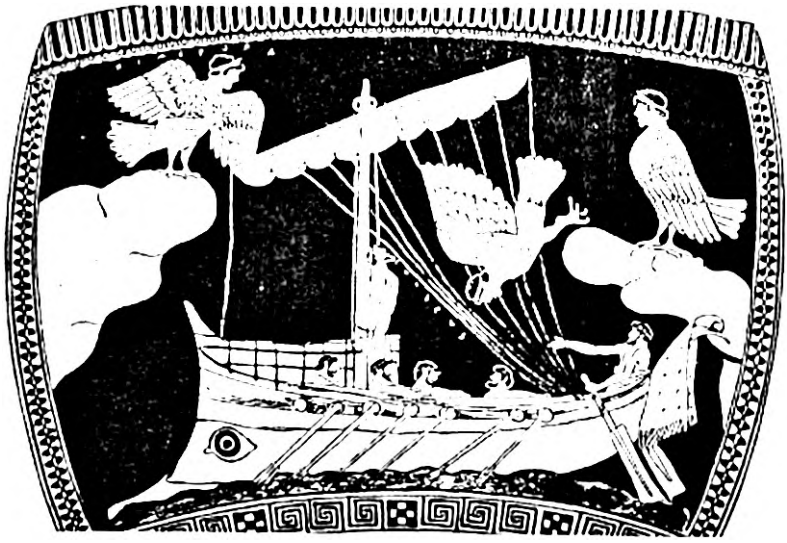
del mortal en la nada; existir es estar-suspenso en pareja, con un segundo por cuya proximidad mantiene su tensión la microsfera. A mi existencia pertenece que se cierna sobre mí un algo preobjetivo, cuya misión es dejarme ser y promocionarme. Por eso no soy, como los sistémicos y bio-ideólogos actuales me ponen en la boca, un ser vivo en su medio ambiente; soy un ser en suspensión con el que los genios constituyen espacio. «Si se supiera qué blando sigo siendo en el fondo.»

¿Cómo entender la naturaleza de esa blandura? ¿Cómo la misma voz puede decir de sí que es guata y canto de nieve, y, a la vez, gong que retumba insoportablemente? Parece que en nuestro recorrido por las zonas nobjetales no ha sido rozado aún el anillo más íntimo. Pues, aunque pueda hacerse plausible que los seres humanos, tanto en formaciones arcaicas de hordas como en tiempos clásicos imperiales y en culturas proyectivas modernas, son seres esféricos que sólo en el juego común con sus complementadores, acompañantes y acosadores son capaces de dominar los riesgos vitales en la amplitud del mundo, no se ha manifestado, sin embargo, el misterio de su accesibilidad al aliento y solicitud de sus seres próximos. Se puede admitir: el genio no busca, ha encontrado; el ángel no llama a la puerta, está en la habitación; el *daimonion* no se anuncia, ya tiene el oído del sujeto. Pero, en esas relaciones íntimas de repartición de espacio, ¿cómo puede haberse cerciorado desde un principio el uno de la apertura del otro? ¿De qué fondo se nutren las intimidades preestablecidas, que garantizan la transferencia sin obstáculos de sensaciones entre los aliados inseparables? ¿Cómo es posible que para miles de millones de embajadas yo sea como una roca contra la que se estrellan sin resonancia, mientras ciertas voces y advertencias me abren y me hacen temblar como si yo fuera el instrumento elegido para su sonoridad, un medio y boquilla sólo para que resuene su impulso? ¿No hay aquí un enigma de acceso a considerar todavía? ¿No tiene mi accesibilidad para ciertas embajadas apremiantes un «fondo» oscuro en un hacerse-eco del que aún no se ha hablado lo suficiente? ¿Cómo es posible cuasi *a priori* ese estar-abierto, gracias al cual Sócrates, en sus monólogos, escucha intervenir disuasoriamente a su *daimon*? ¿Qué sucede con aquella receptividad complaciente,

llamada inmaculada, que permite al ángel de la Anunciación –que aparece la mayoría de las veces por la izquierda– decir lo imposible al oído de María sin que su complacencia se transforme en negativa? ¿En qué onda se transmite la palabra que te introduce sin reservas en la resonancia, y a cuya escucha se abre e inflama el oído, como si estuviera comprometido definitivamente en acompañar el canto de un himno en el que resuenan sus esperanzas más tempranas y últimas?

Quien pregunta por los estratos más elementales e íntimos de la accesibilidad no ha de querer saber en último lugar cómo sucede el re-desarme de un aparato auditivo que se ha vuelto duro, precavido y estrecho. De hecho, en una concepción psicoacústica, el paso al oír íntimo va unido siempre a un cambio de actitud de una audición unidimensional de alarma, y a distancia, a una audición en suspenso, polimorfamente impresionada. Este cambio da la vuelta a la tendencia general de desarrollo que va de la escucha mágico-protomusical al oír que alarma y preocupa, que conmociona, o, como suele decirse ilustradamente: de la participación acrítica a la atención crítica. Quizá la historia misma sea una lucha titánica por el oído humano; en él pelean las voces próximas con las que vienen de lejos por el acceso privilegiado a conmover, a hacerse oír, las voces de los antepasados con las de los vivos, las voces de los gobernantes con las de los contrapoderosos. Bajo los gestos del derecho a poder-conmocionar aparece desde antiguo el poder como verdad; pero en la negativa a la atención se pone de relieve una sagacidad estratégica, conseguida con esfuerzo, que sabe que por el oído crédulo también pasan las mentiras. Quien se vuelve sagaz consigue distanciarse de cretenses, sacerdotes, políticos, representantes.

Oponiéndose a ello, el sujeto se instaura como punto de fuerza de una no-conmoción. Según los estándares psicohistóricos de los dos últimos milenios y medio, sólo puede convertirse en adulto quien se haya sometido a un amplio entrenamiento de des-fascinación. En él, el sujeto ha de ser llevado hasta el umbral a partir del cual se hace posible para él un trato, que no le conmueva, con exhibiciones retóricas y musaicas que solicitan comprensión. Que también el oído se educa para la discriminación de los espíritus y de



Vaso con figuras rojas, Volci, siglo v a. C.
Las sirenas vuelan alrededor de Ulises
como mujeres pájaro.

los agrados: en ello se muestra la tensión que las grandes culturas han de mantener en quienes las sostienen para combinar una elevada apertura mundana con una no-seducibilidad acrecentada. La subjetivación crítica se basa en la des-fascinación en tanto contención en conmoverse. Desde que la cultura de la escritura hizo valer su ley, ser sujeto significa ante todo: poder resistirse en principio y la mayoría de las veces a las imágenes, textos, discursos y músicas con que uno se encuentra, exceptuando aquellos cuyo derecho a forzar mi adhesión y conformidad lo tienen concedido de antemano por algún motivo: los llamamos iconos, libros sagrados, escritos de los Padres, himnos y clásicos. En éstos reconocemos los potenciales de convicción, sostenedores de cultura, que han superado suficientes veces el examen de la crítica como para poder desarmarnos en cierta medida también a nosotros, los sujetos actuales de la negativa. Convicción es sólo un nombre para conmoción poscrítica: significa la vuelta del juicio favorable a las alturas del conocimiento

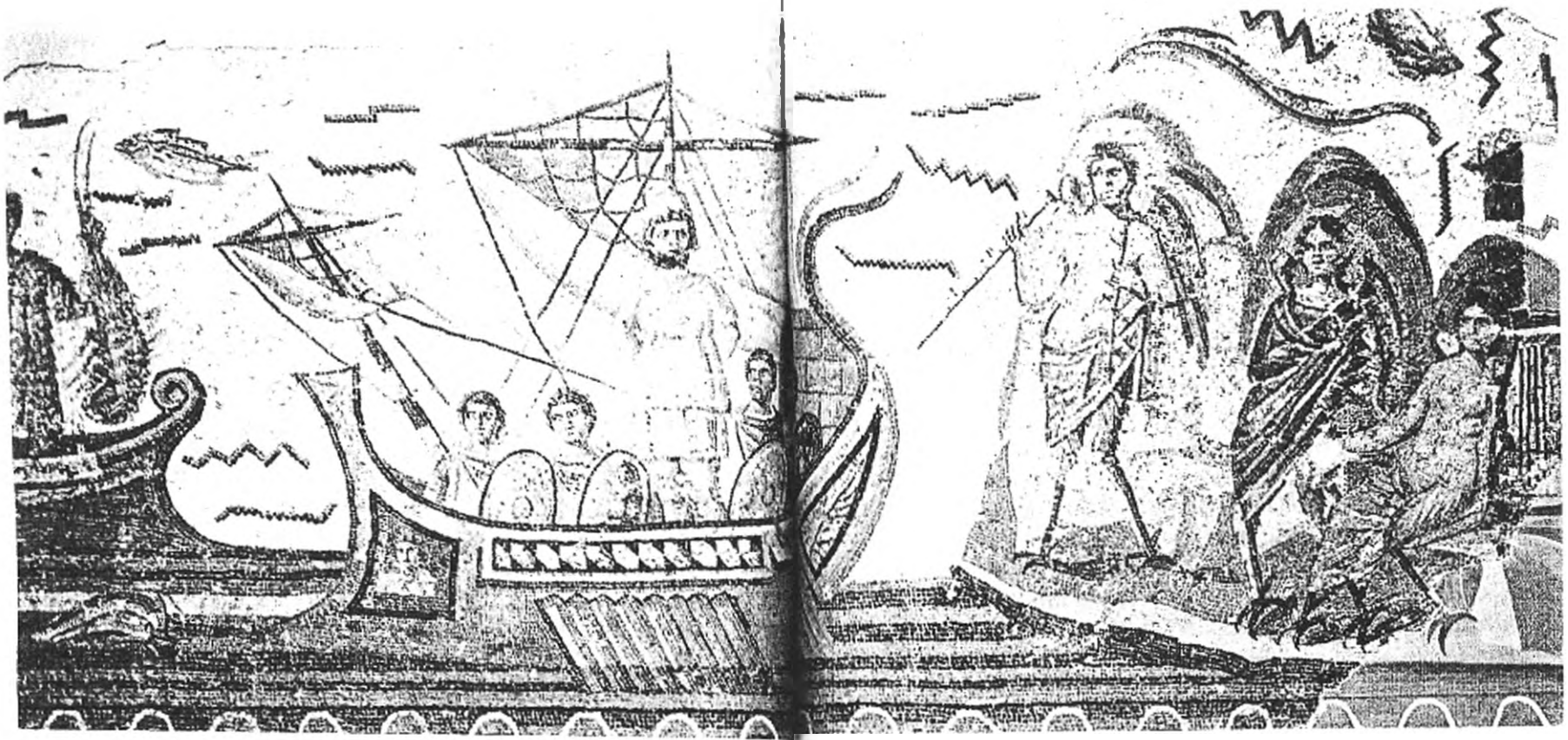
reflexivo. Pero no sólo los dogmas oficiales de la convicción madura compartida tienen licencia para minar nuestras barreras distanciadoras; *de facto*, también encantos provenientes de fuentes sospechosas o mal vistas pueden derogar nuestro derecho fundamental a escuchar negando el asentimiento y a convertirnos en malos oyentes. ¿Hay que encogerse de hombros ante eso y ser complaciente con ello? Quizá sería de provecho recordar que una gran cultura sólo subsiste mientras consigue articular suficiente número de individuos en los que perviva la necesidad de defender la diferencia entre hipótesis y encantos.

En el canto XII de la *Odisea*, Homero ha descrito la protoescena del antiguo avasallamiento musical y de una resistencia novedosa contra él. Ulises, que según la voluntad de los dioses ha de completar por fin su vuelta a casa, recibe de la maga Circe, su amante durante un año, el consejo de precaverse durante su viaje por el mar de la seducción mortal del canto de las sirenas. Durante el viaje se lo cuenta a sus compañeros.

> Amigos, es preciso que todos –y no sólo uno o dos– conozcáis las predicciones que me ha hecho Circe, la divina entre las diosas. Así que os las voy a decir para que, después de conocerlas, perezcamos o consigamos escapar evitando la muerte y el destino.
>
> Antes que nada me ordenó que evitáramos a las divinas Sirenas y su florido prado. Ordenó que sólo yo escuchara su voz; mas atadme con dolorosas ligaduras para que permanezca firme allí, junto al mástil; que sujeten a éste las amarras, y si os suplico o doy órdenes de que me desatéis, apretadme todavía con más cuerdas" (*Odisea* XII, 154-164).

¿Dónde se fundamenta la convicción homérica de que las sirenas llevan la muerte con su canto a todos los seres humanos, «a cualquiera que se las encuentre»? ¿Cómo sabe siquiera el cantor de la existencia de esos seres fascinantes –que, en principio, son sólo dos

" Se cita aquí la *Odisea* por la traducción de José Luis Calvo, Editora Nacional, Madrid 1989, pág. 291. *(N. del T.)*



«El aire sonoro», mosaico de Thugga (Dugga), *ca.* 300 d. C.

en número[110]–, y gracias a qué encantamientos consiguen éstas seducir a los no precavidos? ¿Qué encantos mortíferos utilizan esas aves cantoras para poner fuera de sí a cualquiera que las oye? ¿Qué saben las sirenas de sus víctimas para acercarse de tal modo a ellas? ¿De qué modo ambas cantantes melifluas se deslizan tan profundamente en los oídos de los que las escuchan para que las envolviera la fama de que quien se les acerca demasiado y escucha lo que le cantan ya nunca vuelve a casa, ya nunca experimentará «verse rodeado de su esposa y tiernos hijos»? ¿Y por qué diablos se apilan en

torno a las sirenas montones de carne humana putrefacta «junto con sus huesos y pieles resecas» (XII, 40-46)? ¿Qué miedo, qué experiencia, qué imágenes consiguieron crear en los narradores griegos de mitos la asociación entre canto y destrucción? Aunque la mayoría de estas preguntas no se pueden responder con seguridad por lo que se refiere a las intuiciones de Homero y a sus fuentes, sin embargo este episodio de la *Odisea* sí certifica algo: el mundo temprano-patriarcal homérico aprendió a temer un determinado tipo de encanto o hechizo auditivo. No todo lo que llega al oído de los ma-

rinos es percibido por ellos como una música que los consuela y recuerda su casa. Una vez que se han hecho numerosos los hombres que viajan mucho y oyen muchas cosas, hay que enfrentarse a una situación mundana en la que incluso los oídos han de estar preparados para engaños mortales. El oído, que por sí mismo representa el órgano de la entrega confiada a todo lo que tiene que ver con el lenguaje materno, la patria, las musas hogareñas, puede ser burlado por cantos que suenen más atractivos que lo más propio de uno y que constituyan, sin embargo, como parece, la música de un principio enemigo. Por las voces de las sirenas comienza a resonar una especie de absorción que desarma, en mala hora, a hombres duchos en la guerra y a viajeros con experiencia del mundo; les ofrece una imagen engañosa de patria y de bienestar consigo mismos, que nadie fue capaz de resistir antes que Ulises, mejor aconsejado en tales asuntos de hechizo sonoro. Hay una música extraña en el mundo, de la que han de precaverse precisamente los más capaces: pues esos sonidos, como dan a entender los mitólogos, conducen al oyente no hacia sí, hacia su propio bien, sino a la muerte lejos de la patria. De todos modos, la muerte sirénica no llega en forma de espanto, sino como sugestión irresistible en lo más íntimo del oído de cada oyente. Es como si fuera, en alta mar, en las floridas costas de las sirenas, hubiera colocada una trampa de añoranza, en la que arden por caer los hombres tan pronto como se introducen en el ámbito sonoro de las dos voces femeninas declamando al unísono. Homero se esfuerza por delimitar claramente el ámbito de influjo de esas extrañas músicas: donde cantan las sirenas dejan de soplar los vientos, los barcos se deslizan silenciosos por el mar, movidos sólo por la fuerza de los remos; ningún sonido natural, ningún rugido del mar, ninguna vela flameante compite con las voces mágicas que suenan en torno al oído de las víctimas. La mar se transforma en una sala de conciertos exenta, los oyentes reman en silencio adentrándose en la campana sonora divina, y las cantantes aladas vierten la leche de sus voces en los oídos masculinos, ávidos de interés: a no ser que éstos, como sucede en la dotación del barco homérico, fueran taponados precavidamente con cera.

¿Qué clase de música es, qué *melos*, qué ritmo, la que proporcio-

na a las sirenas tanto poder sobre el oído de los hombres mortales? En el instante en que uno intenta acercarse al concierto sirénico se muestra que no son las cantantes propiamente las que guardan el secreto de sus éxitos seductores. Es verdad que el adjetivo «seductora» pertenece estereotípicamente al nombre de sirena, como el atributo «todopoderoso» al Dios monoteísta, y que el ser-seductor se adscribe a esas músicas fatales como una propiedad persistente. Por ello, sucumbir ante las sirenas sería el caso normal de experiencia con sirenas, y la propensión y querencia a perecer en sus garras sería la correspondencia más adecuada a los encantos de esas sopranos griegas. ¿Es que no permiten a los marinos miradas profundas en sus gaznates escotados? Lo seductor de la música de las sirenas no responde, en verdad, a una sensualidad natural sirénica, como supuso equivocadamente Adorno. Parece, más bien, que a la naturaleza de esas cantantes pertenece el que no ofrezcan a la vista encanto propio alguno: su concierto no ofrece un programa lascivo que hasta ahora hubiera tenido la suerte de agradar a todos los que pasaron por allí, pero que quizá mañana pudiera encontrar un primer oyente crítico o indiferente. El fundamento misterioso de la irresistibilidad de las sirenas está en la circunstancia de que, extrañamente sin escrúpulos, jamás interpretan su propio repertorio, sino sólo, y siempre, la música del pasante; incluso la idea de una melodía propia les resulta extraña; ni siquiera la dulzura de sus voces es una propiedad musical inexteriorizable a su interpretación, y la tradición llama a sus voces más a menudo chillonas que bellas. Si las sirenas encontraron víctimas entusiasmadas en todos los oyentes hasta Ulises –y especialmente en éste– fue porque cantan desde el lugar del oyente. Su secreto es que interpretan exactamente las canciones en las que anhela precipitarse el oído del pasante. Escuchar a las sirenas significa, en consecuencia: introducirse en el espacio nuclear de una tonalidad íntimamente alusiva y querer permanecer desde entonces en la fuente de arrebato de ese sonido ya imprescindible. Las cantantes fatales componen sus canciones en el oído del oyente: cantan desde la laringe del otro. Su música es aquella que soluciona del modo más simple el enigma de la accesibilidad de oídos que, de no ser así, permanecen cerrados. Ejecuta pérfida, cer-

tera, exactamente el gesto tonal con el que el sujeto oyente se quita los cerrojos y da el primer paso hacia delante. Para un Aquiles, si no hubiera sucumbido ante Troya, las cantantes plumíferas habrían recitado versos-Aquiles, cuya majestuosidad habría dejado indefenso al héroe frente a su propia canción; para un Agamenón, si hubiera pasado por allí, habrían cantado, naturalmente, himnos-Agamenón sobre el agua, infamemente obsequiosos e insinuantemente enaltecedores, y ¿cómo no habría de adherirse ese héroe aventurado al canto que resonaba desde el montículo como si lo hiciera desde su propio interior? Es el arte de las sirenas hacer que el alma del sujeto bulla en sí misma. Lo que en ellas se llama irresistibilidad es el transporte del sujeto al centro de una conmoción húmnica que parece brotar de él mismo y que le transporta a las estrellas. Por eso no es de extrañar que las sirenas tengan preparados para el muy viajado Ulises himnos-Ulises bien temperados: una odisea en la odisea, un oasis musical en el que se invita a descansar al héroe, como si tras tantas fatigas hubiera llegado a casa. Estas piezas están ensambladas con maravillosa precisión en su aparato auditivo, modulado por muchos sufrimientos y peligros, de tal modo que el ensalzado ni se plantea no dejarse conmover por esos versos. La canción de las sirenas le canta a él mismo, al que se acerca, a él, que va deslizándose a su propio canto; asintiendo espontáneamente a ella, él canta también la canción escuchada, como si en ese irrepetible instante de escucha ya estuviera contenido también el grito del propio canto. Seducción es despertamiento de la fuente de conmoción de la melodía a cantar exclusivamente por mí. Homero no descuidó introducir en la propia narración de Ulises aquellos versos-sirenas que habían de embelesar al héroe. Esos versos habrían causado irremisiblemente su perdición en los prados de las sirenas si, atado al mástil del barco, no hubiera sido transportado a remo por sus compañeros, ensordecidos por tapones de cera, a través de aquella provocadora bocina musical.

Vamos, famoso Odiseo, honra de todo el mundo, gran gloria de los aqueos, ven aquí y haz detener tu nave para que puedas oír nuestra voz. Que nadie ha pasado de largo con su negra nave sin escuchar la voz dulce de

nuestras bocas, sino que ha regresado después de gozar con ella y saber más cosas. Pues sabemos todo cuanto los argivos y troyanos trajinaron en la vasta Troya por voluntad de los dioses. Sabemos cuanto sucede sobre la tierra fecunda" (XII, 184-191).

La música de sirenas descansa en la posibilidad de ir un paso por delante del sujeto en la expresión de su anhelo. Quizá sea tal poder-ir-delante el fundamento antropológico del interés de no-artistas por artistas, interés que ha alcanzado su punto álgido en las sociedades modernas y lo ha rebasado en las posmodernas. Por ello, el canto sirénico no sólo actúa sobre el sujeto conmoviendo desde fuera. Resuena, más bien, como si se llevara a cabo a través de él, consumadamente y como por primera vez, la conmoción más propia e íntima del sujeto, que entonces se decide a expresarse.

De modo no aclarado hasta ahora, las cantantes han solucionado el problema del acceso al centro músico de emoción o conmoción; inquietante sigue siendo la circunstancia de que no sólo consiguen eso ocasionalmente con algún pasante aislado, sino con muchas víctimas distintas, como si el poder introducirse en el oído, que sueña en sí mismo, de los hombres no fuera para las sirenas ninguna intuición que casualmente consiguiera su meta, sino una psicotécnica dominada virtuosamente. Sin privilegios semidivinos no es pensable tal cosa para los griegos de los tiempos homéricos y posteriores. Las sirenas son para ellos, por decirlo así, como videntes melódicas, y, de hecho, las visiones náuticas y las confidencias divinas son necesarias, aunque sólo sea para adivinar que precisamente en ese barco oscuro, que pasa por la roca de las sirenas, se encuentra nada menos que el astuto Ulises, que de Troya vuelve a casa. Si se tiene esto en cuenta, la irrupción del canto en el interior del oído del héroe ya no resulta tan completamente imposible; pues ¿qué querrá escuchar un héroe marino, que se demora en su viaje de regreso a casa, retenido por vientos fatales y ardides femeninos, sino que le hablen de las penas de los suyos ante Troya, de sus pruebas actuales y de su oscuro destino futuro? Seguras, las sirenas entonan

" *Odisea*, *ibid.*, pág. 232. *(N. del T.)*

inmediatamente un canto épico cuyo héroe se llama Ulises; pero no lo cantan al estilo de la musa popular, que supo hacer que en toda Grecia se entendiera el nombre de Ulises como emblema de una forma nueva, postheroica de humanidad; ellas cantan a Ulises, la gloria del mundo entero, sólo para Ulises, como si hubiera perdido su horizonte y olvidado su proyecto; le seducen insinuándole: «¡Deja que el Egeo se reduzca a tu arroyo más privado! ¡Fuera te has mostrado como un héroe, entre otros, y tus hazañas han dado que hablar, entre las hazañas de otros, aquí te espera ahora un mar interior de tonos en el que sólo tú consigues gloria! ¡Renuncia al ruido del mundo y entra en tu propia música, tu primera y última!». No olvidemos: tampoco Ulises resiste ese canto porque haya podido reunir fuerzas en sí mismo para oponerse a él, sino sólo porque contrarresta el atractivo de la música, que le inunda como la marea, con las cuerdas que le sujetan al mástil del barco. ¿Es casualidad que en griego esas cuerdas no se diferencien mucho en nombre de las cantantes que tiran del otro lado? ¿Ya sabe Homero que frente a cadenas sólo ayudan otras cadenas? ¿Tiene ya claro que cultura, en general, y música, en particular, apenas son otra cosa que división del trabajo en lo relativo a fascinar?

Así pues, también en el caso de Ulises el canto de las sirenas tiene un éxito sin reservas: se impone en el oyente, insinuándose como fuerza superior devenida musical. Sólo por una astuta repartición de las fuerzas de ligadura, el héroe se substrae a la atracción sirénica. Con todo, no tenemos motivo alguno para afirmar que la atracción de la música de las sirenas haya sido correctamente entendida. Puesto que no está claro qué es lo que persigue propiamente el hombre que no se mantiene quieto y firme al escuchar las voces de las sirenas, como por otra parte lo hace cualquier ciudadano culto en la sala de conciertos, sino que es conmovido por el desmesurado impulso de acercarse físicamente a las cantantes. ¿Cuál es la naturaleza de ese deseo de aproximación? ¿Qué protoescena del ser-cerca puede reproducir ese precipitarse hacia las cantantes? ¿Desde dónde actúa el principio de transferencia en el caso de esta fascinación acústica? Sólo en una segunda escucha se reconoce correctamente la particularidad de la escena de las sirenas: si tal mú-

sica ha de resultar irresistiblemente dulce para cada uno de esos oyentes cantados-cantantes, es porque presenta al héroe su deseo constitutivo como realizado. Las cantantes poseen la llave de la ascensión al cielo del sujeto oyente, y su manera de seducir proporciona la referencia decisiva a la zona íntima del oído, abierto espontáneamente a determinados susurros. Aquí, de la seducción exitosa puede deducirse la tendencia misma del deseo, más aún, que la canción sirénica como tal es el medio en el que se conforma originariamente el deseo. La canción, el deseo y el sujeto pertenecen siempre uno a otro. La subjetividad de la época de los héroes, efectivamente, sólo puede constituirse en la escucha del canto épico y del discurso mítico enaltecedor. En los primeros tiempos de las grandes culturas, como ya en la mayoría de las sociedades prealfahéticas, el yo se forma en una promesa de toma de conciencia: en la propia existencia se anticipa un futuro de tonos. Yo soy una fantasía sonora, un relámpago-verso, una conmoción ditirámbica, arrebatada en un apóstrofe que ya me canta temprano quién puedo ser. El héroe, la heroína: serán como se escuchen con antelación, ya que la vida en el tiempo de los sujetos heroicos siempre está de camino a transformarse en verso. Mientras resista al desaliento, todo sujeto camina presuroso a su puesta en música actual. Sólo sacerdotes monoteístas se abandonan al goce de un malentendido autorreferente: que el ser humano quiere ser como Dios. Si se prescinde de los sacerdotes, resulta evidente que los seres humanos no quieren ser como Dios, sino convertirse en una canción de moda. El estar en camino hacia un instante rapsódico proporciona a la existencia la sensación de que va hacia delante y hacia arriba. Al yo le precede una inclinación inmemorial a efervescer en la cantinela: su frecuencia es su sustancia. Por ello, tenores y *primadonnas* consiguen hasta hoy conmocionar estadios y hacer temblar grandes edificios; muestran, también a los más pobres musicalmente, un acceso sencillo a la efervescencia del yo en paradas vocales. *Sursum – bum bum*, y que nadie duerma. Más profundamente descienden al submundo de los orgasmos del yo las estrellas del pop, y a precios de rebaja, adornando su actuación con mordiscos convulsivos al micrófono. Pero la histeria que causan los tenores y las maneras del pop no se-

En la anticipación.
Werner Schroeter, *Willow Springs*, 1972.

rían tan atractivas si no siguieran ofreciendo aún proyecciones conmovedoras de antiguos poderes que provocan las formaciones del yo a través del oído. Seducen a sus oyentes en la medida en que prometen convincentemente la entrada en escena decisiva del sujeto en el núcleo-canción. Psicológicamente, hay métodos para llegar al frenesí músico-primitivo. La espera, dispuesta a dar brincos, de los oyentes a la efervescencia en sus gestos tonales más propios confirma la realidad de un arcaico estadio-sirenas conformador del yo, en el que el sujeto se engancha a una modalidad sonora, a un tono de voz, a una fantasía tonal, para esperar así el retorno de su instante musical. Los momentos de verdad que Lacan asignó a su quimérico teorema del estadio-espejo no se pueden aplicar objetivamente a la

autorrelación óptica del sujeto, sino a la auditiva y audiovocal. En la preescucha del motivo del yo, el individuo sella el pacto con su propio futuro, del que surge la alegría de vivir para su cumplimiento. Todo sujeto no resignado vive a la espera ortopédica del himno más íntimo, que será a la vez su marcha triunfal y su último adiós. Eso es lo que hace soñar a tantos con la entrada en escena musical y con la irrupción recitativa. Quien escucha su himno ha triunfado. Para los no cantados sigue la lucha, aunque haga mucho tiempo que Troya ha caído. Tienen ante ellos aún la verdad de que en la entonación es donde el sujeto se acerca con mayor proximidad a sí mismo. Quien sale a escena para dar salida a sus gestos sonoros no lee del libro y, sobre todo, no sabe nada de auto*imágenes*; pues en el mundo oral, los sujetos en devenir no miran al espejo, sino a la canción, y, en la canción, al pasaje que me promete a mí mismo: al motivo que me conmueve, a mi cadencia hímnica, a mi autofanfarria. Los primeros seres humanos, como hacen todavía la mayoría de los de hoy, no quieren aparecer como algo, sino sonar como algo; se necesitaba el desencadenamiento de la moderna maquinaria de imágenes, que desde el Barroco estampa sus clichés en el pueblo, para enmascarar esta relación fundamental y para atrapar a las masas bajo el hechizo del individualismo visual con sus vistazos rápidos, sus espejos y revistas de moda. No en vano es el videoclip el género sintomático de la cultura del presente, que se esfuerza por lograr el aglutinamiento óptico del oído y la síntesis global por imágenes. Los antiguos cantos de grandes hombres y mujeres, por el contrario, se encuentran en casa todavía en un régimen de espíritus comunes sonosféricos; erigen monumentos tonales, pabellones de gloria o túmulos sonoros, de los que han salido los héroes para seguir resonando en el oído de las siguientes generaciones. Desde un oído invadido el sujeto es conducido a sí mismo. En su memoria acústica o rapsódica temprana se almacenan unos pocos gestos sonoros y compases mágicos, que como motivos principales suenan ante el individuo como venidos de un cielo hímnico: motivos no tocados aún y postergados, y a la espera, a la vez, desde siempre, de que llegue por fin el día de su estreno. Así sueno: así seré, si llego a ser. Soy la efervescencia, el bloque de sonidos, la figura liberada, soy

Promesa infinita.

el pasaje bello, audaz, soy el salto al tono más alto; el mundo suena a mí cuando me muestro tal como me he prometido.

¿No manifiestan los ruegos para que le suelten, que profiere Ulises, atado al mástil, su disposición a cooperar con la quimera acústica de su realización perfecta? Tocado íntimamente en su polo de conmoción quiere ir allí, a donde es cantado: ¿no ha sido creado el

cosmos para que, cuando lo rodeo, yo me oiga perfecto en un lugar providencial? No en vano, tradiciones griegas, aparte de la *Odisea*, hablan de que eran habitualmente las sirenas las que exponían las quejas de los muertos. Son el inframundo y sus señores, Hades y Forcis, quienes les suministran su poder; por eso sus voces son particularmente apropiadas para cantos de alabanza, himnos y canciones a los muertos. Su presciencia se extiende a los destinos de los seres humanos y a su final oculto. Los autores antiguos describen las voces de las sirenas, a la vez, como melosas y estridentes: lo que quizá recuerda que la música antigua no produce sus efectos mágicos manifiestos por lo que los oyentes modernos, desde el Romanticismo, consideran melódico y armónico; se impone, más bien, por una especie de inexorabilidad extasiante: sobrearticulada mágicamente, taladradoramente pregnante y persistente hasta el agotamiento. El antiguo canto hablado declara en los oídos de los reunidos el estado de excepción de una nitidez que agranda, conmociona y deja indefenso; el discurso de las musas se inscribe en el aparato auditivo como con mayúsculas; sus bardos se acercan a los oyentes como máquinas narcotizantes de escribir versos; como tambores vivientes, los rapsodas trazan su círculo en torno a la reunión tonalizada. Sin admitir réplica, sonora y claramente, la musa pretende conmover, y ante ello nada tiene que oponer el sujeto corriente con sus murmullos dialectales.

Un fenómeno sonoro así desgarra el tiempo trivial. Quien lo oye tiene que encontrar un nuevo balance entre aguante y excitación; quien se pierde en él no vuelve tan rápidamente; quien vuelve, al fin, sabe que la vida desde ahora es una espera a que retornen los versos. Ciertos indicios remiten a que, para oídos modernos, la música homérica de las sirenas tendría gran parecido con los lamentos de las plañideras, organizados en olas, tal como parece que se han conservado hasta hoy en algunos nichos culturales del mundo occidental mediterráneo. (¿No lo ha recordado Nikos Kazantzakis en *Alexis Zorba*?) No obstante, los oyentes de las sirenas encuentran en sus acres estrofas su propio y dulce lugar sobrehumano, así como las sirenas, por su parte, logran dar con el punto musical de los oyentes, a partir de cuya excitación sabe el sujeto que su hora ha llega-

do. Ulises, atado al mástil, vuelve la cabeza e implora su liberación cuando escucha desde la costa el traqueteo hexamétrico. «¡Vamos, ven aquí, famoso Ulises, honra de todo el mundo...!», ése es el aullido que viene sobre el agua mientras los sordos compañeros se ponen a remar. Ésos son, pues, los tonos celestiales que buscan al Ulises amarrado. Como una *laudatio* del más allá, la recitación de las sirenas atraviesa al oyente inmovilizado y por ello aún más profundamente agitado. Escucharla significa conocer que se ha alcanzado la meta de la vida, que se ha cumplido la transformación en canto. Ulises no supone ninguna excepción a esa regla metafísico-hímnica. Quien se escucha cantado así puede partir de la base de que la propia vida es ya materia de conversación en la mesa de los dioses. Por eso, pues, la roca de las sirenas se convierte en el arrecife en el que naufragan los cantados prematuramente. Desde la canción-tumba no hay camino de retorno durante la vida a la existencia cotidiana no cantada.

Ulises es el primero que pudo eludir, vivo, su disolución en canto: él está al comienzo de una historia que de los héroes divinos hizo, a fin de cuentas, seres humanos que regresan a casa. De monstruos épicos surgirían finalmente virtuosos astutos, y nombres que aparecen en el anexo de la cultura. Por eso, artistas de éxito de la época moderna tuvieron buenos motivos para reconocer en el marino desviado de su rumbo a su antepasado. Pues así como el héroe antiguo hubo de valérselas hasta cierto punto con trampas para sobrevivir a su transformación en canto, así también artistas modernos, en cuanto tienen éxito, han de escamotearse de catálogos e historias del arte como estafadores que preparan en secreto, y desconocidos, su próximo golpe. Por lo demás, comentadores posthoméricos han sugerido analogías tipológicas entre Ulises y Edipo, y han atribuido a las sirenas un destino que hay que interpretar a la luz del fin de la Esfinge de Tebas: parece que se dieron muerte, pesarosas por la evasión de Ulises. La lógica de esta relación parece transparente: o bien es Ulises quien tiene que morir, o bien las sirenas. La suave melancolía de la Modernidad, sin embargo, sueña con que todos han de vivir, tanto los artistas como los recensores (cuyas voces siguen sonando más estridentes que dulces). Por lo

que respecta a las antiguas sirenas, sigue resultando curioso que durante un milenio –desde Homero hasta sus comentadores tardohelenísticos– apenas haya algún testimonio sobre la causa material de la muerte de los hombres en la isla de las sirenas. Todos los receptores aceptan oscuramente como algo supuesto la conexión entre ser cantado y tener que morir. Sólo les parece seguro que las sirenas en modo alguno ponen sus manos sobre sus víctimas; la violencia directa no es asunto de las cantantes. Todo habla de una muerte de las víctimas a causa de aquello que en la Edad Media se llamaba atrofia; los hombres cantados demasiado pronto acaban marchitos por hambre y sed en la isla extraterritorial, dado que ésta no tiene nada que ofrecer excepto la seducción rapsódica.

Que lo bello, por lo demás, no conoce nada mejor que ser enterrado en un canto es algo por lo que en torno a 1800 Friedrich Schiller, como tanatólogo nacional burgués, aboga también, como si se tratara de una evidencia superior todavía o, mejor, de nuevo: «También es magnífico ser una canción de queja en boca del amado,/ pues lo vulgar desciende insonoro hasta el Orco». En tales versos se prepara la nueva publicidad burguesa para su tarea: la de configurar de acuerdo con el tiempo la mortalidad y la memoria colectiva en la cultura de masas naciente. Desde 1800 la historia de la cultura se convierte en el canto en el que los seres humanos eminentes quieren y han de encontrar su lugar de gloria. Las grandes narraciones del desfile de ánimos artísticos a través de estilos de época atraen las mayores ambiciones, y los museos burgueses abren sus puertas a todo lo que se supone que merece realmente perdurar en la colección nacional. Para lo demás, las administraciones municipales de los cementerios lugareños tienen preparados lugares de descanso bajo modestas lápidas rotuladas. Quien posee el don de la fe puede seguir confiando en que Dios, que no conoce problemas de almacenaje, pueda retener en la memoria a los seres humanos mejor que los medios mundanos. En tiempos burgueses hay que contar siempre de antemano con una cierta condena al olvido de todos los que no han sobresalido mucho; sólo los individuos histórico-universales, a los que Hegel conjuró fuera del concepto, y los individuos histórico-artísticos, que la religión estética coloca honro-

samente en los altares, eluden el destino común de desaparecer más o menos sin ser cantados. Si no existiera todavía en muchos la capacidad de participar positivamente en la glorificación de otros considerados grandes, el romo consuelo de Andy Warhol de la fama-de-quince-minutos para todos describiría efectivamente el último horizonte de una civilización en la que la fama se devalúa por inflación más que ninguna otra moneda.

En su novela *Titán*, el narrador Jean Paul, el contemporáneo de Schiller ducho en entusiasmos reflexivos, penetró con mayor profundidad en estas cosas que el cínico moderno cuando escribe sobre su héroe: «Leía con voluptuosidad los discursos laudatorios dirigidos a cualquier gran hombre como si estuvieran dedicados a él». Incide con esta observación en el secreto funcional psicodinámico de las sociedades burguesas, que no podrían subsistir sin este «como si estuvieran dedicados a él». Desde la Antigüedad las sociedades estratificadas son sistemas de distribución de fama que sincronizan sus coros públicos con las íntimas esperanzas de canto de los individuos. Sobre los pueblos históricos se abomba el espacio de fama como una sala de conciertos política, en la que se escucha, cantada laudatoriamente por la masa, la vida del individuo que ha conseguido convertirse en canción. Ulises en el mástil: eso es hoy un premiado que soporta con cabeza inclinada su panegírico. Cuando se consigue enlazar el efecto-sirenas con el efecto-panteón la onda sonora de la cultura se expande en los sujetos discreta e irresistiblemente. Cultura es la integral de todos los panegíricos esperados y pronunciados.

Nuestro análisis del encuentro entre Ulises y las sirenas se ha ampliado en referencias a una teoría de la comunicación conmovida en las grandes sociedades. Lo que conmueve íntimamente al oyente individual y le da la certeza de escuchar su propia canción es aquella música específicamente sirénica que recita en público lo que despierta la propia emoción. Las sirenas homéricas demuestran la capacidad de llegar al centro audiovocal de conmoción del otro. Pero la competencia sirénica no se agota con el arte de conseguir encantar a héroes marinos. La osamenta de los seducidos en la isla

de las cantantes da prueba sólo de una parte del efecto de la música de las sirenas y, como mostraremos, no de la más importante. En realidad entran en juego componentes sirénicos siempre que seres humanos se abandonan a una escucha conmovida. Como se ha visto, en la escucha de una voz exterior surge la autoconmoción más característica del oyente. Así pues, cuando se hacen audibles sirenas, es decir, sonidos conmovedores a los que hay que asentir inevitablemente, comienza el momento crítico de autosentimiento del sujeto. Escuchar sirenas significa escucharse, ser requerido por ellas significa moverse hacia ellas por el impulso «más propio». Pertenece, por lo demás, a las autorrevelaciones típicas de nuestro siglo –y a sus cinismos característicos– que se haya llamado sirenas a las máquinas que aúllan sobre los tejados de las fábricas y, en tiempos de guerra, también a las alarmas que siembran el terror en las ciudades atacadas desde el aire. Esta invención nominal juega con la intuición de que escuchar sirenas puede desencadenar conmociones arcaicas en los oyentes, pero desnaturaliza esa referencia con la ironía infame de asociar la sirena con la alarma violenta. Con ello se entrega al terror el oír más atento: como si el sujeto estuviera cerca de su verdad sólo cuando corre para salvarse. A la vez, la voz de las sirenas, así rebautizada, avillanada desmesuradamente, se instrumentaliza para las señales de masa más brutales. Sirenas de ese tipo son las campanas de la época de la industria y de la guerra mundial. Ellas no conforman la sonosfera en la que pudiera propagarse un mensaje alegre. Su sonido transporta a todos los oídos accesibles el consenso de que todo es desconsolador y peligroso.

Cuando, por el contrario, se habla aquí de un efecto-sirenas se piensa en la íntima accesibilidad de los individuos por mensajes sonoros que transmiten una especie de hipnosis de felicidad y un sentimiento de entrada en el instante pleno. El hecho de que muchos oyentes se dejen alcanzar y despertar por ciertos sonidos no sería imaginable si al sonido mismo no correspondiera una complacencia espontánea, urgente, en él, por parte del oyente. Como han mostrado nuestras consideraciones sobre los efectos de la recitación de las sirenas sobre Ulises, la irresistibilidad del canto no se funda en una dulzura propia de la música, sino en la alianza del sonido

con la esperanza auditiva más secreta del sujeto. El oído aporta por sí mismo una selectividad que espera con perseverancia el tono inequívocamente propio: si no aparece, la íntima expectativa sonora se queda en el trasfondo, y el individuo sigue literalmente intocado en sus negocios vitales, a menudo sin siquiera imaginar la posibilidad de otro estado diferente.

La investigación psicoacústica reciente, sobre todo la del otorrino-laringólogo y psicolingüista francés Alfred Tomatis y su escuela, ha elaborado una propuesta explicativa sugerente para la selectividad inusual del oído humano que se manifiesta en el efecto-sirenas. En el transcurso de esos análisis del aparato auditivo humano y su evolución no sólo se ha constatado irrebatiblemente que, debido al desarrollo temprano del oído, los niños ya oyen extraordinariamente en el seno materno: posiblemente desde el estado embrionario y, con seguridad, en la segunda mitad del embarazo; hay observaciones impresionantes que apuntan que esta temprana capacidad auditiva no se remite a una pasiva exposición del feto a la vida de ruidos interiores de la madre y a las fuentes de estruendo y voces, como filtradas por agua, del mundo exterior; más bien, el oído fetal desarrolla la capacidad de orientarse activamente en su entorno de ruidos, constante y efectivamente invasivo, por medio de una arbitraria y vivaz escucha, atenta unas veces y desatenta otras. Como Tomatis no se cansa de poner de relieve, la estancia del niño en el seno materno sería insoportable sin la capacidad discriminativa de desatender y tamizar grandes ámbitos de ruidos, dado que los sonidos del corazón y los ruidos de la digestión de la madre, escuchados desde la mayor proximidad, son equiparables a los de una obra en la que se trabaja día y noche o a los de un bar repleto de gente conversando. Si el oído no aprendiera tempranamente a no prestar atención, la vida incipiente sería arrasada por un permanente suplicio sonoro. Hay numerosos mitos prenatales y perinatales que recuerdan los riesgos de ese ruido cavernoso e infernal; por ejemplo, los de los libros egipcios del bajo mundo, en los que se habla de la travesía de un desierto de ruidos durante el viaje nocturno del alma. Así pues, si los hijos de los humanos vienen al mundo no trastornados por el ruido íntimo, es porque dominan el no prestar oídos como una de

las primeras manifestaciones de su capacidad. Esto contradice la mitología corriente de la fatal imposibilidad de cerramiento del oído. Escuchar y no escuchar son modos originarios de la capacidad presubjetiva, en tanto ser capaz de, o poder hacer, algo siempre va unido a la disposición de una alternativa. Con ayuda de esta competencia sensible más temprana se introduce en la noche intrauterina una diferenciación de primer rango: ella establece la distinción entre tonos que importan al oyente y ante los que se muestra complaciente, y tonos que le resultan indiferentes o molestos y que difumina. Con esta elección originaria entre dedicación y desvío de atención entra en vigor la primera diferencia del comportamiento comunicativo. El oído decide, entre ciertos límites, sobre la oportunidad e importunidad de estímulos acústicos. Esta diferenciación precede a la que discrimina entre lo significativo y lo no significativo. Es un error típico de la semiótica contemporánea concebir lo significativo como algo que se distingue mediante una selección entre lo no significativo: como si el sujeto, para acceder a datos privadamente significativos, eligiera discrecionalmente entre una oferta originaria e indiferente de tonos, que él abarcara «con la vista». En realidad, el campo de lo no significativo, a su vez, surge sólo por apartar el oído de presencias ruidosas molestas; con ello, éstas se «asientan» como no-informativas o indiferentes y son excluidas en adelante de la percepción atenta. No es que haya primero un campo de murmullos y luego se produzca la filtración de una información desde él, sino que el murmullo es tal como correlato de no escuchar lo que no se desea. Por el contrario, sin embargo, el oído se dirige de modo especial a los tonos de los que espera su animación particular. Al escuchar consuma el oído la acción originaria del sí mismo: todo posterior yo-puedo, yo-quiero, yo-vengo, enlaza necesariamente con este primer movimiento de vivacidad espontánea. Al escuchar se abre el sujeto en devenir y sale al encuentro de un determinado afinamiento en el que percibe maravillosamente claro lo *suyo*. Por naturaleza, tal escucha sólo puede remitirse a lo que resulta bienvenido. Bienvenidos, en sentido estricto, son para el sujeto en devenir sólo los tonos que le hacen oír, a su vez, que es también bienvenido.

Hay que suponer, en efecto, que las embarazadas que han to-

mado nota de su estado comienzan de hecho a hablar para el testigo íntimo dentro de su cuerpo, y en cierto modo a hablarle también directamente a él. Si la noticia del embarazo en una mujer tiene tonalidades positivas, se desarrolla en su conducta un tejido de suaves anticipaciones de la convivencia con la nueva vida, y las madres comienzan a comportarse como si estuvieran desde entonces bajo una discreta vigilancia. Se concentran más de lo normal para el testigo, la testigo, dentro de ellas: se escuchan a sí mismas hablar con mayor claridad, sienten que se han hecho responsables de sus estados de ánimo y de sus éxitos vitales, y saben que ellas mismas no son una condición marginal indiferente para el buen resultado de la vida venidera. Sienten especialmente, aunque sea de manera implícita y discreta, la obligación de ser felices por amor al hijo. Compórtate de tal modo que tu propio estado de ánimo pueda resultar siempre un modelo imprescindible para una vida compartida: éste es, maternalmente, el imperativo categórico. La ley de la participación en la felicidad e infelicidad del compañero de esfera íntima alcanza mayor profundidad que la ley moral, que hace pie en el seguimiento de las normas más generales. Por eso la obligación de ser feliz es más moral que cualquier precepto formal o material. En ella se expresa la ética misma de la creación. En el mejor de los casos, las encintas se convierten en actrices aladas que representan, ante el testigo sin ojos en ellas, la existencia como una pantomima sonora de la felicidad. Aunque las madres tuvieran motivos para ser infelices, ahora tienen un motivo más fuerte para mostrarse más felices de lo que pueden ser. Su felicidad es que se les recuerde con toda seriedad el deber de ser felices, y completamente inadecuada sería sólo la madre que no estuviera dispuesta para nada a querer lo que debe. El ser objeto de la expectación de la madre se transmite por caminos audiovocales hasta el oído fetal, que, a su vez, cuando se hace audible el sonido de saludo, se descerroja completamente y acepta la invitación sonora. El oído feliz activo se entrega a la interpelación bienvenida al ponerse a la escucha. En ese sentido, la entrega es el hecho conformador de subjetividad *par excellence*; pues entregarse significa reunir sus fuerzas para instalarse en el estado de alerta necesario para abrirse al tono que te importa.

Este salir-de-sí es el primer gesto del sujeto. Protosubjetividad significa, ante todo, una conmoción complaciente con su estímulo y un vibrar en el saludo. Complaciente sólo puede ser porque ella misma ha complacido. En tanto el presujeto se pone con complacencia a la escucha se convence de la ventaja de oír. Oído significa hasta ahora tensión activa hacia misivas amables y complacientes. Él produce el nacimiento de la intencionalidad desde el espíritu de la escucha de sonidos de salutación y vivificación. En tal escucha comienza también el goce como primera intención. Lo que la investigación fenomenológica ha descrito como intencionalidad o tensión noética a representaciones cósicas proviene en principio, pues, de la complacencia auditiva del oído fetal en sonidos de una voz maternal suficientemente buena. El rayo de la intencionalidad, con el que un sujeto se «remite» a algo dado, tiene ya en sus primerísimos comienzos carácter de eco. Sólo porque es intendido o buscado intencionadamente por la voz de la madre puede intender desde sí la voz vivificante. El pacto audiovocal crea tráfico en sentido contrario en un rayo; lo vivificante es correspondido con la autodisposición a la vivificación.

La teoría del efecto-sirenas desemboca, con ello, en un análisis del primer saludo amable. Lo que parece ser en principio mera seducción por algo inespecíficamente muy agradable –el hechizo sonoro sirénico– se revela en el último horizonte de análisis como repetición de un saludo constitutivo del ser humano en su primera atmósfera. El ser humano es el animal más o menos bien saludado; y cuando su centro de conmoción sea interpelado de nuevo, ha de repetirse el saludo de bienvenida con el que se produce originariamente su iniciación en el mundo. La bienvenida o saludo correcto es la correspondencia más profunda que puede suceder a un sujeto. También puede interpretarse, ciertamente, la canción de las sirenas del canto XII de la *Odisea* como un himno de salutación. Sin que el oyente sepa muy bien cómo le sucede, el canto al héroe ya sólo significa, precisamente, una bienvenida al más allá, puesto que las fabulosas sirenas, como sabían los antiguos, pertenecen al otro lado. Su canto cierra el acta de una vida heroica con la cláusula: cantada y consumada. Pero mientras que las cantantes homéricas insti-

lan en el oído de los hombres invitaciones irresistibles a la consumación, las buenas voces maternales transmiten al testigo dentro de su cuerpo la invitación a comenzar vivazmente una existencia propia. La singularidad del efecto-sirenas consiste, pues, en que produce una especie de intimidad evangélica; genera una buena nueva que, por la naturaleza del asunto, sólo puede ser percibida por uno o dos[35].

Si tomamos como criterio este acto íntimo audiovocal, también la evangelización cristiana participa desde múltiples puntos de vista en el efecto-sirenas: por la salutación del ángel, la madre del extraordinario niño es obligada a alegrarse en la frecuencia anímica más alta por su venida. Por la prédica mística, el individuo es requerido a embarazarse con la chispa divina y a dar a luz en sí mismo al hijo. Y, en suma, la nueva cristiana tiene como contenido en sus funciones vitales el estado de ánimo superior de la vida agobiada: *evangelizo vobis gaudium magnum*. Como poder cultural, el cristianismo se ha distinguido porque siempre consigue encontrar de nuevo un balance entre los componentes efectivos individualizadores y socializantes de comunicación evangélica; se podría decir también: un equilibrio entre musa y sirena. Mientras que la religiosidad sirénica manifiesta tendencias intimistas y místicas, en casos precarios también hechizos sectarios y delirios de ascensión al cielo, la *religio* musaica produce integraciones comunitarias y coherencia eclesial popular, aunque, en extremos peligrosos, también psicosis masivas y agresividades de adeptos.

Si se concede verosimilitud a los resultados de la más reciente investigación psicoacústica, el feto recibe en el seno materno un bautismo acústico fatal. Éste no se produce tanto por la inmersión fáctica en el Jordán intrauterino cuanto por la zambullida en el sonido exquisito que se hace audible cuando la voz materna habla en sus frecuencias salutatorias a la vida naciente. Bautizar y saludar son idénticos; estampan sobre el ser bienvenido el sello imborrable. Con su impresión comienza la historia poco investigada del juicio afectivo: que es la facultad de interpretar circunstancias totales desde tonalidades atmosféricas. Por su ser-capaz-de-escuchar el oído fetal está en situación de hacer resaltar selectivamente entre el per-

manente ruido intrauterino la voz afirmativa de la madre. En este gesto experimenta el sujeto en devenir una estimulación euforizante; según Tomatis, son especialmente los tonos altos del soprano maternal los que provocan en el oído un estímulo irresistible de felicidad. Para hacer plausibles estas tesis, Tomatis ha interpretado el cuerpo maternal en su totalidad como un instrumento musical: como uno, en verdad, que no sirve para interpretar una pieza al oyente, sino que produce la afinación originaria del oído. Según Tomatis, es la inusitada capacidad de transmisión y calidad de resonancia del armazón óseo lo que garantiza la posibilidad de una transferencia de altas y supremas frecuencias al blando medio corporal, absorbedor de sonidos; ante todo, parece que la pelvis de la madre, como un bastidor de chelo, está en situación de transmitir al oído del niño las vibraciones de alta frecuencia más sutiles. Éste está a la escucha ante el fondo pélvico y ante la columna vertebral de la madre como un visitante curioso ante una puerta tras de la que supone secretos agradables. Lo que no puede saber aún el pequeño invitado es que ese estar a la escucha encuentra en sí mismo su recompensa, y que sería inútil querer pasar al otro lado. La expectativa gozosa es la plenitud del goce.

Como es sabido, la investigación psicoacústica actual proporciona nueva actualidad, también, a las tradiciones populares sobre la impronta efectiva de las vivencias de las embarazadas en el nonato, y las concreta fisiológicamente al señalar su específico canal de transmisión, a saber, el contacto auditivo. Ciertamente, sólo puede llegarse a improntas permanentes a través del oído si ya en la fase fetal cuenta el niño con un aparato neurológico que le permita registrar y conservar engramas acústicos. Tales «estampaciones» o *imprintings* –como universales acústicos adquiridos, por decirlo así– preestructurarían, pues, todo lo que se va a oír más tarde; actúan, en consecuencia, como efectivas ideas platónicas del aparato auditivo. Por audiciones prenatales, el oído es provisto con un tesoro de prejuicios acústicos celestiales, que le facilitan la orientación, y sobre todo la selección, en su trabajo posterior dentro de la olla de ruidos de la realidad. El oído, maravillosamente prevenido, sería capaz, por ello, de reconocer su protomodelo aun en la mayor dis-

tancia al origen: en consecuencia, también al oír, el recuerdo lo sería todo. Y así como en su discurso sobre los efectos del rostro hermoso habla Platón de rubores y desasosiegos torturantes, y de la inclinación del amante a ofrecerse en sacrificio al amado como si fuera un dios[118], así hablan los nuevos audio-psico-fonólogos de los efectos estremecedores de las voces maternales preparadas (bajo el oído electrónico) sobre sus pacientes. Casi sin excepción y con relativa independencia de su edad, éstos vivencian excursiones repentinas a estados prenatales y experimentan una vuelta mnémica a su talento originario para existir en integridad, compenetración y mutua bienvenida. Con su acústica platónica, Alfred Tomatis ha construido un aparato mnémico que permite al alma religarse a sus estados en el lugar supraceleste: a primera vista, más fiable y efectivo que cualquier *anámnesis* filosófica. En las regresiones profundas acústicas ese aparato proporciona a los oídos de los endurecidos, fijados e infelices, una audiencia con las voces originarias.

Aquí se muestra que los seres humanos, sin excepción, provienen de un matriarcado vocal: en él está el fundamento psicológico del efecto-sirenas. Pero mientras en Homero las sirenas profieren dulces adioses necrológicos, la voz sirénica maternal resulta anticipadora: presagia al niño un *fatum* sonoro. Al escucharla, el héroe fetal inicia su propia odisea[119]. La voz irreemplazable expresa una profecía que se cumple inmediatamente en sí misma: eres bienvenido, no eres bienvenido. Así, la frecuencia de voz de las madres se convierte en un Juicio Final trasladado al comienzo de la vida. De hecho, las madres saludan cuando quieren, y su voluntad de saludar no es segura bajo cualquier circunstancia, aunque pocas veces, sin embargo, rehúsan completamente la salutación de bienvenida. En ese sentido, el Juicio Final del comienzo es más clemente que el del fin; también porque conoce una segunda instancia, una terapéutica.

Con gran consecuencia psicológica y lógica, san Agustín consideró muy precarias las oportunidades del alma caída de ser llamada de vuelta a Dios en la última sentencia; su escatología describe una economía divina en la que sólo pocos son ahorrados y vuelven a casa, mientras que la mayoría se pierden, envueltos en el conglomerado de la perdición *(massa perditionis)*. En él quedan confundidas

las mayorías oscuras que no supieron hacer buen uso de su segunda oportunidad, del evangelio de la religión verdadera. La perspectiva que se les ofrece como definitivo estado permanente es la fijación en su propia caverna alejada de Dios. La protoacústica psicológico-profunda desarrolla una teoría algo más conciliadora, en tanto que reformula el Juicio Final en un juicio inicial sobre cada vida individual: el prejuicio de la afinación inicial. Así, esa sentencia puede ser revisada con métodos psico-fonológicos. En el proceso terapéutico de revisión existen buenas perspectivas de un renacimiento acústico: supuesto que se consiga inducir a las madres de individuos perturbados a que registren sus voces con un mensaje posterior de amor dirigido al niño y a transformar, así, convenientemente el *milieu* intrauterino. Si los informes sobre los efectos del proceso no engañan, éstos pueden ser extraordinarios. Producen, no pocas veces, mágicas reconducciones a los comienzos olvidados de la vida. En el camino de tales inmersiones acústicas parece que se abre para innumerables individuos un segundo acceso a la vida buena. Las manipulaciones psico-fonológicas representan objetivamente primeros pasos en dirección a un proceso teo-técnico; reproducen la segunda fase de la creación de Adán, la animación pneumática, con los medios de la tecnología audífona más avanzada; reescenifican el primer amor en el espacio virtual.

De este modo, la psicoacústica se establece como técnica de las primeras cosas. Ella define el prototipo de la psicoterapia radicalmente transformadora, inmersora y regenerativa, que ha de reemplazar en nuestro tiempo a la debilitada religión salvífica. La psicotécnica audífona pone de relieve la diferencia específica entre protomusicalidad y protorreligiosidad. Como con tanta pregnancia reconoció Max Weber, quien se adentra en este ámbito no puede ser amusicalmente religioso. Aquí, basta escuchar los tonos altos que dan la bienvenida a tu vida para ser ambas cosas, religioso y musical, y ambas en la forma más libre y móvil. Por la técnica audiovocal se superan los límites entre alma y máquina. Como ya sucedía en ciertas formas de música tradicional, también la conmoción terapéutica íntima se manifiesta como algo que es elaborable hasta cierto grado. Más aún que a la hipnosis y al tratamiento mesmeriano, el

anillo más íntimo de las técnicas de proximidad pertenece a los procedimientos psicoacústicos, neuromusicales y neurolingüísticos.

En nuestros intentos de descubrir el motivo de la accesibilidad de los individuos a los mensajes de sus iguales hemos rozado ahora el ámbito de los juegos más sutiles de resonancia. Lo que en el lenguaje de tradiciones inmemoriales llamamos alma es, en su núcleo más sensible, un sistema de resonancia que se ejercita en la comunión audiovocal de la esfera prenatal madre-hijo. Aquí comienza la audición del ser humano a constituirse, bien como oído sutil o bien como dureza de oído. La accesibilidad de los seres humanos por llamadas íntimas se origina en la sincronía entre saludo y escucha; esta sobreposición conforma la burbuja anímica más íntima. Cuando la embarazada habla hacia dentro entra en la escena originaria de la libre comunión con el otro íntimo. En caso de un saludo suficientemente bueno, el oído fetal filtra desde el medio materno una cantidad suficiente de altas frecuencias vivificantes; se estira hacia esos sonidos y experimenta en el poder-oír bien el placer de sentirse en la rama ascendente del poder-ser. Con ello se pone en ejercicio, como de por sí, la unidad originaria de vigilia, autosensación, intencionalidad y expectativa. En esta cuatrinidad se despliegan las primeras florescencias de la subjetividad. Y al feliz oído submarino no le basta con que algo se le diga sólo dos veces; si ha de creer a la voz querida, ésta tiene que repetir cien veces su mensaje; pero a una madre suficientemente buena las repeticiones le resultan tan fáciles como fácil le resulta a un oído fetal suficientemente interpelado volver a ejercitarse en escuchar atentamente la vibración que vuelve, como si la oyera por primera vez. Él percibe la intención y se alegra. Aquí, la repetición es el nervio de la felicidad. El brillo en la voz de la madre, mucho antes de que retorne a sus ojos, prepara al niño para su recibimiento en el mundo; sólo por la escucha del íntimo saludo él puede afinarse o acompasar su estado de ánimo a la ventaja insuperable de ser él mismo.

Así pues, en su ejercicio más temprano, intimidad es una relación de trámite. Su modelo no es el de la alianza simétrica entre gemelos o congeniales, que se reflejan uno en otro, sino el de la co-

munión insuperablemente asimétrica entre voz materna y oído fetal. Esta comunión es el caso auténtico y absoluto de encuentro, pero en ella no se acercan los dos, uno a otro, provenientes cada uno de sus propios espacios o situaciones, sino que la madre es la situación del hijo, y la situación del hijo está encastrada en la de la madre. La comunión acústica confiere al encuentro primordial su lugar en lo real. Entre esa voz y ese oído no hay nada que se parezca a un reflejo y, sin embargo, ambos están remitidos indisolublemente uno a otro en unión esférica. En real diversidad, están realmente unidos uno a otro. La voz no se habla a sí misma, y el oído no se enclaustra en la escucha de sonidos propios. Ambos están siempre fuera-de-sí-consigo: la voz saludadora, en la dirección a su íntimo escuchante; el oído fetal, en la escucha del sonido enforizante. En esta relación no hay huella narcisista alguna, ningún goce incorrecto de sí mismo por cortocircuitos engañosos en la autorrelación. Lo que distingue a esta desacostumbrada relación es una entrega casi ilimitada de uno a otro, y el ensamblaje casi sin costuras de ambas fuentes de conmoción. Es como si voz y oído estuvieran disueltos en un plasma común sonoro: la voz, plenamente afinada en tonos de reclamo, saludo y cordial envoltura; el oído, completamente movilizado para salir al encuentro del sonido y para fundirse vivificantemente en él.

Si bien se piensa, en estas observaciones no puede verbalizarse nada realmente nuevo, ya que manifiestan relaciones fundamentales que ya siempre, en alguna forma de representación o de algún modo, han de ser sabidas y atendidas. En estos asuntos lo que aparece como *novum* no puede ser otra cosa que la explicitud crepitante, quizá demónica, de la forma de presentación. Aquí, si el despliegue teórico ha de ser efectivo, hay que oír crujir el papel de regalo en el que se presenta una vez más al propietario, como algo nuevo, algo casi conocido y también casi olvidado. Se trata del ruido típico que acompaña a los regalos que hace la fenomenología, pues regalar fenomenológicamente significa ofrecer de modo completamente nuevo algo que no es nuevo en absoluto. Obviamente, desde antiguo, comadronas, madres y abuelas han cercado esta parcela de

conocimiento con intuiciones correctas, y sólo por abstracciones individualistas con éxito en los últimos siglos la esfera de las comuniones fetales se ha ido alejando cada vez más del sentimiento y del conocimiento de los individuos. Antes, en el capítulo tercero, que dedicamos a la historia social de prácticas recientes de proximidad, especialmente al mesmerismo y al magnetismo animal, hemos caracterizado en esbozo una oleada pregnante de técnicas de intimidad modernas cuyos flujos son virulentos hasta hoy, y allí se ofreció la oportunidad de describir cómo los autores clarividentes de ese movimiento interpretan la peculiaridad del *rapport* magnético como directa reproducción y reactivación de la posición fetal. Fueron, sobre todo, Friedrich Hufeland y Hegel quienes consiguieron llevarlo en este punto a su suprema expresividad. No sólo concibieron el feto como una planta que crece en un animal, aspirando a su propia animalidad y espiritualidad; más aún, entendieron el sujeto en devenir como una especie de psicoplasma configurable, en el que representaciones maternales son capaces de estampar su sello.

No obstante, el clásico pasaje de la teoría moderna de los efectos psicoplásticos que produce la madre en el feto es anterior en más de cien años al psicomagnetismo y a su reflexión en el idealismo alemán; se encuentra ya en la *Recherche de la vérité*, de 1674, de Nicolas Malebranche. En su teoría, desacostumbradamente radical, de la imaginación, el autor desarrolla una teoría resueltamente medial de la maternidad, que se distingue por la posibilidad de una tele-visión y tele-sensación intrauterinas. El monje oratoriano y psicólogo Malebranche concibe los senos maternos como proyectores a través de los cuales se lanzan a la dúctil *matrix* del alma infantil imágenes buenas o malas, como proto-prejuicios sobre el mundo externo, por así decirlo.

Así pues, los niños ven lo que ve la madre [...]. El cuerpo del niño es el mismo que el cuerpo de la madre, ambos comparten la sangre y los espíritus vitales [...]. Hace aproximadamente siete u ocho años vivía en el Hospital Aux Incurables de París un hombre joven que estaba loco desde su juventud y cuyo cuerpo estaba quebrantado precisamente en los lugares en los que se acostumbra enrodar a los malhechores. En ese estado vivió unos

veinte años; mucha gente le iba a ver, incluso la reina madre le visitaba, tocaba sus brazos y muslos allí donde estaban rotos.

Según los principios que acabamos de exponer, la causa de ello era que la madre del infeliz, cuando estaba encinta de él, vio enrodar a un malhechor. Todos los golpes que éste recibía caían con no menos fuerza en la imaginación de la madre y, a través de una especie de simpatía, en el delicado cerebro del fruto de su vientre; las fibras del cerebro de esa madre fueron conmocionadas extraordinariamente, quizá rotas en algunos lugares por la extraordinaria circulación de espíritus vitales debida a una acción tan terrible, pero tenían suficiente solidez para impedir la destrucción total de su engranaje. Por el contrario, las fibras del cerebro del fruto no consiguieron soportar un alboroto tan desenfrenado de espíritus vitales, fueron desgarradas unas de otras, y ese destrozo fue tan grande que su entendimiento se debilitó por ello y, en consecuencia, vio la luz del día privado de su sentido. Ahora hemos de indagar también la causa de por qué se rompieron precisamente aquellos miembros en los que su madre vio aplicar al malhechor el suplicio de la rueda.

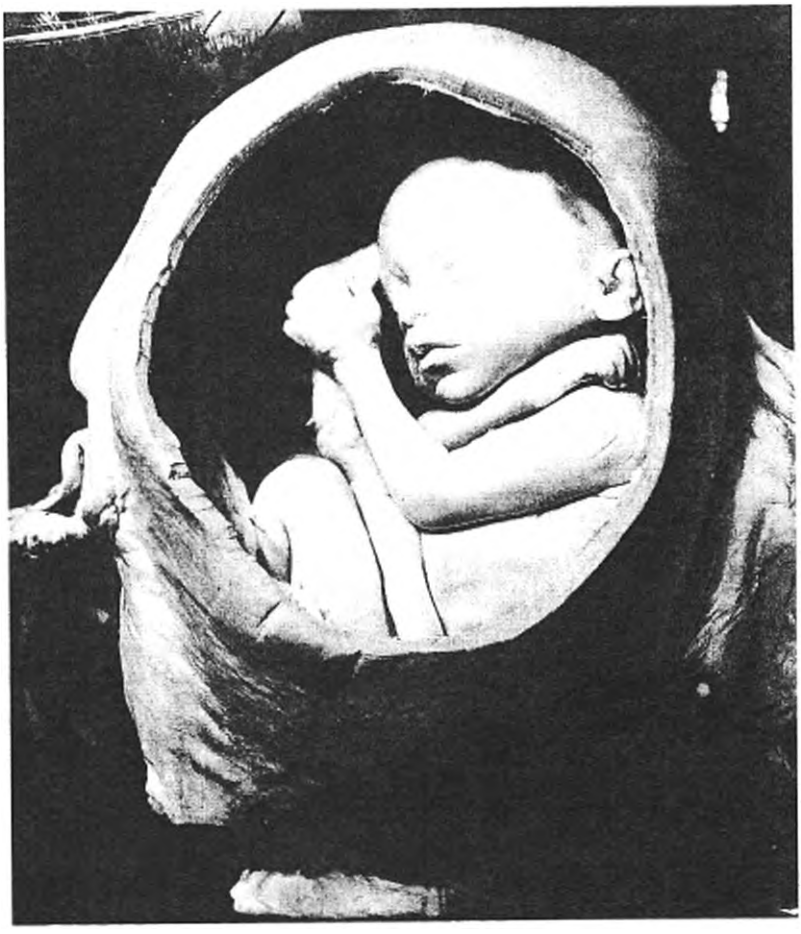
A la vista de esa ejecución, tan terrible para una mujer, tanto en el caso de la madre como, en consecuencia, en el del hijo, los espíritus vitales fluyeron con indescriptible velocidad en las partes en las que aquél fue atormentado. Pero, dado que los huesos de la madre pudieron soportar su ímpetu, no se rompieron [...]. Las partes blandas y delicadas de los huesos del fruto se rompieron por el tráfico imparable de aquellos espíritus [...].

No hace todavía un año que una mujer, que durante la celebración pública de la canonización de san Pío había mirado con demasiada fijeza su imagen, dio a luz después un niño que se parecía del todo a ese santo [...]. Sus brazos estaban colocados en forma de cruz sobre su pecho, sus ojos dirigidos al cielo [...]. Parecía incluso que había sobre sus hombros una especie de mitra caída hacia atrás; en el lugar en el que acostumbran tales tocas obispales ser guarnecidas con piedras preciosas había manchas redondas [...]. Todo París, y también yo mismo, nos convencimos de la verdad de ello. Pues uno lo conservaba durante mucho tiempo en el espíritu"[4].

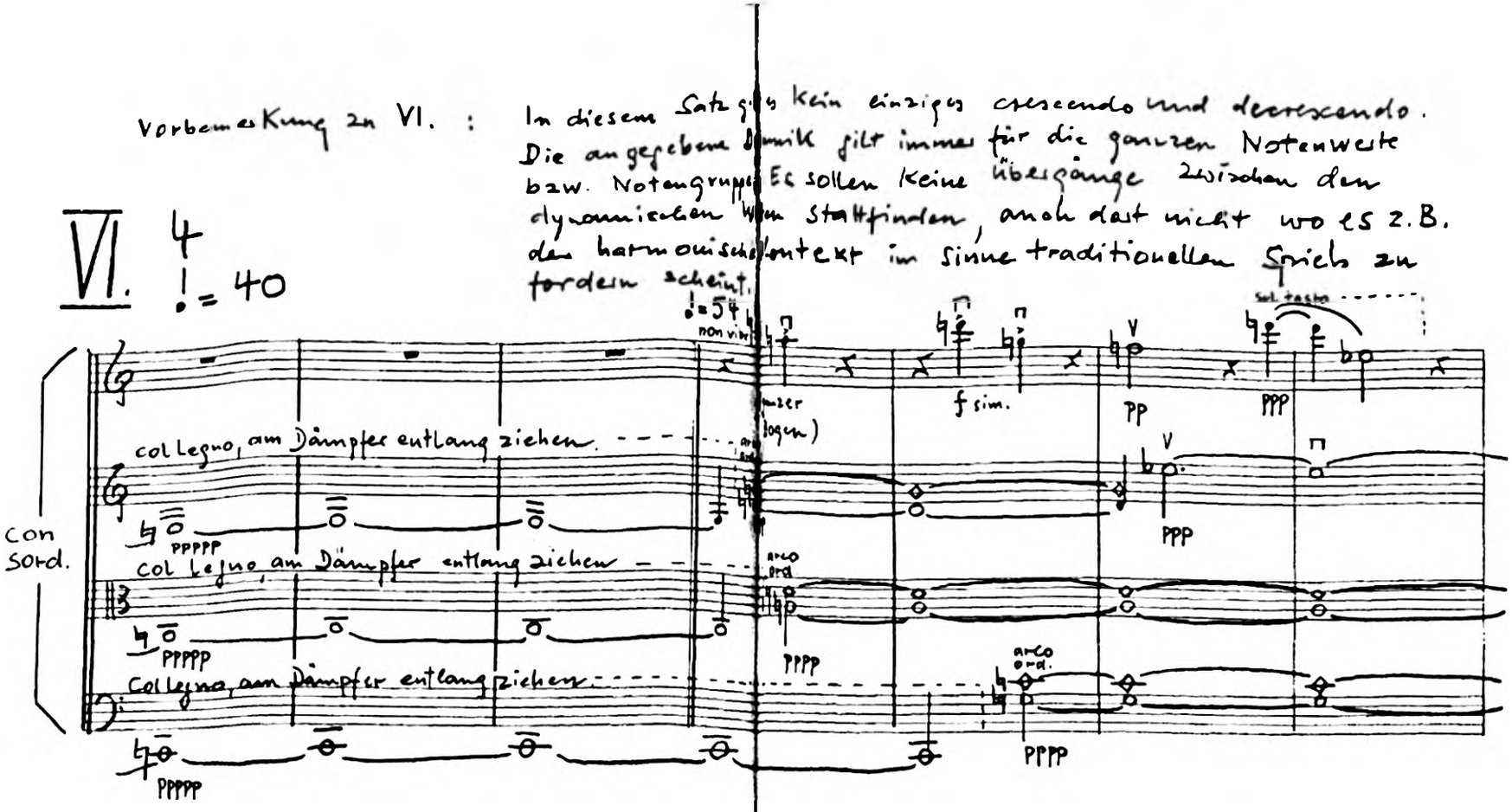
Estos extractos de la exposición de Malebranche dejan claro hasta qué punto estaban impregnadas de modelos ópticos las reflexiones prenatales de la temprana edad moderna. La curiosa idea de

que las *imágenes* horribles del alma materna se calcan en el cuerpo del niño demuestra que la comunión íntima entre madre e hijo fue pensada sobre todo gráfica o eidéticamente. Aquí se representa a la naturaleza creadora como una grafista que a través de las madres, por mediación de activos espíritus vitales, consigue estampar en el plasma fetal escenas y bosquejos de objetos patológicos del mundo externo.

Que, sin embargo, junto a esa capacidad imaginativa haya a la vez una capacidad auditiva constitutiva que juegue un papel aún mayor, incluso decisivo, en la incorporación del niño al mundo: esa idea, por lo que se nos alcanza, la desarrollaron seriamente por primera vez psicólogos y ontólogos del siglo XX, y no casualmente, la mayoría de las veces, desbancando los dogmas de los psicoanálisis zuriqués y vienés, que, con su orientación a la *imago* y con su insistencia en la teoría de los objetos interiores y de los arquetipos, pagaron tributo acríticamente a los prejuicios ópticos dominantes en su medio. Los representantes del primado de la audición pueden remitirse a evidencias evolutivas impresionantes, que atribuyen al oído un papel clave en el desarrollo de formas superiores de organización de la vida. Ya en las aves cantoras aparecen rastros de una disponibilidad de estampación auditiva *in ovo*: hay experimentos que han mostrado que los jóvenes en el huevo gozan de una educación musical específica por el canto de las madres; pájaros jóvenes encobados por madres mudas se manifiestan vocalmente inseguros o áfonos; jóvenes incubados por madres cantoras de otra especie muestran la tendencia a adoptar las melodías de ésta. Quien quiera naturalizar a Platón y busque pruebas de una información prenatal del «alma», encontrará en tales observaciones los auxiliares más sugestivos de argumentación. Realmente, sólo las relaciones auditivas prenatales en los mamíferos confirman tal estado de cosas; en ellos, la conexión entre el oído fetal y la voz materna prosigue hasta una individualización inequívoca; según informes de biólogos evolutivos, los cochinillos y cabritos recién nacidos son capaces desde el principio de reconocer con la mayor seguridad la voz de la madre entre miles de voces semejantes: un efecto de impronta ción que sólo puede explicarse por una especie de *tuning* prenatal. En el caso



Anita Gratzer, *Pulcherrima*, en *Human Time Anatomy*. Fotografía tomada en el Museo Federal Anatómico-patológico de Viena.

de los seres humanos, el proceso de finas sintonizaciones simbióticas en el espacio audiovocal de resonancia está aún más altamente diferenciado y se extiende a tonalidades emocionales, acentos recitativos, tipos del medio sonoro y, sobre todo, a frecuencias indivi-

Wolfgang Rihm, *En lo más íntimo*, Tercer cuarteto de cuerda.

duales de salutación de bienvenida. Al introducirse en la escucha de las sonoridades del espacio que más tarde tomará el nombre de madre, el oído fetal humano desarrolla los supuestos decisivos de la subjetividad motórico-musical. Entre música de cámara vienen los seres humanos al mundo; en ella aprenden que la escucha de la otra voz es el presupuesto para tener uno mismo algo que interpretar.

Por eso hay que decir de los seres humanos que su estancia en el mundo está determinada como la de ningún otro ser vivo por la necesidad de mantenerse y desarrollarse en un *continuum* psicoacústico, o más general: semiosférico.

Como hemos afirmado y mostrado repetidas veces en el curso de nuestras consideraciones, los seres humanos son habitantes de esfe-

ras y, en ese específico sentido, seres vivos abocados a compartir mundo interior. Ahora estamos en situación de caracterizar con mayor proximidad el entramado central de esa interioridad constitutiva, la cooperación en la producción de un fenómeno sonoro creador de intimidad. Es la comunidad constitutiva de audición la que encierra a los seres humanos en los anillos inobjetivos de mutua accesibilidad entre ellos. En el oído tiene intimidad y publicidad su órgano vinculante. Sea lo que sea lo que se presente como vida social, sólo se forma, en principio, en el ámbito específico de una campana acústica sobre el grupo: una campana cuyas presencias sonoras, sobre todo en las culturas europeas, son capaces de comprometer y aunar. Sólo en las sonosferas sociales la música de cámara puede convertirse en política coral; sólo aquí, en la corriente hablada, el espacio madre-hijo está conectado a los escenarios de los mitos de los adultos y a la arena de la disputa política en torno a lo correcto. En un ámbito sinérgico de improntas histórico-naturales e histórico-simbólicas, los oídos humanos se han convertido en las agencias más importantes de asociaciones étnicas. Sólo a causa del superior desarrollo de la agudeza del aparato auditivo se ha hecho posible la existencia humana como estancia en un invernadero sonosférico. Aunque los lenguajes naturales se hubieran desarrollado como sistemas de sonidos articulados sin pretensión alguna de referencia y significado –así pues, si sólo existieran sociedades corales y no comunidades de trabajo–, los seres humanos, en todos los respectos fundamentales, serían los mismos que son ahora, prescindiendo de autismos de trabajador. En la casa sin paredes de los tonos, los seres humanos se han convertido en animales que se escuchan juntos[215]. Sean lo que sean por lo demás, son comunardos sonosféricos.

Excurso 8
Verdades de analfabeto
Nota sobre fundamentalismo oral

En la historia europea del espíritu hay una curiosa tradición, no extinta completamente todavía, según la cual verdad es algo que no puede articularse por el habla, y menos aún por la escritura, sino sólo por el canto, aunque la mayoría de las veces por la comida. En este concepto de verdad no se trata de presentación o representación de una cosa en otro medio, sino de la incorporación o integración de una cosa en otra. Es claro que aquí chocan dos modelos radicalmente distintos de adecuación posibilitadora de verdad: mientras que en la verdad que generalmente se toma en consideración y estima, la verdad representativa, se habla de una adecuación entre el intelecto y la cosa, o entre la proposición y el estado de cosas, la verdad más bien menospreciada, la incorporativa, tiende a la adecuación del contenido al receptáculo, o del consumidor a lo consumido. Con bastante frecuencia nos han cansado semióticos y teólogos con sus ejemplos correspondientes: la proposición «ahora llueve», como tantas veces hemos oído, es verdadera cuando, y sólo cuando, hay motivo efectivo para la constatación de que precisamente ahora llueve; por el contrario, que escucho música es una escucha verdadera cuando en presencia de esa pieza yo mismo me llego a conformar musicalmente; y mi consunción de la Hostia es, a su vez, salvífica cuando, y sólo cuando, al tragar esa ofrenda yo mismo adquiero la forma de Cristo. Con el modo de adecuación de los dos últimos ejemplos se produce un caso particular. Está claro que aquí nos las habemos no sólo con concepciones diferentes de verdad y correspondencia, sino que entran en juego también dimensiones, en absoluto equiparables, de adecuación y poder-ser-lo-mismo. Mientras que en el caso de las verdades representativas la mayoría de las veces puede indicarse con precisión cuándo se dan los presupuestos para su correspondencia con la realidad, en el de las verda-

des incorporativas no puede decirse con total precisión desde qué momento han de considerarse ratificadas. Las correspondencias que surgen por asimilaciones son constitutivamente vagas, pero tal vaguedad no habría que comprenderla como una carencia, sino que constituye la suerte y el modo de ser peculiar de ese campo veritativo. Quizá me sea lícito decir sin reparos que esta manga, si y porque se ajusta, es un verdadero equivalente de este brazo. Pero no podría determinar sin más dónde está el oyente cuando se sumerge en el espacio de acontecimiento de una pieza musical que se ejecuta en ese momento, o dónde está el Cristo cuando la Hostia desaparece en la garganta del que comulga.

Asumir algo y dejarse asumir en algo: con esos dos gestos los seres humanos se aseguran lo que puede llamarse su competencia participativa. Por consunción asumen o asimilan comidas y bebidas, y al tomar sitio en una ronda de consumidores hacen visible su asunción o asimilación a los comensales. El ser humano no-loco, no-perverso, posee capacidad de juicio no en último término a causa de la facultad que tiene de diferenciar en qué participa él como asimilador y en qué como asimilado. Si no ha perdido totalmente la razón, es decir, el sentido de correspondencia, sabe siempre con suficiente exactitud cuándo es recipiente y cuándo contenido; cuándo consume y cuándo es él mismo el consumido. Podría decirse que toda verdad oral se funda en la diferenciación de las mesas. Para devenir un ser humano suficientemente completo hay que aprender en qué mesas somos los que comen y en qué mesas nos convertimos en lo comido. Las mesas en las que comemos se llaman mesas de comedor, las mesas en que somos comidos se llaman altares. Pero nosotros, como simples seres humanos, ¿somos siquiera aptos para altares? ¿Es posible y permisible describir seres humanos bajo el aspecto de su aptitud para subir a la mesa? El axioma de toda cultura es que los seres humanos comulgantes van a la mesa, no suben a ella. El ser humano que legítimamente llegara a subir a la mesa ya no sería –hablando en el horizonte cristiano– hombre, sino el Dios-hombre, que por la comunión oral quiere hacerse presente en nosotros e integrarnos en su cuerpo imaginario; y la mesa preparada para ello ya no sería la mesa de convite profana, sino el altar: es decir, la mesa

del Señor, en la que es lícito servir lo que se deja consumir por nosotros, pero en la conciencia de que en otro lugar será ello lo que nos consuma o nos vomite a nosotros. La otra mesa pertenece sólo al Dios que da y toma sin limitación. El Dios comible es el fundador de la comunidad de comensales en tanto verdadera comuna cuyos miembros se han puesto de acuerdo en la exofagia. Sólo por la renuncia a relaciones endofágicas los seres humanos se reconocen recíprocamente como sus iguales. En última instancia, en la auténtica comunidad todos somos iguales sólo ante la ley de no considerarnos mutuamente como alimento. Y cuando de hecho comemos carne debe ser siempre carne extraña: carne de animales permitidos, por un lado, que nos alimentan como grupo profano, o carne del Dios verdadero, por otro, que nos unifica como grupo sagrado.

El campo de las verdades de incorporación tiene importancia fundamental para la construcción de la razón humana, dado que precisamente en él se pone en vigor la diferencia, de vital importancia, entre verdadero y falso. Como en el campo de las verdades de representación, también aquí –y aquí sobre todo– lo falso conlleva en última instancia la muerte; por el contrario, puede valer como verdadero lo que posibilita y amplía la vida. Quien toma veneno morirá, y eso mismo sucede al que cae en el interior de la falsa ballena. Por eso, incluso en una cultura como la moderna, extremadamente orientada a la verdad representativa, bajo ninguna circunstancia pueden descuidarse o abandonarse la conciencia de las relaciones incorporativas o participativas y sus valores de verdad y error. Hay motivos para constatar que la crítica de las relaciones incorporativas está hoy más descuidada que nunca; si se hace un balance de los dos últimos siglos, la filosofía, sobre todo, que tradicionalmente tenía la competencia en esto, se permite en este campo una ignorancia y falta de sensibilidad tales que no tienen precedente en la historia de la cultura, y, si no hubieran aparecido en el curso del siglo XX disciplinas psicológicas y crítico-míticas para llenar ese vacío, el ámbito de trabajo de una crítica filosófica de la razón participativa estaría más salvaje aún de lo que aparece ahora. La expresión «razón participativa» implica la tesis de que hay participaciones adecuadas e inadecuadas que se comportan recíproca-

mente como verdadero y falso. No hay que comprender, sin embargo, las formas adecuadas o razonables de participación sólo como asociaciones libres en proyectos públicos, sino más bien como implicación en comuniones consuntivas; y, por cierto, bajo la premisa de que también entre no-caníbales hay relaciones endofágicas necesarias, discretas, bienvenidas.

Los paradigmas positivos para esto se encuentran naturalmente en el mundo de las tempranas relaciones madre-hijo: si se pudiera caracterizar el embarazo normal como entrega de la madre a su consumición por el cuerpo extraño en ella, entonces el tiempo de amamantamiento sería la respuesta activa del cuerpo femenino al requerimiento caníbal del niño de pecho. Si se pone el acento en la perspectiva del niño, se muestra que el sujeto en devenir reclama el derecho absoluto a instalarse como único consumidor en el medio que encuentra: un medio que existe, obviamente, desde tiempos inmemoriales y que, al parecer, no conoce otra determinación que la de satisfacer en cualquier circunstancia todas las necesidades del intruso. La ironía ontológica del medio materno consiste en que ningún feto, ningún niño de pecho, ningún niño pequeño, ningún ser humano siquiera, puede saber previamente que el mundo sólo manifiesta el carácter de un medio mágicamente disponible mientras está a disposición como madre habitable, canibalizable, reclamable en cualquier momento. Y nada indica que un día pueda no estar a disposición mientras la madre suficientemente buena, suficientemente comible, tome partido por el requerimiento que le hace el caníbal. Le señala que él tiene razón bajo cualquier punto de vista en querer, por lo pronto, alimentarse exclusivamente él, sólo él, de ella y por ella. Así, el partido consumido sanciona la originaria función oral veritativa, la elemental corrección de la participación consuntiva del niño en la madre. El caníbal de madre siempre tiene razón, y tiene razón en tener razón: en la base de su impulso de incorporación hay una inmemorial relación veritativa biológica, en el sentido de que, por regla general, su requerimiento de alimentarse a través de la madre encuentra la oferta complaciente de los pechos maternos; donde está el apetito inconfundible, allí está también la dosis inconfundible. Se podría hablar aquí de una síntesis

a priori en lo somático. Un niño no demasiado frustrado adquiere en el medio materno la creencia protorreligiosa de que entre la llamada y el beber hay una equivalencia pragmática siempre válida. Esta convicción es el núcleo de la creencia de poder ejercer la magia; una creencia sin la que también lo contrario del ejercicio de la magia, el trabajo, queda en definitiva sin sentido: pues uno trabaja con éxito sólo mientras pueda creer todavía que el esfuerzo llama a la suerte y que ésta llega con el trabajo realizado. Devenir adulto consiste entonces en comprender que la equivalencia, más o menos mágica, entre llamada y éxito conlleva la tendencia a palidecer con el tiempo, para borrarse, en definitiva, prácticamente del todo. Pero ¿qué sucede cuando el que busca ya no encuentra? ¿Cuando ya no viene lo que se llama o reclama? La primera magia se va disolviendo progresivamente en la lucha y el trabajo, hasta que se alcanza un punto en el que el sujeto –en el límite de la amargura– admite que no tiene derecho a comer quien no trabaja, y que no tiene derecho a gozar quien no es capaz de renuncia. La palabra trabajo resume una situación del mundo en la que ya no basta para nadie llamar sin más, o emplear fórmulas mágicas, para conseguir satisfacción. Cuando el trabajo ha aparecido en el horizonte, la experiencia que provoca la llamada sólo puede defenderse desde medios religiosos o estéticos. Y la creencia de que la suerte reclamada llegará en un tiempo razonable sólo sigue viva porque puede dejarse en suspenso quién ha de ser considerado, en última instancia, como el librador del pan cotidiano. La religión sobrevive como recuerdo del tiempo en el que llamar o reclamar todavía valía de algo.

La participación consuntiva en el medio materno a través de la voz-*infans* propia, por muy arcaica que sea, no es la forma más temprana de magia de incorporación. Antes de que pudiera aparecer en el sujeto la necesidad de llamar para comer, se le había conferido ya una forma de participación más profunda aún, que, como comunión fetal, sanguínea, endoacústica, ofrecía el máximo absoluto de vida incorporada. Quien no quiere trabajar ni llamar desea volver allí para reencontrar la homeostasis arcaica. Antes del *infans*, del no-hablante, está lo *inclamans*, lo no-llamante. Distingue a la cultura de masas moderna el que haya aprendido, prescindiendo de

las mesas y de los altares de la gran cultura, a ofrecer nuevas satisfacciones directas al deseo de la comunión homeostática. Éste es el sentido psicodinámico de la música pop con todos sus derivados. Ella escenifica para sus consumidores la posibilidad de sumergirse en un cuerpo rítmico de ruidos, en el que temporalmente resultan superfluas las funciones críticas del yo. Quien observa como testigo imparcial los gestos del comportamiento en las discotecas y galas sonoras tiene que llegar al diagnóstico de que el público actual de la música de masas, en tanto se arroja voluntariamente y a riesgo propio en el cráter de sonidos, aspira a convertirse en una autovíctima entusiástica. Obviamente reclama ser llevado adentro por el Moloc acústico y convertirse en sus entrañas en un algo rítmico, poco oxigenado, presubjetivo. En tanto supera las oportunidades de incorporación que se brindan en los altares por la oferta de entrar en cavidades corporales psicoacústicas y adherirse a dioses tonales[216], que desfilan en presencia de los oyentes, la música pop ha rebasado las comuniones religiosas, sobre todo las cristianas, por el lado arcaico. Esto puede observarse, sobre todo, en las *love-parades* berlinesas de los años noventa, así como en sus réplicas en ciudades europeas, que resultan interesantes desde el punto de vista antropológico-cultural como escenificaciones particularmente explícitas de «verdaderas» relaciones incorporativas. De acuerdo con su concepto inmanente, podrían llamarse igualmente *truth-parades*, ya que de lo que se trata en ellas es de absorber gran número de seres humanos, que valoran sin excepción los atributos de su individualidad, en sonosferas dichosas, simbióticas, reversibles y, por tanto, «verdaderas». Estas comuniones con los dioses tonales o con los Moloc rítmicos se basan exactamente en el mismo modelo de verdad que el psicoanálisis posfreudiano, con la diferencia de que éste sugiere a sus clientes desarrollar una retórica estrictamente individual del duelo por el protoobjeto perdido, mientras que la terapia musical integrista de las calles apuesta por euforias grupales apoyadas por drogas, que si es verdad que momentáneamente promueven el juego con la autoincorporación en un protocuerpo esférico, poca ganancia arrojan, sin embargo, para la propia competencia medial de los participantes en lo sucesivo, una vez desembriagados. Con todo,

en las *love-parades*, así como en otras formas innumerables de escenificación para éxtasis colectivos, puede apreciarse cómo la Modernidad trabaja en hacer fabricable, cada vez más directamente, más sin subterfugios, más arreligiosamente, la relación fundamental de *ensembles* humanos en general, el integrismo psicoacústico.

En este sentido, el diván y el disco-éxtasis pertenecen uno a otro como el lado cóncavo y convexo de la misma lente de la verdad. Ambos tienen la misma referencia teo-técnica, en tanto disponen relaciones con una protocosa lejana, pero no completamente perdida,

En la radio de un *sound*-Moloc:
love-parade berlinesa, 1998.

con una cosa-en-sí divina. Sin esta referencia a lo absoluto íntimo, el discurso expresivo humano se desacoplaría de todo referente o fundamento trascendente y sucumbiría a la propensión a jugueteos o divertimentos lingüísticos, cerrados y autorreferentes. Sin embargo, según el esquema del psicoanálisis y de la *love/truth-parade*, la verdad indecible sólo se revela a un sujeto prelingüístico. Que éste, paradójicamente, se niegue a la evidencia de que ha aprendido a leer, escribir y hablar, como lo hacen místicos y extáticos, o que los analizandos pongan precisamente todo su interés en leer, escribir y cantar, para decir lo indecible, es simplemente la elección de una estrategia sobre el trasfondo de un mismo modelo. ¿Por qué el paciente ideal se esfuerza con los medios más refinados de habla y escritura en aprehender lo grande perdido, mientras que el participante ideal en la cultura se entrega a la revelación del ruido en presencia real del camión de altavoces? Que sin la orientación del sujeto deseante a una *cosa en sí* psíquica –podría decirse también: a una trascendencia analfabeta– no sería posible, en última instancia, ninguna cura psicoanalítica es algo que deja claro Julia Kristeva en una lúcida consideración:

> La obsesión por el objeto originario, el objeto a traducir, presupone que sea posible una cierta, por muy imperfecta que sea, adecuación entre el signo y, no el referente, sino la experiencia no-verbal del referente en el trato con lo otro. Puedo dar nombres verdaderos. El ser que me desborda –incluido el afecto que me liga a ese ser– puede encontrar su expresión apropiada o casi apropiada. La apuesta por la traducibilidad es a la vez una apuesta por la dominabilidad del objeto originario [...]. Con su obsesión por la traducibilidad, la metafísica es un discurso del dolor hablado, que se alivia precisamente al nombrarlo. Se puede ignorar y negar la *cosa* originaria, se puede ignorar el dolor en bien de la ligereza de signos que, sin verdad y sin interior, se copian y recopian alegremente. La ventaja de las culturas que proceden según ese modelo consiste en que se prestan mejor para señalar la inmersión del sujeto en el cosmos, su mística inmanencia en el mundo. Pero, como me confiesa un amigo chino, una cultura así carece de medios frente a la irrupción del dolor. ¿Es una ventaja o una desventaja esa carencia?

El hombre occidental, por el contrario, está convencido de poder traducir a su madre [...], pero sólo para traicionarla, trasponerla, liberarse de ella. Este melancólico triunfa sobre su duelo por la separación del objeto amado, mediante un esfuerzo increíble por dominar los signos hasta que correspondan a las vivencias originarias, indecibles, traumáticas.

Más allá de ello, y finalmente, esta creencia en la traducibilidad («Dios es nombrable, mamá es nombrable») conduce a un discurso altamente individualizado, que elude estereotipos y clichés, y a una superabundancia de estilos personales. Pero precisamente por ello acabamos en la *traición* por antonomasia a la *cosa en sí* original –a la *res divina*–: si todos los modos de invocarla son legítimos, ¿no ha de diluirse la supuesta *cosa en sí* en mil y una maneras de nominación? La exigencia de traducibilidad desemboca en la multiplicidad de posibles traducciones. El melancólico potencial, que es siempre el sujeto occidental, acaba por convertirse, traduciendo incansablemente, en jugador real y en posible ateo. La creencia originaria en la traducción se transforma en la creencia en la *performance* estilística, para la que el lado de acá del texto, lo otro, aunque fuera lo originario, cuenta menos que la buena factura del texto mismo»[217].

Aunque todos los problemas de la representación y de la autorreferencia estuvieran solucionados, las preguntas de la incorporación, de la participación y de la inmanencia ni siquiera se habrían rozado.

Excurso 9
Dónde comienza a equivocarse Lacan

La en principio problemática orientación a la *imago* de las teorías psicoanalíticas de relación fue llevada a su extremo por Jacques Lacan en su legendario teorema del «estadio del espejo como formador de la función del yo»[218] de 1949. Lacan presupone un estado temprano infantil azotado ya por la imposibilidad de soportarse a sí mismo. Para Lacan, todo lactante está despedazado por irreparables tensiones de aniquilación. La psicosis es su verdad y su realidad, desde un principio e irremediablemente. Llega al mundo, impotente y traicionado, como un cuerpo despedazado que apenas consigue recomponer sus fragmentos. La verdad sería que el despedazamiento precede a la totalidad y que la primera palabra la tiene siempre una protopsicosis. Comprensiblemente –si uno se entrega por un momento a las sugerencias del analista–, para un ser así disociado, efervescente en su desvalimiento, la visión de su propia imagen con contornos estables ahí enfrente, en el espejo, habría de ser sumamente reconfortante, dado que el sujeto, en ese imaginario ahí, conseguiría percibirse, por fin y *por primera vez*, como forma total sin mácula y sin fisura. La autoimagen en el espejo entraría aquí en juego como liberadora de una insoportable autosensación. Sólo la imagen ahí, en el espacio especular, me demostraría, frente a mi autosensación evidente, que no soy un monstruo, sino un bebé humano bien conformado en los bellos límites de su figura orgánica. Según ello, reconocerse en el espejo como «eso soy efectivamente yo mismo» significaría: mirar sonriendo a la imagen súbitamente encendida, percibir su integridad como un mensaje salvífico y, celebrando la liberación, ascender a un cielo imaginario de imagen total, en el que no hubiera que reconocer nunca más el desgarramiento, verdadero y real, anterior. Por fin podría el infante dejar tras de sí su despedazamiento humillante y su furibundo desamparo; le sería da-

do de una vez, invulnerable ya, salir flotando a través del cristal del espejo al espacio figurativo y, como un héroe transfigurado, entrar en el reino de una integridad ilusa: redimido esplendorosamente del miserable estado primario, al que cree no tener que volver nunca a partir de ahora, siempre que el rótulo ensoñado de la incorruptible imagen del yo consiga afirmarse frente a cualquier desajuste posterior. De acuerdo con ello, el desarrollo del yo tendría que iniciarse, siempre e inevitablemente, con un autodesconocimiento liberador: la aparición imaginaria ahí fuera, al otro lado –mi imagen, en tanto intacta, íntegra, liberadora–, en tanto *la* acepto radicalmente en lugar mío, me sacaría de la caverna sin imágenes de mi vida temprana presentida y me ofrecería la promesa, magníficamente engañosa, de poder vivir siempre en el futuro referido a esa imagen, como bajo una protección ilusa. Por su buena factura y su integridad, mi imagen ilusa de mí ahí fuera, en lo visible –en lo imaginario o en lo visual transfigurado– sería, por decirlo así, como un evangelio compuesto para mí solo, sería como una promesa que me anticipa y consolida. En cuanto la hubiera asumido en mí, estaría en el fundamento de mí mismo como buena nueva de mi resurrección de la aniquilación temprana. Mi imagen, mi protoengaño, mi ángel custodio, mi delirio.

Se puede mostrar sin esfuerzo que esta pieza teórica temprana, la más famosa, del *corpus* de las doctrinas lacanianas representa una brillante construcción equivocada: construida en función de falsas evaluaciones, petulantes y patéticas, de la comunicación diádica temprana entre el niño y su complementador-compañero, que, prescindiendo de los medios prenatales de suplementación, es por regla general la madre. La propia imagen especular, como tal, no puede aportar al *auto*diagnóstico del niño nada que no estuviera delineado en él ya, desde hace tiempo, al nivel de los juegos de resonancia vocales, táctiles, interfaciales y emocionales, y sus sedimentos internos. Antes de todo encuentro con la propia imagen especular, un infante no-desatendido «sabe» muy bien y muy exactamente lo que significa ser una vida invulnerada en el interior de un dúo soportador-contenedor. En una estructura psíquica de dúplice unicidad, suficientemente bien conformada, aparece la autoexperiencia

figurativa del niño, que ocasionalmente percibe su reflejo en un medio vítreo, metálico o acuoso, como un estrato de percepción suplementario, divertido y curioso, sobre un tejido, tupido ya y reconfortante, de experiencias de resonancia; en absoluto aparece la imagen en el espejo como la *primera* y omnirrebasante información sobre el propio poder-ser-íntegro; hay, en todo caso, un barruntu inicial de la propia presencia como cuerpo coherente entre cuerpos coherentes en el espacio visual real. Pero este ser-imagen-cuerpo íntegro no significa casi nada frente a las certezas preimaginarias, noeidéticas, de integridad dual sensitivo-emocional. Un niño que crece en un *continuum* suficientemente bueno está suficientemente informado también, y desde hace tiempo, por otras fuentes, sobre los motivos de su contención en una forma que le colma. Su interés por la coherencia está más o menos satisfecho mucho *antes* de las informaciones especular-eidéticas. Por su imagen vista en el espejo no aprende a conocer ninguna posibilidad de ser y de felicidad, radicalmente nueva, fundada exclusivamente en lo imaginario-visual. Por lo demás, queda por considerar que –como ya hemos descrito[219]– antes del siglo XIX la mayoría de los hogares europeos no tenían espejo, de modo que, bajo el aspecto histórico-cultural más simple y llano, el teorema lacaniano, que se enuncia como un dogma antropológico válido intemporalmente, aparece como algo sin razón de ser, superfluo.

Si, en verdad, el juego de resonancia entre el niño y su en-frente complementador estuviera viciado por ambivalencias, desatenciones, sadismos, naturalmente se abrirá paso en el niño una inclinación a aferrarse a los breves momentos de experiencia positiva de complementación: sean amabilidades precarias de las personas con que se relaciona, sean sueños autoeróticos de retirada o repliegue sobre sí mismo, sean identificaciones con los héroes invulnerables de cuentos y mitos. Si la visión temprana de la propia imagen en el espejo proporciona a niños psicóticos, en el umbral del tiempo de lactancia al de la primera infancia, resurrecciones imaginarias por medio de fantasmas de integridad ópticamente sustentados, es una pregunta del todo inaclarada empíricamente. El caso particular, exagerado por Lacan, de que el sujeto en devenir se precipite fuera

de sí mismo, al espejo, para eludir el desequilibrio presentido dentro de su propia piel despedazada y convertirse, en el mundo de imágenes, en algo totalmente engañoso representa sólo, en todo caso, si es que hubiera de tener alguna vez una realidad casuística, un valor límite patológico. Sólo podría tener su aposento en la vida en estructuras familiares depauperadas y en medios con inclinación a desatender crónicamente a los lactantes. De hecho, para cualquier fundación de yo que se hubiera cumplido, así, en la huida a la ilusión figurativa de la integridad, podría predecirse la labilidad paranoica que Lacan, partiendo de su análisis del *Selbst*, quiso establecer, sin razón, como característica general de la psique en las culturas de todos los tiempos. De todos modos, si en la base de un *Selbst* se pudiera encontrar realmente, y por doquier, un imaginario autoenmascarado, con ello quedaría explicado por qué el sujeto en un universo lacaniano sólo habría de encontrar en lo simbólico su salvación o al menos su orden. Sólo la sujeción a la ley simbólica libra de una psicosis constitutiva. Pero ¿qué es eso sino la prosecución del catolicismo con medios aparentemente psicoanalíticos? Es cierto que nadie barruntará peligros o heridas provenientes de todas partes de modo tan violentamente clarividente como un sujeto que hubiera hecho dependiente su poder-ser-íntegro de la defensa de imágenes de brillo intenso, fantásticamente sobretensionadas, del propio yo; pero que las conformaciones básicas del yo en lo imaginario, constituidas de ese modo, fueran la regla universal es algo que sólo puede afirmar quien apoya una extravagancia en otra. Esto significa poner la psicología misma al servicio de la psicosis. Lacan se entregó pronto a un dogmatismo de la protopsicosis que, a juzgar por sus motivos, estaba comprometido con intereses, no psicoanalíticos, sino criptocatólicos, surrealistas y para-filosóficos. A juzgar por su tendencia y tonalidad, el epatante teorema del estadio del espejo de Lacan es una parodia de la doctrina gnóstica de la liberación por el autoconocimiento; siguiendo un modelo problemático, el pecado original se sustituye aquí por el engaño original, sin que nunca se pusiera en claro si el engaño es algo que pueda conservarse o superarse mejor que el pecado. Respecto a si el autoequívoco original es el que procura en todo caso a los sujetos imá-

genes engañosas, tan imprescindibles como fatales, de sí mismo: Lacan habla ocasionalmente de la función «ortopédica» de la imagen engañosa primaria. ¿Quién podría sobrevivir, pues, íntegro psíquicamente, sin la columna vertebral del autoengaño?, ¿y quién puede tener interés en rompérsela al sujeto? Pero es preciso, a la vez, que el engaño sea lo que es: una imagen falaz que ha de ser comprendida en tanto que de ella provienen seducciones que ponen en peligro a uno mismo. Conocerse o no conocerse a sí mismo: ésa es la cuestión. Y tanto peor para aquel a quien desde un supuesto imaginario –y, sobre todo, desde un amor real– no le salga al encuentro la imagen creíble de un poder-ser íntegro y completo.

Capítulo 8
Más cerca de mí que yo mismo
Elementos teológicos para una teoría del interior común

Hay que mostrar la constitución ontológica de la interioridad misma [...].

¿Qué significa ser en? [...] Ser-en [...] significa una condición ontológica del ser-ahí.

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*

–[...] ¿Qué es ese en? –inquirió Ágata enérgicamente. Ulrich se encogió de hombros, después hizo un par de indicaciones.

–[...] Quizá la leyenda psicoanalítica de que el alma humana añora el estado intrauterino, dulcemente protegido, anterior al nacimiento, es un malentendido del en, o quizá no. Quizá el en es el dominio presentido de Dios sobre toda vida (toda moral). Quizá la explicación se encuentre simplemente en la psicología; pues todo afecto lleva en sí el deseo totalizador de dominar solo y, por así decirlo, de conformar el en, en el que todo lo demás se sumerja».

Robert Musil, *El hombre sin atributos*

¿Dónde estamos, pues, cuando estamos en un pequeño interior? Si prescindimos de su apertura a lo inconmensurable, ¿cómo puede un mundo ser un mundo esférico íntimamente compartido? ¿Dónde están los que-vienen-al-mundo cuando están en las burbujas o esferas íntimas bipolares? En el recorrido a través de los numerosos pliegues y giros de los microcosmos, conformadores de seres humanos, de la interioridad ensamblada se han distinguido hasta ahora siete estratos en la respuesta a esa pregunta.

Estamos en una microsfera siempre que estemos:

–*primero*, en un espacio intercordial,

–*segundo*, en la esfera interfacial,

–*tercero*, en el campo de fuerzas «mágicas» de unión y de influjos hipnóticos de aproximación,

–*cuarto*, en la inmanencia, es decir, en el espacio interior de la

madre absoluta y de sus metaforizaciones posteriores al parto,

–*quinto*, en la díada-*con*, o desdoblamiento placental, y sus conformaciones sucesivas,

–*sexto*, bajo la custodia del acompañante inseparable y de sus metamorfosis,

–*séptimo*, en el espacio de resonancia de la voz materna, que saluda dando la bienvenida, y de sus reproducciones mesiánico-evangélico-musaicas.

Se notará que en esta lista faltan la relación intergenital y la comunicación internanual, como si quisiera sugerirse que el coito y el apretón de manos están excluidos del campo de intimidad esférica. Efectivamente, ambos gestos, aunque –sobre todo el sexual– representen para la conciencia diaria las relaciones íntimas prototípicas, desde el punto de vista del análisis microsférico son más bien marginales; la sexualidad, sobre todo, aunque ocasionalmente libere sugestivas vivencias de intimidad, no se ha hecho con luz íntima alguna, del mismo modo que el encuentro de los luchadores en el interior del *ring* no proporciona por sí mismo ningún contacto relevante, esféricamente íntimo. Si aquí entra en juego *de facto* la intimidad, es sólo por la transferencia de relaciones de proximidad, desde las escenas íntimas reales de los tipos enumerados a los duelos o dúos genitales o atléticos. Tales transferencias distinguen la sexualidad humana de la animal. Si los animales, en el acto sexual, pueden contentarse con encajar sus órganos reproductivos uno en otro, los seres humanos, con ocasión de esa misma situación embarazosa, se sienten motivados a generar una plusvalía en intimidad. Ésta sólo puede conseguirse extrayéndola de la reserva de recuerdos de proximidad de otra parte, capaces de transferencia: que culminarían en el abrazo de Tristán, en el que los amantes escenifican mutuamente el regreso al seno originario. Que los seres humanos estén condenados a un íntimo surrealismo es algo que en ninguna parte se muestra tan claramente como en el hecho de que incluso las interacciones de sus genitales hayan de organizarlas la mayoría de las veces como un acontecimiento en un escenario virtual intramundano.

A primera vista, las variantes de relaciones íntimas de las que hemos tratado sólo tienen una única propiedad formal en común: jamás separan al sujeto de su entorno, ni le confrontan con algo que esté ahí como objeto o como estado de cosas; más bien le integran en una situación circunscriptora y le alojan en un espacio de relación de dos o más dimensiones, en el que el lado del yo constituye tan sólo un polo. Así pues, el denominador común de esta septuplicidad sería, si la expresión estuviera permitida y fuera de uso corriente, su «estructuración» por la *innidad**. Esta palabra artificial, que apareció espectralmente en la obra temprana de Heidegger[270], expresa, de modo bastante extraño, que el sujeto o el ser-ahí sólo puede ser *ahí* como algo contenido, rodeado, circunscrito, exhalado, tonalizado, afinado, aludido. Antes de que un ser-ahí adquiera el carácter de ser-en-el-mundo, ya tiene el de ser-en. Admitido esto, parece legítimo pedir que se compendien los enunciados heterogéneos sobre encerramiento o apertura en un modelo que los incluya todos. Se busca, pues, una teoría de la espaciosidad, también se podría decir: una teoría de la inter-inteligencia o de la estancia en esferas de animación. Esta doctrina del espacio íntimo de relación debería dejar claro por qué una vida siempre es una vida-en-medio-de-vida[271]. El ser-en hay que entenderlo, pues, como la convivencia de algo con algo en algo. Por consiguiente, aquí se pregunta –repetimos la tesis– por lo que en la terminología actual se llama una teoría de los medios. ¿Qué son las teorías de los medios sino propuestas de explicación del cómo y por qué del nexo de distintos existentes en un éter común?

Cuando uno busca modelos para una empresa así, *nolens volens* se ve abocado al extenso campo de la tradición teológica europea antigua. Son, sobre todo, los autores de la época de los maestros y padres griegos y, más aún, de la de los latinos quienes, en sus tratados trinitarios, sus teologías místicas y sus doctrinas sobre el acoplamiento de ambas naturalezas en el Dios-Hombre, reflexionaron sobre la cuestión de cómo entender tanto la inclusión de las naturalezas creada e increada *en* un único Dios como la relación de

* *InAeit*, cualidad del ser-en, estar en. *(N. del T.)*

Dios consigo mismo. Mientras que es característico del pensamiento moderno que comience con el ser-en-el-mundo del ser-ahí, o con el ser-en-su-entorno del sistema, lo propio del monoteísmo cristiano y, más aún, del filosófico es tener que empezar con el ser-en-Dios de todas las cosas y almas[m]. Dado que, entonces, el Dios omnipresente, superior a todas las localizaciones finitas, en ninguna otra parte puede estar sino en todas *en sí* mismo[m], parece que no hay otra alternativa para el pensamiento teónomo que el ser-en: Dios es en sí y el mundo es en Dios. ¿Dónde, pues, quedaría un mínimo resto de algo existente sino en el ámbito de jurisdicción de ese absoluto *en*? En un mundo que fuera obra y extensión de Dios no puede nunca hablarse en serio de exterioridad. No obstante, el interior totalizado de Dios es provocado por un exterior insubordinado. Cuyo título teológicamente correcto es el de creación tras la caída. Pues ¿dónde están los seres humanos que viven en pecado o según su capricho o en libertad, sino en cierto modo fuera, en una exterioridad de todos modos permitida, que, porque obliga la condición de creatura, nunca ha de poder negar completamente su conexión con el creador? Y ¿dónde, sino ahí fuera, abajo, deberían buscar un redentor las almas caídas que hay que reconducir a casa?

El caso crítico en la cuestión teológica relativa al *en* se produce por dos relaciones lógicamente inquietantes: de un lado, por la relación problemática entre Dios y el alma humana, de la que en principio no está nada claro cómo tras el pecado original pueda seguir *en Dios* o en su cercanía; de otro, por las relaciones excéntrico-íntimas de Dios consigo mismo, que, a causa de su exteriorización en la forma de redentor, han dado pábulo a profundas indagaciones. ¿Cómo, pues, y en qué sentido podría decirse del ser humano –o del alma humana– corrompido que está aún contenido en Dios? Y ¿cómo y en qué sentido puede seguirse entendiendo a Dios, tras exteriorizarse en la encarnación y en la efusión pentecostal, como contenido en sí mismo y sin fisura alguna? Ambas cuestiones desencadenan dos poderosas olas de reflexión teológica sobre las

[m] Cuando aparezca esta expresión, en este sentido sustantivado, la pondremos en cursiva en bien de la claridad, como ya hicimos con el *con* o placenta. *(N. del T.)*

condiciones del ser-único y ser-en; la era cristiana se caracteriza por el impulso a reflexionar teórico-fundamentalistamente sobre Dios y espacio; es la época áurea de las topologías sutiles, que tratan de lugares en el no-dónde. Pues si Dios fuera el receptáculo absoluto, ¿qué sucede con la compacidad de sus paredes? ¿Cómo es posible salir de él al exterior? ¿Por qué no quiso recoger en él sin condiciones todo lo creado? Y ¿por qué mediaciones vendría lo perdido eventualmente a casa? Mientras que la pregunta por la relación de Dios y el alma se responde sobre todo al modo de teorías de dúplice unicidad, la pregunta por el tipo del vivir interior de Dios en sí mismo es respondible sobre todo por teorías de tríplice unicidad o trinitarias.

Para la esferología actual esos discursos no son interesantes en sus pretensiones religiosas y peculiaridades dogmáticas; no los visitamos como curiosidades de la historia del espíritu. En realidad sólo nos importan algo en tanto que hasta hace poco poseían un monopolio casi incontrovertido de la reflexión sobre los fundamentos lógicos de la intimidad. Sólo la erotología platónica, en adaptaciones acomodadas a los tiempos, había conseguido romper el predominio de la teología cristiana sobre el campo de la teoría de relaciones íntimas. Quien antes de la aparición de las modernas psicologías profundas en el siglo XVIII quería saber algo más cercano sobre el espíritu de la cercanía, y algo más íntimo sobre el espíritu de la intimidad, se veía remitido irremisiblemente a los ámbitos más reservados de la tradición teológica. En ésta, por lo que se refiere a los aspectos esotéricos de las relaciones entre Dios y el alma, la palabra la tenía casi exclusivamente la tradición mística; quien se interesaba por la interioridad de la vida divina, tan rica y abismalmente referida a sí misma, tenía que aventurarse en el terrible macizo de la especulación trinitaria. En esos campos, difícilmente accesibles todavía, están depositados, con la pátina del tiempo, los tesoros de un saber premoderno sobre la relación primaria. Mucho de lo que los modernos psicólogos y sociólogos entienden bajo los conceptos de intersubjetividad o inter-inteligencia está prefigurado en los discursos teológicos, que, en un período de decantación de mil años, trataron de la co-subjetividad ensamblada de la díada

Dios-alma, y de la cointeligencia, cooperación y codilección de la tríada interior divina. Cuando se trata, pues, de abordar con pretensiones conceptuales fundamentadoras estructuras y fenómenos participativos del ser-uno-en-otro y uno-con-otro constitutivo, partes de la tradición teológica pueden convertirse en una fuente de información, sorprendentemente buena, para el espíritu libre. Como hemos de ver, en el surrealismo teológico se mantiene oculto el primer realismo de las esferas. Sólo por su reconstrucción puede aclararse suficientemente qué significa inmanencia en general.

Esto es aplicable primero y especialmente al campo de las relaciones Dios-alma. Quien intenta recorrer los juegos de lenguaje de la teología mística, que hablan de la re-admisión del alma en la esfera divina, tiene que habérselas inmediatamente con un tejido sutil de enunciados de delimitaciones desobjetivadas. Cuando uno se pregunta, por ejemplo, por el fundamento de la mutua dedicación posible entre Dios y el alma, aparece el abismo de una disponibilidad de relación, más honda que todas las disposiciones familiares o simpatéticas que pueden suponerse, por lo demás, en encuentros entre seres o personas. La naturaleza del lazo de unión entre ellos no puede explicarse, en absoluto, por simpatías *a posteriori* o por encuentros a mitad de camino. Puede que del amor humano sea correcto decir, en cierto sentido, que no existe de ningún modo antes de que se produzca. Desde la perspectiva de la Modernidad individualista, lo que precede al amor humano son dos soledades que se desarraigan por el encuentro. Podría ser válido, pues, lo que ha dicho Alain Badiou con respecto a la meditación sobre el amor del Beckett tardío: «El encuentro como tal es fundamental para los dos»[24]. Por lo que respecta a Dios y al alma, no están uno frente a otro como partidos o gentes de negocios que busquen su provecho común en coaliciones coyunturales; tampoco forman una pareja de amantes que se entusiasmen uno a otro ocasionalmente, por gracia del encuentro. Si se llega a una reacción íntima entre los dos, nunca es a causa de lo que el psicoanálisis llama –con una expresión de sabiduría limitada– elección de objeto. Si Dios y el alma tienen que ver recíprocamente, es a causa de un radical de relación que sería

más antiguo que cualquier búsqueda de compañero y que cualquier conocimiento secundario. Y si, de cuando en cuando, su relación parece apasionada, es sólo porque, bajo determinadas circunstancias, se produce entre ellos una resonancia tan radical que es imposible que sólo pueda atribuirse a una toma de contacto empírica entre ambos. Pero, si ha de considerarse originaria o constitutiva, ¿cómo habría que entender la resonancia fundamental, dado que en principio y la mayoría de las veces puede decirse del alma que es «en el mundo» y que se encuentra, pues, en un lugar que se distingue –por decir muy poco– por una cierta distancia al polo trascendente? ¿Cómo interpretar la capacidad de mutua pertenencia e interpelación entre Dios y alma, dado que está fuera de duda que ambos no pueden estar unidos, sin más, y menos ser idénticos, en *statu quo*? ¿No hay entre ambos, desde el incidente en el Paraíso, una fosa que los distancia dolorosa y originariamente? Es cierto que la prédica religiosa nunca se ha cansado de asegurar que entre los polos distanciados es posible un reencuentro, que éste representa para el alma el arquetipo de toda valoración de búsqueda y encuentro, y que Dios sólo espera recuperar el alma alejada de él. Pero una sumersión así del alma en una renovada familiaridad con su gran otro perdido nunca puede desarrollarse a partir de un conocimiento casual. Ni Dios atrae «hacia sí» al alma, ni el alma puede ser atraída sin más por Dios; pues ¿dónde tendrían su propio hogar cada uno sino en su encuentro mismo? Si entablan conocimiento es en tanto que el alma se percata precisamente de que ya conoce desde hace mucho tiempo aquello con lo que vuelve a entablar conocimiento; tal conocerse incluye que, en cierto sentido, se hayan relacionado íntimamente hace tiempo. De un modo oscurísimo, pues, ya están ensamblados: no podrían volver a entablar conocimiento si fueran ajenos uno a otro, pero no podrían ser ajenos uno a otro si no se conocieran desde hace tiempo. («Realmente ya he visto su cara en alguna parte», dice la heroína de Dostoievski Nastasia Filíppovna sobre el príncipe Mishkin, el idiota, después de su *primer* encuentro.) Su ensamblaje incluye tanto la más antigua apertura de uno a otro cuanto la ruptura primordial. Pero la verdad sobre la relación completa sólo puede aparecer ante los ojos porque la ruptu-

ra posibilita y hace reconocible primero la relación como tal; y sólo puede aparecer posteriormente, o como podría decirse agudizándolo: posterior-inicialmente. En lo posterior tiene que aparecer lo que ya está ahí, en lo oscuro, desde siempre, mientras que en lo casual sólo se hace valer, con violencia retardada, lo que está en vigor o validez desde siempre. El prototipo de tales dilaciones se llama historia de la salvación, en tanto ésta trata de la economía de Dios, es decir, de sus intentos de subsanar posteriormente las pérdidas de almas. Dios y alma entablan conocimiento porque se conocen, pero su conocerse está, ya pronto –¿o quizá desde el principio?–, impregnado de la inclinación a un malentendimiento que se manifiesta como resistencia, celos, abandono e indiferencia.

Es san Agustín quien en sus *Confesiones* ha hecho efectiva, con sutileza y vivacidad modélicas, la dialéctica del reconocimiento a partir del malentendido. Aunque, según el consenso de los historiadores de la Iglesia, en sentido estricto no puede adscribirse a san Agustín a la tradición mística[77], sí puede considerársele como el gran lógico de la intimidad de la teología occidental. Esto se manifiesta de modo extraordinario en los libros primero y décimo de las *Confesiones*, así como en los libros de su críptica obra capital *De trinitate*, que trata de la accesibilidad de Dios a través de sus huellas en el interior del alma (especialmente del octavo al decimocuarto). Sobre todo las *Confesiones*, por su modo de escritura, constituyen un documento epocal de discurso intimista. Por su forma –la de una monumental oración narrativa con disertaciones intercaladas–, elaboran una situación íntima paradójica *coram publico*: lo que san Agustín, en una especie de confesión a los oídos en un tono de autoabandono doloroso, expone a su Dios es, a la vez, un documento literario y pedagógico ante la opinión pública eclesial. El autor se apoya en las formas de discurso establecidas de la oración y la confesión, que desde los días del cristianismo primitivo colaboraron a construir el espacio teopsíquico. La oración glorificante pretende sustituir la alabanza subalterna al Señor por una *jubilatio*, mientras que la confesión intentaría sobrepasar la necesaria declaración de hechos mediante un recurso más desahogado para la expresión de

la verdad; ambas formas de discurso están destinadas, por ello, a constituir un «fundamento inconmovible» del discurso veraz de tipo cristiano. El análisis cristiano del lenguaje puede dirigirse por el supuesto de que la fuerza clarificadora del discurso de la confesión alcanza mayor profundidad que la clarificación obligada de la verdad mediante la antigua tortura de esclavos ante el tribunal[726]. Por lo que respecta a la exigencia de la verdad, la confesión religiosa parece más productiva que la obligada confesión jurídica, dado que es hecha en la esperanza de clemencia por la otra parte; bajo tortura, por el contrario, nunca puede impedirse duraderamente y con asentimiento interior de los confesantes que éstos callen o desfiguren los hechos propios o ajenos. Quien aguanta el dolor del suplicio puede negar hasta el final y recluirse definitivamente en resistencia contra los molestos demandantes. En la confesión, por el contrario, la mentira sería un contrasentido, porque la idea misma de la *confessio* se basa en la comprensión de la ventaja de decir la verdad. El premio de la confesión es que quien dice la verdad entra «en la verdad»[727]: precisamente con ello se instaura el drama lógico de intimidad, que depara al pensamiento agustiniano la vivacidad de su modulación. Pues tras la conversión a la «religión verdadera» la verdad ya no puede servir meramente como una propiedad de proposiciones y discursos; por así decirlo, la verdad tiene que conformar el *en*, en el que todo discurso y vida quieren estar sumergidos[728]. La piedra de toque de que un confesante se «abre verazmente» es el propio dolor de la confesión, que le conmueve, refrenda, purifica y aparta de su pasado. La confesión señala al alma, por decirlo así, la evasión a lo no encubierto: la confesión da inequívocamente a la idea griega de verdad –*aletheia* o desocultamiento– un giro a lo cristiano, y con ello a lo dialógico; entonces aparece la palabra verdadera, del lado humano, como confesión, y del lado divino, como revelación, teniendo en común revelación y confesión que ambas, cada una a su manera, producen la ulterior (dicho cristianamente: debida a la gracia divina) reapertura reconciliadora de un acceso perdido al interior de la otra parte. Esto lleva a la repetición de la catarsis trágica con medios cristianos; apenas es necesario decir que con el juego veritativo de la confesión cristiana entró en

la escena histórica un prototipo de psicoterapéuticas antiguo-europeas.

San Agustín, en sus *Confesiones*, sacó las consecuencias extremas del modelo, tan sugestivo como condicionado, de que tiene que «estar en la verdad» quien se pone a la tarea de decir la verdad sobre sí mismo. Que un individuo *quiera* confesar la verdad sobre su conversión a la verdad proporciona un primer indicio de su ser-en en ella; finalmente, la circunstancia de que el confesante *pueda* decir lo que le es dado decir viene a ser lo mismo que una prueba convincente o una sentencia divina escrita a pluma. De acuerdo con ese modelo, la confesión ante Dios o ante el público eclesial estaría condenada al fracaso si Dios mismo no la hubiera previsto, saludado, inspirado y producido. Con ello, también se ha estatuido en el discurso ejemplar de la confesión la imposibilidad de decir la falsedad. Un profeta actualmente inspirado no puede decir la falsedad, de la misma manera que no puede errar la verdad un autor que se acusa de pecado a sí mismo, al modo de san Agustín. En tanto que san Agustín se coloca, como subautor, bajo la dirección lingüística de Dios, hace que sus confesiones vengan a su boca, por decirlo así, desde el lado más alto: el autor de todas las cosas da a conocer por escrito a través de su iluminado obispo anotaciones complementarias –importantes para la salvación– a sus propias revelaciones hasta ahora. Subautor es una expresión analítica para lo que normalmente se llama apóstol: pues apóstol es quien habla o escribe como representante del autor absoluto[719]. Consecuentemente, en la historia de sus resistencias frente a Dios san Agustín se manifiesta como un apóstol terapéutico. Las *Confesiones* pueden leerse perfectamente *ex catedra* como una historia de enfermos; tratan de la curabilidad por Dios de la no creencia en Dios. De este modo, el obispo de Hipona consigue disolver discretamente la diferencia entre confesión o reconocimiento humano de los pecados y revelación divina; su confesión provoca una continuación de la revelación por otros medios. Quien de tal modo informa sobre la vida desgraciada propia, superada por la gracia, compone apócrifos evangélicos: buenas nuevas complementarias de la convertibilidad a la buena nueva por parte de los recalcitrantes; así, también, la es-

critura sagrada se sigue escribiendo a sí misma como exitosa historia de su difusión[29].

Ser-en designa aquí una situación dentro de la corriente del verdadero lenguaje: quien habla en ella incluye el propio discurso, como subtexto, en el texto general divino, de tal modo que (si es posible) no quede resto exterior alguno. Pero en la *vita christiana* no importa sólo la disposición de las propias palabras en la expansión de la palabra del Señor; hay que reorganizar toda la existencia, desde una caprichosa y recalcitrante a una contenida *en Dios*. Ciertamente, para un obstinado y caprichoso de la talla de Agustín, el sacrificio de su obstinación y capricho es digno de mención: las *Confesiones* dejan tan claro como es necesario, y tan discretamente como es posible, que esta vez se ha conseguido, con la ayuda de Dios, la reducción de un genio a un apóstol. Así pues, para san Agustín mismo su propia conversión tiene valor ejemplar epocal. Él mismo es la Antigüedad que se convirtió al cristianismo; él es Antigüedad en tanto genio impío y en tanto agente de una sociedad desespiritualizada, disgregada en átomos de ambición y codicia; pero es también ya la era cristiana en tanto codescubridor de una nueva esfera de Dios que promete lo infinito a innumerable gente. Como testigo de esa diferencia, en sus *Confesiones* san Agustín hace constar en acta que la exterioridad egoísta pagana está superada por un milagro esférico: por un mundo interior de salvación, devenido manifiesto en el Hombre-Dios y organizado por los sucesores apostólicos, que se manifiesta de modo nuevo en medio de esa realidad exteriorizada de violencia.

Según san Agustín, el alma readmitida en Dios, antes rebelde, tiene que dar cuenta posteriormente de que, de todos modos, en cada punto de su andadura, aparentemente caprichosa, desde un principio era escrutada por Dios y estaba incluida en una economía divina. Ahora confiesa haber encontrado su felicidad en la omnipenetrante y continua vigilancia de su gran Otro.

Y ciertamente, Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana *(abyssus humanae conscientiae)*, ¿qué podría haber oculto en mí, aunque yo no te lo quisiera confesar? Lo que haría sería escondér-

teme a ti de mí, no a mí de ti. Pero ahora que mi gemido es téstigo de que yo me desagrado a mí, tú brillas y me places y eres amado y deseado hasta avergonzarme de mí y desecharme y elegirte a ti, y así no me plazca a ti ni a mí si no es por ti (*et nec mihi nec tibi placeam nisi de te*[291]).

Quienquiera, pues, que yo sea, manifiesto soy para ti, Señor... Porque ni siquiera una palabra de bien puedo decir a los hombres si antes no la oyeres tú de mí, ni tú podrías oír algo tal de mí si antes no me lo hubieses dicho tú a mí *(*Confesiones* X, 2, 2).

Así como aquí san Agustín articula clásicamente su transparencia para la inteligencia absoluta y su condición de medio para la expresión de la verdad del gran Otro, en el pasaje que citamos a continuación expresa su ensambladura existencial con lo omniabarcante, en giros que presentan dilemáticamente la relación con Dios como un ser-ahí-en-lo-omniabarcante-y-omnipenetrante.

Pero ¿cómo invocaré yo a mi Dios [...] puesto que al invocarle le he de llamar dentro de mí? ¿Y qué lugar hay en mí a donde venga mi Dios adentro de mí? *(Et quis locus est in me, in quo veniat in me deus meus?)* ¿Dónde ha de venir Dios adentro de mí, Dios, que «ha hecho el cielo y la tierra»? ¿Es verdad, Señor, que hay en mí algo que pueda abarcarte *(capiat te)*? ¿Acaso te abarcan el cielo y la tierra, que tú has creado? [...] ¿O es tal vez que, porque nada de cuanto es puede ser sin ti, te abarca todo lo que es? Pues si soy efectivamente, ¿por qué pido que vengas a mí, cuando yo no sería si tú no fueses en mí? [...].

Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no fueras en mí; pero ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno si no fuera en ti, «de quien, por quien y en quien son todas las cosas»? (Romanos 11, 36) Así es, Señor, así es. Pues ¿a dónde te invoco estando yo en ti, o de dónde has de venir adentro de mí, o a qué parte del cielo y de la tierra me habré de alejar para que desde allí venga mi Dios adentro de mí, él, que ha dicho «Yo lleno el cielo y la tierra»? (*Confesiones* I, 2, 2)[292].

[*] Aquí, como siempre que se han citado o se citen las *Confesiones* de san Agustín, seguimos la traducción del padre Ángel Custodio Vega (7.ª ed., BAC, Madrid 1979).

Este movimiento de pensamiento muestra una conciencia finita en camino a renunciar a sí misma en favor de la infinita. Aquí cae san Agustín en los hechizos de la metafísica griega, que sugiere el hundimiento de la vida pasajera en la sustancia eterna. Si Dios es la verdad y la verdad es la sustancia, la subjetividad inestable de los individuos, cuando se toman en serio la verdad, tiene que desprenderse de sí misma y liberarse de su propia inesencialidad y carácter ficticio, introduciéndose en lo esencial y real. ¿Quién podría negar que una gran parte de las teologías cristianas estuvo siempre de acuerdo, más o menos explícitamente, con estas ideas fundamentales de la metafísica de la sustancia? Cuando dominan conceptos metafísicos, la búsqueda de la verdad se entiende como impulso a la conversión de la nada en ser; dicho cristianamente: como anhelo de morir a la ficción para vivir en la verdad. Para ese salvarse más allá, en la sustancia, la tradición latina conoce la expresión «trascender»: una palabra de la que se dice demasiado poco cuando se hace observar que ha hecho historia en el pensamiento y en la sensibilidad de la vieja Europa. El pensar trascendente, también como metafísica cristiana, organiza, por decirlo así, la huida de la existencia vana al fundamento bueno. Es característico del ingenio de la teología agustiniana que comenzara a contrapesar la ineludible liberación metafísica de sí mismo con una salida al encuentro de Dios en el interior, inane en apariencia, de uno mismo. San Agustín exhorta al alma iluminada a que se sumerja en su propia complejidad, con el fin de descubrir en ella las huellas del Dios tres veces plegado en sí mismo. La salida del sujeto inane de sí mismo y su ascensión a la sustancia son replicadas o recompensadas con una introducción de la sustancia en el sujeto: éste será utilizado esencialmente desde ahora para entablar conocimiento con Dios a través de la creatura y para perseverar en ese conocimiento. De este modo, la subjetividad se vuelve agustiniana: al hombre interior –elevado desde ahora a la categoría de portador de la huella de Dios– se le concede un gran honor desacostumbrado. Ya puede vagar el espíritu humano por todas las instancias del universo de las cosas creadas cuanto quiera, que nunca encontrará nada fuera. Si Dios se deja encontrar, sólo será por una vuelta del buscador a su propio interior. En su propia capa-

cidad espiritual experimenta el buscador triunfante un destello de lo buscado.

Ved aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te hallé fuera de ella[11]. Porque, desde que te conocí no he hallado nada de ti de que no me haya acordado; pues desde que te conocí no me he olvidado de ti. Porque allí donde hallé la verdad, allí hallé a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la aprendí. Así pues, desde que te conocí, permaneces en mi memoria *(manes in memoria mea)*, y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti *(in te)* [...]. Pero ¿en dónde permaneces en mi memoria, Señor; en dónde permaneces en ella? ¿Qué habitáculo *(cubile)* te has construido para ti en ella? ¿Qué santuario *(sanctuarium)* te has edificado? Tú has otorgado a mi memoria *(memoriae meae)* ese honor de permanecer en ella; mas en qué parte de ella permaneces, es de lo que ahora voy a tratar [...].

Mas ¿por qué busco el lugar de ella en que habitas *(habites)*, como si hubiera lugares allí? Ciertamente habitas en ella, porque me acuerdo de ti desde que te conocí *(ex quo te didici)*, y en ella te hallo cuando te recuerdo [...].

Pues ¿dónde te hallé para conocerte –porque ciertamente no estabas en mi memoria antes de que te conociese–, dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti, sobre mí *(in te, supra me)*? No hay absolutamente lugar, y nos apartamos y nos acercamos, y, no obstante, no hay absolutamente lugar [...].

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he ahí que tú estabas dentro de mí y yo fuera [...]. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo» (*Confesiones* X, 24-27, 35-38).

Ahora aparece claro por qué el alma que intenta explicar su relación con Dios necesita esencialmente tiempo para su propósito. Es cierto que la relación de Dios con el alma está por encima del tiempo, pero la relación del alma con Dios, por el contrario, es temporal o histórica, en tanto la historia, entendida cristianamente, significa el *affaire* de lo finito con lo infinito[12]. En este *affaire* lo definitivo siempre sucede tarde. El alma tiene suerte, si tiene suerte tarde; tener suerte tarde significa aprender a amar correctamente lo correcto justo a tiempo. En el centro del acontecimiento así entendido, propiamente histórico, está la precaria vuelta de las almas de su

exterioridad autoculpable. El carácter de *affaire* de la relación entre el alma y Dios viene señalado en san Agustín por su discurso del *discere*: conocer en el sentido de llegar a conocer o entablar conocimiento. Esto significa, como hemos mostrado antes, un conocimiento personal que ha de ser más que uno completamente posterior, subsiguiente; que el alma entable –de nuevo– conocimiento con Dios es un azar en el que no hay nada de azaroso; un azar que descubre en su feliz ocurrencia la ensambladura *a priori* de uno en otro. En el *discere* –que se refiere en principio a la conversión y al estudio de la Biblia de san Agustín– se profundiza necesariamente la penetración en un conocer-se originario, que se retrotrae a antes del *affaire*, es decir, de la enajenación y de su vuelta. San Agustín, en su interpretación de este protoconocimiento personal, pone las cartas católicas sobre la mesa: si el alma vuelve a su mayor exterioridad no alcanza su total autodisolución en la sustancia, como demandaría en caso de trascendencia metafísica; más bien asciende sólo hasta un punto misterioso, en el que, a pesar de estar encerrada en la máxima interioridad, ya comenzó a distinguirse sin violencia alguna de Dios: se trata del instante de la creación y de la inhalación de aquel soplo por el que la figura de barro se convirtió en hombre[35]. Durante toda su vida San Agustín trató con la mayor discreción la diferenciación primordial del alma del contorno total de Dios y nunca cayó en la tentación de enunciados explícitos al respecto, que habrían resultado inevitablemente capciosos o ilusos. Trazó un amplio arco en torno al misterio del embarazo del alma en Dios; y apenas alguna vez habló afirmativamente de una *unio*. Cierto es para él sólo que la diferenciación del alma de Dios es un asunto de creación, en el que tanto identidad como diferencia reciben cada una lo suyo: la expresión bíblica de ese balance es la de «a imagen y semejanza». Católica y ortodoxamente, san Agustín se mantiene en la doctrina del carácter de creatura del alma. Ya ni siquiera es importante para él compartir o no el exceso neoplatónico y gnóstico, que pretende que el alma espiritual sea coetánea e igual en dignidad a Dios. Desde el punto de vista cristiano, en relación con el arquetipo del espíritu: Dios, el alma individual es irrenunciablemente la más joven, pero ese juniorato no atenta contra el lazo

familiar íntimo; también como creada y más joven, el alma es espíritu de espíritu. Antes del comienzo del *affaire* distanciador –antes de la revuelta egoísta, pues, y de su huella miserógena de violencia– no hay razón suficiente *a priori* para que el más joven hubiera de distanciarse del más viejo. Por eso san Agustín, en su interpretación del Génesis, asigna gran valor a la feliz coexistencia primera en el Paraíso: ella ha de demostrar que la creación del hombre es algo que no tenía por qué haber fracasado en principio. Sin la luna de miel de la mañana de la creación, la propia desmembración del alma individual de Dios habría sido una desgracia fatal, debida a él mismo como creador, y la creación como tal habría de aparecer como una trampa inevitable para el alma. Pero entonces el creador quedaría comprometido, y un Dios redentor sólo podría entrar en juego como el no-idéntico; sólo él, el completamente-otro, el absolutamente-diferente, sería quien supiera qué necesita el alma para su salvación. La ortodoxia se apartará horrorizada de tamaña atrocidad gnostizante. Quien quiere proceder con rectitud católica tiene que aferrarse a un feliz y originario conocimiento familiar del alma creada con su creador. Sólo así el *affaire* fatal explica el resto: la insolente caída de Adán en la arrogancia, y su tiempo, la historia universal (que es compensada por el tiempo contrario: la historia de la salvación). Si se renueva esa familiaridad primordial, entonces el alma puede volver a dejarse sumergir en su lugar más allá de todo lugar físico, en la certeza de que el gran Otro está más dentro de ella que ella misma: *interior intimo meo*[316].

Se ve cómo en la teo-psicología y teo-erótica de la época de los Padres latinos se elaboró una analítica del ser-en que dejó poco que desear en lo concerniente a complejidad y explicitud. En caso de que fuera posible, la lógica agustiniana de la intimidad sólo podría seguir desarrollándose mediante una radicalización de sus estructuras, ya cristalizadas completamente. Esto concierne sobre todo al *hot spot* del campo agustiniano de intimidad: la relación originaria de familiaridad, latentemente actual, entre Dios y el alma. Se entiende fácilmente que en su interpretación esté latente un potencial heterodoxo, así como que éste hubiera de descargarse, en cuanto que

temperamentos genuinamente místicos hicieron el intento de radicalizar la relación entre el alma y Dios hasta introducirla en uniones prerrelativas. Este espectáculo teórico-ascético tuvo lugar, la mayoría de las veces bajo formas discretas, tras el tupido telón de la mística cristiana, de la que, a principios del siglo XX, Martin Buber, entre otros, mostró cómo se refleja en los testimonios místicos de las demás tradiciones monoteístas y, más allá de ellas, en las disciplinas extáticas de las culturas universales[27]. Sólo ocasionalmente, sobre todo en procesos de herejía, se alzó ese telón, dejando a la vista del público las luchas en lo invisible. En la literatura mística se desarrolla la analítica del ser-en, convirtiéndose en un tema de dúplice unicidad que ha producido sus propios virtuosos. Bajo patronazgo místico-teológico el pensar se ha desplegado, primero en acciones recíprocas interiores, hasta conseguir un grado de explicitud tal que aún hoy proporciona a tales documentos un atractivo nimbo de relevancia (aunque no se sabe muy bien para qué). Si el *corpus* de la literatura mística, también en la época moderna, no sólo fascinó vagamente a innumerables lectores, sino que pareció asimismo relevante para afrontar inquietudes y cuestiones específicamente contemporáneas, es seguramente porque, en su claroscuro, el texto místico irradia un potencial conceptual y figurativo para el que no ha habido hasta ahora, y en ninguna parte, un recambio comparable a él: pensamos en una teoría de esa fuerte relación que sólo puede entenderse como bi-subjetividad o co-subjetividad, o, en nuestra terminología, como dúo microsférico o como burbuja elíptica.

Que la relación con algo homogéneo no se produce posterior o adicionalmente entre sustancias monádicas o individuos solitarios, sino que para muchos seres constituye su propio modo de ser: ésa es una idea que no podía resultar convincente desde el principio precisamente a las inteligencias condicionadas por la filosofía; tenía que ser elaborada, en un ejercicio fatigoso y arriesgado, a partir del material reservado de la conceptología fundamental greco-antiguo-europea. Si pudiera remitirse uno aún a una astucia de la razón en la historia del espíritu, se podría afirmar que habría actuado cuando se trató de hacer prevalecer, con ayuda de las teologías místicas y trinitarias, la idea de la relación fuerte frente a la gramática vi-

gente de la cultura occidental de la racionalidad, y, con ello, frente al pensar en sustancias y esencialidades con el que se había puesto en marcha desde los griegos el proceso europeo de la razón. A pesar de revoluciones dialécticas, funcionalistas, cibernéticas y filosófico-mediales del modo de pensar, el asunto de la relación fuerte no está en absoluto ganado; en las ciencias actuales del hombre la idea de la resonancia constitutiva sigue tan necesitada de explicación como en otro tiempo el *affaire* entre Dios y el alma en la teología mística. La dogmática de una soledad primaria del ser humano se expone precisamente en la Modernidad, y no en último lugar allí donde ésta pretende ser profunda o radical, tan triunfalmente como casi nunca fue presentada antes. No es sólo casualidad que hoy, según el uso popular del lenguaje, se designe como una relación lo que tiene lugar entre individuos que se han conocido casualmente y que, mientras se frecuentan, se ejercitan para volver a prescindir uno de otro un día. La tarea mística consistía, por el contrario, en entender la relación no como posterior y casual, sino como fundamentadora e inmemorial. Si la mística religiosa hubiese poseído un mandato antropológico, éste habría consistido en explicar en expresiones generales por qué los individuos no son definibles en primera instancia por su inaccesibilidad para otros. Si la mística hablara con una voz moral, se expresaría en la máxima: calienta tu propia vida hasta sobrepasar el punto de congelación, y haz lo que quieras. Cuando el alma se deshiela, ¿quién dudaría de su inclinación y capacidad de trabajar y celebrar con otras?

Para calibrar la importancia de esta idea será preciso para el espíritu libre emanciparse del afecto anticristiano de los últimos siglos, así como de una convulsión que ya no resulta necesaria. Quien quiere reconstruir hoy experiencias comunionales y comunitarias fundamentales necesita también liberarse del reflejo antirreligioso. ¿No había descubierto el cristianismo primitivo su fuerza precisamente en experiencias comunitarias fundamentales? Cuya autointerpretación apremiaba a una nueva teoría del espíritu, que sometiera a discusión el fundamento de la posibilidad de convivencia de los seres humanos en comunas animadas. En la doctrina paulina del espíritu, especialmente en su sentencia sobre el amor de Dios, de-

Para una vista exterior del ser-en: la flecha del ángel y la lluvia de rayos que viene de arriba se aúnan en una sinergia de penetración. Lorenzo Bernini, *El éxtasis de santa Teresa*, Santa Maria della Vittoria, Roma.

rramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos es dado (Epístola a los Romanos 5, 5,), se conceptualiza clásicamente el principio de la fuerza solidarizante de agrupación. Efectivamente, esa doctrina trata en primera línea del acceso de las almas a sus semejantes; hay un largo camino desde el entusiasmo pneumático de las experiencias comunitarias temprano-cristianas hasta la pretensión de numerosos místicos medievales de romper decididamente las barreras entre Dios y el alma individual.

Por lo que respecta al dúo místico en sentido estricto, toda una inmensa literatura ha elaborado, con pobre o con elocuente expre-

sión, las aproximaciones íntimas del alma a Dios hasta el punto de la total pérdida de límites y unión. Si, vistas las cosas desde una perspectiva crítica, casi sin excepción se topa uno en este campo con estereotipos y variaciones, es porque en el espacio cristiano-antiguo-europeo –como en el islámico– los estadios finales del *affaire* entre Dios y el alma están bajo monopolio neoplatónico, por más que esa relación de fuentes quede en la oscuridad muchas veces. Sean los que sean los documentos que se consulten, entre los más diversos autores y las más variopintas orientaciones y procedencias prevalere un único modelo para el final místico; se impone el curso neoplatónico de lectura, incluso en los casos en que los autores mismos ignoran su dependencia del modelo plotiniano y los lectores se confunden por el anonimato de las fuentes. Lo que con ardor confesional se expone en innumerables documentos de autores sinnúmero reproduce siempre la misma secuencia de escenas primordiales y escenas finales, que han de ser atravesadas en el retorno del alma al seno del Uno. A la vista de los movimientos místicos de la Edad Media europea se impone la consideración de que los pensamientos propios más estimulantes son pensamientos ajenos que utilizan nuestras cabezas. Así que, por mucho que las facultades de teólogos medievales tuvieran firmemente en sus manos el control de la doctrina verdadera, parece que los más dotados, no se sabe muy bien cómo, habrían estudiado en una teleacademia plotiniana, que, bajo seudónimos cristianos, habría difundido el saber tardohelénico de la salvación y ascensión de las almas.

Como un testimonio entre tantos, citemos un pasaje del *Espejo de las almas simples* (*Le miroir des simples ames*, aparecido poco antes de 1285 y condenado por herético) de la beguina Margareta Porete, que nació en torno a 1255 cerca de Valenciennes, en el norte de Francia, y fue quemada en público el 1 de junio de 1310 en la Place de Grève de París, bajo la acusación de herejía reincidente. Su libro muestra –con acentos fuertemente antieclesiales– la búsqueda de un cumplimiento sin mediaciones de la unión dúplice-única entre el alma y Dios.

Esa alma, habla el amor, tiene seis alas, justamente como el serafín. Ella ya no quiere nada que le adviniera por mediación. El modo de ser propio

del serafín consiste en que entre su amor y el amor de Dios no hay nada que intermedie. Siempre consiguen información sin intermediario. Y así también tiene información esa alma; puesto que busca la ciencia de Dios no entre los preceptores de este mundo, sino en menosprecio real del mundo y de sí misma. ¡Ah, Dios mío! ¡Qué gran diferencia hay entre el regalo de un amigo a una amiga hecho por mediación y un regalo inmediato de amigo a amiga![28]

Está a la vista que el rechazo de un intermediario entre los compañeros de comunión ha de acabar por eliminar toda trinidad. El regalo, pues, no puede tener un portador, ni ser un regalo material; se agota en la autoofrenda del donante. Margareta Porete habla pormenorizadamente sobre la necesidad para el alma, en el camino a la simplicidad, de aniquilarse a sí misma, hasta el punto de que su peculiaridad no impida por más tiempo la entrega del autodonante divino. Por el gran cambio de sujeto quiere llegar a conseguir que la voluntad de Dios en el futuro quiera por ella a través de ella.

Y por eso el alma se separa de ese querer, y el querer se separa de un alma así. Desde ahora lo devuelve y regala y confía a Dios, de quien lo había tomado originalmente, sin aferrarse a nada propio, con el fin de cumplir totalmente la voluntad divina. Sin esa devolución la voluntad divina no puede ser cumplida en el alma, el alma, si no, experimentaría siempre lucha o derrota [...]. El alma es ahora todo y es también nada, pues su amigo la ha hecho suya[29].

Es llamativo cómo en el texto de Margareta se sobrepasan paulatinamente las figuras de resonancia teo-eróticas bipolares por el impulso metafísico a la unificación; éste es tan poderoso en la peculiar beguina que pierde poco tiempo en la distribución acostumbrada de los grados y peldaños de la ascensión; las largas etapas de los itinerarios, que ponen ante los ojos del alma, salvífica y prolijamente, el camino hacia Dios, no son asunto de Margareta Porete. En cierto sentido, ella está desde el principio en la meta, y si el ejercicio místico, por lo demás, sólo puede ser llevado a cabo correctamente como desarrollo paciente de una celeridad impaciente, en

esta autora iluminada la velocidad como tal funciona como agente de la iluminación. Apenas se ha expresado la imposible tarea, se la afirma ya como cumplida. Lo que caracteriza al individualismo místico es la superación de las limitaciones de velocidad para el autogoce en Dios. Con ello también se toca y sobrepasa la estructura dual del *affaire* entre Dios y el alma. La ambición neoplatónica de salir completamente de la dualidad para enajenarse en el Uno, si se le toma por su valor nominal, tendría que acabar por sofocar el juego de amor de los compañeros trasplantados uno a otro, si, a la vez, el desatado impulso discursivo de la mística no procurara, por un efecto en sentido contrario, que el *affaire* también prosiga expresiva y locuazmente en el punto álgido de su cumplimiento. En el apogeo de la relación el alma se decanta por una peculiar falta de relación; reclama para sí, ahora, haberse elevado hasta dentro de un espacio de inmanencia anterior a toda diferenciación.

Todo le resulta igual, sin un porqué, pero ella no está en esa igualdad. Por eso ya no tiene que preocuparse más de Dios, como tampoco Dios de ella. ¿Por qué? Porque él es, pero ella no es. Ella, una nada, ya no guarda nada para sí misma, pues le basta que él sea, pero ella no es. Ahí está ella, desnuda de todo, pues ella misma es, sin ser, ahí donde era antes de ser. Y por la transformación del amor ella es lo que es Dios, en aquel punto en el que ella era antes de haber emanado de la indulgencia de Dios[140].

Como otros innumerables documentos semejantes, el discurso resueltamente neoplatónico de Margareta Porete permite reconocer bajo qué costes tan altos se consiguió conquistar el lenguaje del amor incondicionado, o de la relación primordial. La pertenencia absoluta del alma a Dios, y la de ambos uno a otro, sólo podía expresarse al precio de que el polo anímico de relación hiciera espacio, por autoaniquilación, para que el gran Otro se instalara en él. Con ello, lo que había de convertir la relación en radical destruye la relación como tal. Si antes eran dos, ahora tiene que desaparecer uno de ellos; donde había alma, todo ha de convertirse en Dios. La idea de la morada recíproca, del habitarse mutuo, de la que san Agustín había sabido hablar con tan rica instrumentación, se retira

al trasfondo frente al recalentado modelo de unicidad neoplatónico. A cambio de esa pérdida de reciprocidad se presenta la oportunidad de datar hacia atrás la intimidad entre Dios y alma, colocándola en regiones previas a la creación. A consecuencia de ello, al menos en la superficie semántica de la confesión mística, la inclinación del sujeto a autoinmolarse en favor de la sustancia ha de hacerse demasiado fuerte. Lo que tenía que haber terminado en un desposorio místico acaba aparentemente en la autoinhumación del sujeto en la sustancia. Pero ¿escuchamos correctamente? ¿El preludio –un preludio que hace aguzar los oídos– a un gran discurso sobre la relación fuerte termina de sonar realmente en este desmentido lastimeramente paradójico: yo no soy nada en Dios, y Dios no puede tener relación con nada? De hecho, si se tratara sólo de este texto, el esquema de la trascendencia quitaría la palabra de la punta de la lengua al deseo de resonancia; del mismo modo que las rutinas lingüísticas ejercitadas siempre proporcionan falsas lenguas a lo que surge, no dicho aún. Bajo el predominio del código metafísico, las nuevas palabras para la relación fuerte brotan sólo vacilantes, como un lenguaje extraño nunca oído. Pero lo que ha de ser enunciado semánticamente por la figura de la autoaniquilación –la radical participación en el gran Otro y el estimulante estar entrelazado por su esencia– permite, en la poética del texto místico y en su despliegue performativo, la fogosa autoliberación de la nueva experiencia discursiva: bajo fórmulas de renuncia florece la hablante hasta la más penetrante intensidad. Se convierte a sí misma en el cuerpo privilegiado de resonancia de su esplendoroso Otro. Naturalmente que Dios es en todas partes el Uno en todo, pero aquí irrumpe al mismo tiempo en una voz individual y se enuncia o expone a sí mismo a través de las vibraciones de ésta. Al menos es eso lo que para sí reclama actualmente esa voz. ¡Quién pudiera diferenciar las voces! ¿Quién habla? ¿Quién es algo, quién es nada? Desde su punto de vista, el lector del texto místico lo que reconoce es lo siguiente: en lugar de acceder al interior de Dios por una retirada muda, el sujeto desimismado cae en la *performance* más aventurada, como si el inefable necesitara ser expresado por él con el juicio sumarísimo de una conmoción profunda. De Margareta Porete se sabe que a tempora-

das recorría el país como una actriz ambulante y recitaba trozos de su *Espejo de las almas simples* ante públicos muy diversos. La diva neoplatónica supo cómo demostrar a sus contemporáneos que el goce de Dios –que era al mismo tiempo la primera forma legitimada de autogoce– puede liberarse de muros eclesiales y gentes de iglesia; Margareta Porete pertenece a las madres místicas de la liberalidad. ¿Sería, entonces, la mística la *matrix* de las artes de *performance*? ¿Sería *performance* la conmoción que libera o pone de manifiesto al sujeto? ¿Sería el sujeto el lado manifiesto de la conmoción dúplice-única? ¿La conmoción o emoción profunda sería un producto de lo común? ¿Y sería Dios expresionista a través de la mujer?

Insinuaciones de este género pueden relativizarse y controlarse por una mirada de soslayo a un ejemplo sacado de la teología mística irania medieval. También en el *milieu* dogmático del islam florecieron múltiples y diversos impulsos neoplatónicos, tanto ortodoxos como subversivos, que produjeron un rico mundo de fórmulas de juegos de lenguaje y ascesis de dúplice-unicidad mística. También en ese contexto devino urgente para los protagonistas místicos la pregunta: ¿cómo ha de escenificarse presente y actualmente la palabra de Dios? Y también aquí fue el verdugo quien actuó en el proscenio como el crítico más importante del teatro de Dios. A los actores más impresionantes del teodrama islámico pertenece el teólogo-poeta Shihaboddin Yahya Sohravardi, llamado también Suhrawardi-Maqtul, el matado, nacido el 1155 en la provincia del noroeste iranio Jebal, que a instigación de juristas ortodoxos fue ajusticiado el 29 de julio de 1191 por Saladino en Alepo, bajo la acusación de haber vulnerado la relevante posición profetológica de Mahoma. La tradición irania le ha conservado en la memoria –a él, cuyos discípulos le llaman también Sohravardi Shahid, el mártir– como el *shaij al ishraq*, esta última expresión se traduce convencionalmente como «filosofía de la iluminación»; pero, como ha mostrado Henry Corbin, se transcribiría mejor como «doctrina de la salida de la luz en Oriente». En la doctrina de Sohravardi confluyen principios de la teología coránica con argumentos neoplatónicos y huellas de la teosofía de la luz de la antigua Persia. Citamos el capí-

tulo once de la serie, en dos partes, de cortas narraciones simbólicas «El lenguaje de las hormigas» *(Lugath-i-muran)*.

Las preguntas que el profeta Idris[50] planteó a la luna. Las estrellas y los planetas iniciaron todos una conversación con el profeta Idris (¡Dios le bendiga!). Idris planteó a la luna las siguientes preguntas:

Idris: ¿Por qué tu luz crece a veces, y a veces decrece?

La luna: Has de saber que mi cuerpo es negro, pero liso y puro; no poseo luz que provenga de mí misma. Pero cuando estoy en oposición al sol, en la medida en que nuestra posición enfrente se va haciendo más exacta, aparece en el espejo, que es mi cuerpo, un reflejo de su luz, como aparecen en el espejo las formas de los demás cuerpos. Cuando estamos enfrente con mayor exactitud, es cuando me he elevado desde mi nada-luna-nueva hasta el cenit, donde brillo en todo el esplendor de luna llena.

Idris: ¿Y hasta qué límites alcanza el amor entre tú y el sol?

La luna: Hasta que veo el sol cuando me contemplo a mí misma en el instante de la posición enfrente perfecta. Pues la imagen de la luz del sol que aparece sobre mí me llena completamente, sobre todo porque el contorno y lisura de mi superficie aportan la suya para captar su luz. Con ocasión de cualquier mirada que me eche a mí misma, todo en mí lo veo como sol. ¿No has notado que la forma del sol aparece en un espejo cuando se pone a éste frente al sol? Suponiendo ahora que el espejo tuviera ojos y se contemplara a sí mismo en el instante en que está frente al sol, se vería todo él como sol, aunque no fuera más que de metal. «Soy el sol» *(Ana'l-Shams)*, diría, porque no vería en él otra cosa que el sol. Y si fuera tan lejos que dijera: «Soy Dios» *(Ana'l-Haqq)*, o: «¡Alabado sea yo! Qué elevada es mi condición», habría que aceptar luego sus disculpas: «Tanto me habías acercado a ti que creí que eras yo»[51].

Este relato instructivo ofrece, bajo imágenes poéticas convencionales, las conocidas figuras de pensamiento de la especulación neoplatónica de la dúplice unicidad, amortiguadas, al modo típicamente islámico, por la referencia a la distancia categórica entre Dios y todos los demás seres. En la imagen del sol y la luna aparece con suficiente claridad a la luz del día esta tendencia a la subordinación, primero en una gradación de brillo irreversible; no en vano

es el islam, de acuerdo con su nombre, una religión de sumisión de tipo ontológico antiguo. Sin embargo, a la luna se le concede, subversivamente, la licencia de mantenerse en relación entusiasta con el sol mismo, mientras respete la relación originaria que asigna a la primera luz la preeminencia ante sus reflexiones. Así, lo segundo no sólo está unido por participación reflexiva con lo primero, tiene también un derecho originario a comunicación entusiástica y rebosante con el origen mismo. A causa de su carácter figurativo, la poesía mística árabe parece más profundamente penetrada que ninguna otra por el saber erótico-dual de resonancia –en la tradición judeocristiana sólo el *Canticus canticorum*, el Cantar de los Cantares, puede colocarse al mismo nivel, desde este punto de vista, que la teo-poética árabe–, pero también este discurso poético sigue controlado por la monarquía inexorable de la sustancia, sobredeterminada, a su vez, por la monarquía de Alá. Más severo aún que el de la cristiana es el exhorto de la teología islámica a rechazar las pretensiones del alma de equiparación con lo supremo; pero en tanto que se aleja del Uno y aleja al Uno, exaltándolo sumisamente, el lenguaje islámico, entregado, atiza el fuego teo-erótico; la añoranza bienaventurada produce el resto: y, al final, anhelantes de luz, las almas inflamadas saben cómo han de arreglárselas para conseguir su disolución en la sustancia ígnea. Lo que, debido a su discreta posición con respecto al sol, no puede la luna, lo consigue la mariposa con respecto a la llama. Ese lepidóptero desdeñoso de la muerte representa el espíritu de la exageración, que acerca poesía y caso crítico una a otro. El vuelo de Sohravardi en torno al fuego se hace audible en las dos citas que toma de Al-Hallaj, el sufí mártir, 858-922, del que se decía que también él había tocado los «tambores de la unidad». Con el *Ana'l-haqq*, de mala nota, y la última frase de nuestra parábola, Sohravardi adopta dos de los giros de mayor éxito y más explosivos de la teo-erótica herética. Por lo demás, en su doctrina de los ángeles –que no es el momento de explicar aquí–, encontró un camino para equilibrar la relación entre el alma y Dios, trayéndola a una región intermedia: aunque en dirección a Dios tiendan a su origen, las almas humanas no están sin más en la inmediatez divina; poseían preexistencia en el mundo angélico; por los motivos que fuera, se escindieron en dos partes, una de las cuales permanece cerca de Dios en la altura, mientras que la otra desciende a la «fortaleza del cuerpo»[28]. Descontenta con su destino, la parte mundana busca su otra mitad y, para volver a conseguir su completud, tiene que intentar unificarse otra vez con ella. Con estas figuras míticas, que transfieren los cuentos platónicos del hombre primitivo a la esfera angélica, diluye Sohravardi la atracción de la muerte del monismo sustancial y crea espacio para imágenes que corresponden a la inagotable tarea de seguir pensando la complementación originaria, mediante conformaciones simbólicas y creaciones formales siempre nuevas. Puede que la idea sublime de la *henosis* o *unio* haya fundado y difundido el prestigio filosófico del neoplatonismo místico; pero, desde el punto de vista psicológico, es mucho más fructífera su angelología, ya que –sin concesiones a los giros unionistas malentendidos de aniquilación– ha llevado, si no al concepto, sí a la imagen la complementariedad originaria, creativamente anticipadora, de las almas. Crea desde la fuerza simbolizante de la buena separabilidad, que se manifiesta como dualidad primordial cuyas huellas se muestran no sólo en el hemisferio islámico, sino también en el cristiano. La doctrina de los ángeles es uno de los accesos históricamente imprescindibles a la teoría de las cosas mediales[29]. La teoría de los medios, por su parte, abre vistas libres a una antropología más allá de la ilusión individualista.

Por lo que respecta a la teología mística del Occidente latino, alcanza su culmen en la obra de Nicolás de Cusa (1401-1464). En ella se encuentran análisis penetrantes sobre la cuestión de cómo puede entenderse el ser-en de inteligencias finitas en la inteligencia infinita de Dios: un giro en el que es legítimo reconocer una transformación sistemática de la pregunta por la relación entre alma y Dios. Por el discurso platonizante, agustinianamente animado, sobre el estar-dentro de Dios, dentro del que le reconoce, y sobre el estar-en-suspenso del reconocedor en lo reconocido, estamos preparados esencialmente para cualquier examen básico de esa relación en sus contornos; no obstante, Nicolás ha esbozado en esa figura primera matices que se pueden asentar como hallazgos explícitos

en la teoría de la relación fuerte. Sobre todo en su tratado *Sobre la visión de Dios o sobre la imagen (De visione Dei sive de icona)*, del año 1453, el Cusano añade al *fundus* de proposiciones sobre el ser-uno-en-otro de Dios y el alma algunos rasgos figurativos y argumentativos inolvidables. Esto se advierte ya en el magnífico símil de los retratos con el que se abre el tratado. Nicolás habla de testimonios recientes del arte del retrato, que en cualquier punto del espacio proporcionan al observador la sensación de que le miran de modo muy especial. Si ha de creerse al texto, el autor envió a los hermanos del convento de Tegernsee, en Baviera, junto con el libro, una pintura así, como objeto de ejercicio devoto.

Queridos hermanos [...]. Ese cuadro representa a uno que todo lo ve y lo llamo una imagen de Dios. Colgadlo en alguna parte, por ejemplo en una pared norte, y colocaos después a la misma distancia de él. Miradlo y cualquiera de vosotros, lo contemple desde donde lo contemple, experimentará cómo la imagen le mira a él solo [...]. El hermano que esté colocado al este, por ejemplo, que se traslade hacia el oeste: se dará cuenta de que ahí la mirada va dirigida a él igual que antes en el este. Y, ya que sabe que la imagen está fija y no se mueve, se maravillará de esa mutación *(mutatio)* de la mirada inmutable [...], se maravillará de cómo esa mirada se ha movido sin moverse *(immobilis movebatur)*. Y menos aún podrá concebir su capacidad representativa que esa mirada se mueve del mismo modo respecto a otro que le sale al encuentro a ella misma en dirección contraria [...]. Experimentará que la mirada inmóvil se mueve del mismo modo hacia el este que hacia el oeste, del mismo modo hacia el sur que hacia el norte, y que mira del mismo modo hacia un sitio que hacia todos, hacia un movimiento que hacia todos. Y mientras observa que esa mirada no abandona a nadie, se percata de que ella se preocupa de cada uno, como si sólo le importara el que percibe que es mirado, y ningún otro; y eso hasta tal punto que aquel a quien mira no consigue entender que ella también se preocupe de otro *(quod curam alterius agat)*. Así verá también que ella dedica la atención más solícita a la mínima criatura *(minimae creaturae)*, como si fuera la máxima *(quasi maximae)*, y al universo entero[14].

Es digno de mención en este ejemplo que nos transfiera a una

Roger van der Weyden, *Imagen del cazador: El omnividente.*

escena interfacial, más exactamente a una interocular. Hay que admirar en él la ingeniosa osadía con la que Nicolás supera el abismo que se abre entre el motivo universalista e individualista de la teología. ¿Cómo es posible que un Dios sumario e inespecífico para todos sea un Dios íntimo para cada uno? Sólo si se consigue dar a esa pregunta una respuesta lógica y existencialmente convincente, se fundará teológicamente una religión que inspire a la vez imperio e intimidad. El retrato pictórico con ojos vivamente ambulantes ofrece un espléndido símil de un Dios que, aunque todo lo divisa pantocráticamente, se vuelve en cada caso sólo al individuo. Aquí aparece un Dios de la intensidad, cuyo flujo de poder no está menos presente en el mínimo que en el máximo. Dios no puede amar más a la humanidad como todo que al ser humano individual (así como, siguiendo una frase de Wittgenstein análogamente construida, el globo terráqueo entero no puede estar en un apuro mayor que *un* alma[*46]). La referencia a la presencia del máximo en el mínimo proporciona un perfil lógicamente más nítido a la idea familiar de que Dios distingue al alma individual por su ser-en en ella. Ciertamente, el símil del retrato pictórico con los ojos quietos-ambulantes no puede extenderse al encuentro extraespacial entre el sujeto y su observador invisible. Porque representa un objeto externo, la imagen en la pared permanece a una distancia insuperable del creyente. Ahora lo que importa al Cusano es instalar el ojo de Dios dentro del individuo, y esto en doble sentido: como mi permanente e interiorizada vigilancia por parte del gran En-frente y como vigilia interior fluctuante de mi propia inteligencia. El ojo de Dios, dotado de potencia visual absoluta, es implantado en mi propio ojo, de modo, ciertamente, que yo no sea deslumbrado por su omnividencia, sino que siga siendo capaz de continuar viendo desde mis perspectivas locales y corporales como precisamente me es dado ver. Nicolás introduce la doctrina del símil del retrato –el seguimiento inmóvil de los ojos en la pared a mi movimiento– en el alma misma: ella debe sentirse encerrada ahora en el campo de visión y en la perspectiva de una potencia visual absoluta a la que tanto desde dentro como desde fuera todo la llama a la existencia por la mirada y abarca y penetra con su vista constantemente lo mirado. Con ello consigue una

maravillosa plausibilidad para la idea de que también en mi vida interior persigo, y estoy contenido constantemente en, la mirada serena-acompañante de una inteligencia total. Puedo en mis pensamientos y sentimientos correr de este a oeste como quiera, que los ojos del gran Otro en mí me siguen en cada lugar de mi vida pensamental y de mi vida pasional. Al ver, soy siempre un visto: y, por cierto, hasta tal punto que me es lícito creer que estoy llamado a consumir yo sólo toda la potencia visual de Dios. Esa llamada me hace percibir inmediatamente el fundamento de mi semejanza con Dios. Pues, de hecho, estoy dotado (dicho medievalmente: me ha sido dada en feudo) de potencia visual propia y veo en torno a mí un mundo abierto. Imito, pues, la cosmovisión de Dios en absoluta inmanencia. Dándole la vuelta psicológicamente: la idea del máximo en el mínimo me distingue a mí como hijo único del absoluto. Nicolás de Cusa es suficientemente frío para darse cuenta, y permanecer consciente, de que en cualquier caso particular, también y precisamente en el mío propio, se trata de una filiación-única-como-si: pues el Dios de la intensidad, que no falta en el mínimo, está igualmente en casa en otra parte y en todas, en mi vecino igual que en el universo. Su ser-en-mí no le fija a mi perspectiva, ya que su intensidad –capaz de expandirse infinitamente, como corresponde a su naturaleza– no puede sufrir mengua alguna por no-ser-en-mí. No obstante, poseo un título de propiedad válido de mi propia visión apertora de mundo, como si ella fuera la única –suponiendo que permanezca consciente de que no hay propiedad privada alguna de potencia visual, sino que mi ver es en cierto modo una filial de la visión actualmente infinita de Dios– al corriente de las cosas: la vista de un hijo único preferido del cielo. Para esa relación filial acude Nicolás a una expresión precisa, que conceptualiza la concentración de la omnipotencia visual en mi potencia visual: *contractio*. Si tengo ojos capaces de ver y contemplo un mundo, es sólo por la contracción del ver en general en mi ver. Dietlind y Wilhelm Dupré, que por ahora son, por desgracia, los traductores alemanes más importantes del Cusano, reproducen *contractio* como *Verschränkung* [ensamblaje o acoplamiento], lo que representa una solución desafortunada pero también útil; desafortunada, porque el

importante verbo *trahere*, arrastrar, atraer, tirar, que designa la actividad expansiva y concentradora de Dios, se pierde en ese giro junto con sus derivaciones: *abstractio, contractio*, etc.; y útil, porque con esa palabra puede hacerse evidente, con mayor claridad incluso que con la original latina, la implantación del ojo infinito en el finito. El término correcto *Zusammenziehung* [contracción] tendría la ventaja de que permitiría entender la entrada del ver absoluto en mi ver como una acción del infinito actual mismo, mientras que hablar de ensambladura o acoplamiento pone de relieve el hecho de que todo ver sucede, por decirlo así, en dos tramos e hiperópticamente, y sólo se produce por la inhabitación autolimitadora de la potencia visual absoluta *en* mi visión finita.

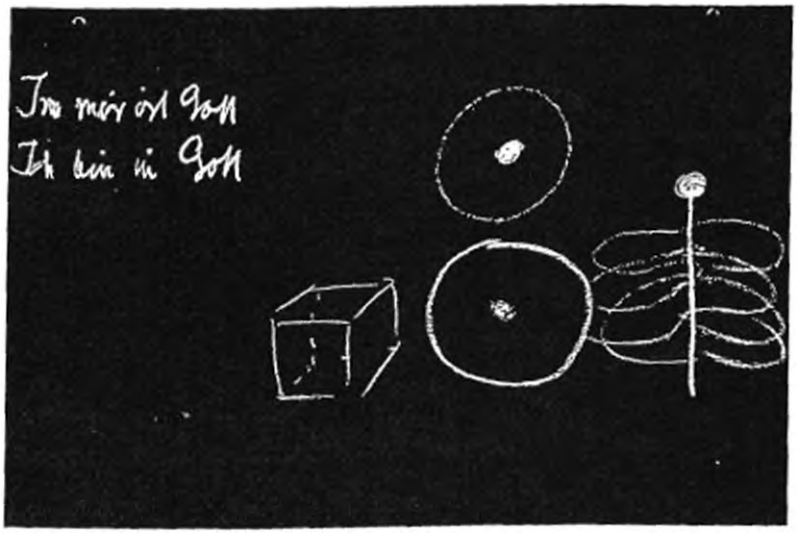
Todo acoplamiento se produce efectivamente en el absoluto, porque el absoluto ver es el acoplamiento de los acoplamientos *(contractio contractionum)* [...]. El acoplamiento más simple coincide con el absoluto. Pues sin el ver absoluto no puede funcionar ningún ver acoplado [...]. Así es la visión absoluta en cada ver, porque toda visión acoplada es por ella *(per ipsam)* y no puede ser sin ella en modo alguno[17].

Así pues, Dios, el vidente actualmente infinito o la visión máxima, se contrae en mí, un mínimo, y está y actúa *en mí* en este sentido preciso. La inhabitación de Dios en mí, pues, no puede entenderse, bajo ninguna circunstancia, como la de san Jerónimo en la cueva o la del genio de *Las mil y una noches* en la botella; su lógica se parece a la de una transmisión de poderes o investidura, en la que los poderes públicos son transferidos por quien los ostenta por derecho institucional a quien ha sido nombrado para un cargo: con el matiz, ciertamente, de que quien acepta el cargo oficial es a la vez la criatura de aquel de quien lo recibe. Lo interesante de esta investidura está en que mi mismo ser-yo acepta el carácter oficial del cargo, y en que mi subjetividad es concebida y legitimada como un punto en la planificación de la economía doméstica divina. De acuerdo con ello, la extensión inextensa de Dios determina en cualquier respecto el sentido de inmanencia o ser-en. Mi contención en el perímetro divino puede representarse como la de un punto en

una esfera omnicomprensiva, de modo, bien entendido, que el punto también refleje y contenga la esfera a su manera.

Así pues, con relación al ser humano Dios funge de prestador de potencia visual, o, más en general, de prestador de subjetividad; en este caso, hay que entender la palabra alemana *verleihen* [prestar] tanto en su sentido feudal [investir, dar en feudo] como en su sentido bancario-capitalista [dar en préstamo], pues tanto el feudo como el crédito son modos auténticos del regalo de ser o de la concesión de poder; dicho cusanamente: de la autocontracción, una expresión que recuerda la condición de que nada menor que lo infinito actual puede plantearse como señor feudal o dador de crédito. En estas relaciones está el último fundamento de la figura fundamental de la Modernidad: la sustitución del Dios omnihacedor por el capital omnisubversivo. Las reflexiones cusanas permiten reconocer cómo los espíritus más estimulantes de la era moderna temprana se abrieron a la idea, seria y aventurada, de que el sujeto, en tanto se compromete conociendo-actuando, trabaja con el crédito del absoluto. Con ello comienza el cambio de sentido de culpa a deuda. Tocamos aquí el proceso de formación de la más reciente historia europea de las mentalidades: el nacimiento de la subjetividad emprendedora del espíritu de la obligación mística de reembolso[28].

Que Nicolás de Cusa no sólo articule el ser-en como óptico (más exactamente: como teo-óptico), sino también como erótico (más exactamente: como teo-erótico), es algo que demuestra el desarrollo de su tratado *De visio dei*, en tanto, como si se tratara de un libro añadido a las *Confesiones*, están presentes en cada una de sus páginas el espíritu y el estilo de san Agustín. Si la óptica metafísica habla de ver ensamblado, la erótica teológica habla de amor ensamblado. Si soy una filial-ojo de Dios en el ver ensamblado, en el amor ensamblado soy un relé del amor divino. También éste se contrae en un rayo que me penetra, efunde y privilegia, como si ese amor fuera un surtidor que no se exterioriza menos en cada rayo concreto que en su extravasación total. En giros penetrantes amplía Nicolás de Cusa la idea de que veo porque la visión absoluta ve en mí y por mí, la idea de que existo y gozo como ser amante porque



Rudolf Steiner, dibujo en la pizarra, 1924.

soy mantenido en el mundo en tanto receptáculo y paso de los flujos y dones divinos.

¿Y qué es, Señor, mi vida, sino ese abrazo *(amplexus)* en el que me encierra tan cariñosamente la dulce alegría de tu amor? [...] No otra cosa es tu ver que vivificar; no otra cosa que hacer que fluya constantemente en mí tu dulce amor, e inflamar el amor a ti por ese hacer que fluya el amor, y alimentarlo por ese inflamar; encender mi añoranza por el alimentar, darme de beber con la cuerda de la alegría en ese encender y, con ello, hacer que fluya en mí la fuente de vida, y que crezca y me haga eterno en ese flujo[155].

Este párrafo puede leerse como un poema argumentativo en el espíritu de la relación fuerte; articula, con imágenes de una comunión en lo fluido, la situación existencial de participar en una circulación de flujos y derrames. Este pasaje, leído a la luz de las consideraciones anteriores[156], ofrece una de las aproximaciones más íntimas del discurso cristiano a un diálogo con el acompañante ori-

ginario; nos las habemos con una pieza de literatura sanguínea en el sentido literal de la palabra: formulada desde la intuición en la realidad de aquella sangre que depara la primera comunión. Ser-en significa ahora tanto como: dejarse abrazar, in-fluir, alimentar y animar por el medio-sangre divino, y meditar y celebrar agradecidamente ese abrazo-influjo-alimento-ánimo como protoescena del devenir uno mismo. Transponiéndolo, se podría decir: a la conciencia-en pertenece el descubrimiento de que estoy rodeado, soportado y penetrado por un poder anticipador o fluyente hacia mí, en cualquier respecto. Mientras el sujeto se introduzca en ese anticipar y en ese estar entrelazado, sin apartarse de ello por reacciones de insurrección o claustrofobia, una concepción así del ser-en sigue integrada en una postura fundamental religiosa y feudal. El satanismo de la aversión y su pequeña moneda, el descontento, estorbarían o impedirían aquí la comprensión del asunto. De hecho, el sujeto llega a una postura rebelde cuando deja de entenderse sólo como tomador en feudo del ser; se hace rebelde quien apela a un capital propio y se niega a entender su actuación como trabajo con el crédito del absoluto. Pero, desde el punto de vista católico, ¿no anhelan los seres humanos desde siempre un cierto poder propio, y no se sienten molestos por la exigencia de tener que dar gracias absolutamente por todo? ¿No se fundó la era moderna en el axioma de que quien comienza consigo mismo habría sacudido de una vez por todas la carga de la obligación de dar las gracias? ¿Cómo habría que entender siquiera una antropología no-rebelde bajo modelos monoteístas, dado que la estirpe de Adán existe *toto genere* bajo el signo de Satán y participa de su desagradecimiento inicial? ¿No es siempre el ser humano, entendido cristianamente, el ser que quiere apartar algo para sí? ¿Puede haber ser humano en la no-rebelión?

La respuesta a ello, en tanto sea afirmativa, se articula en el pensamiento servicial cristianizado. Que dice: la rearticulación en el uno y la capacidad de servicio convergen. En su análisis de la cuestión de cómo colocar el poder propio humano *en* y bajo el poder de Dios, Nicolás se abrió paso hasta una política mística o una doctrina del ensamblaje de poder, que da al ser-en o a la inmanencia absoluta el sentido de autorización, por parte del poder actualmente in-

finito mismo, para un poder puntual. En el primer libro del diálogo *Sobre el juego del globo (de ludo globi)* (1462), y en giros de claridad surreal, conversan el instruido cardenal y el duque Juan de Baviera sobre un juego inventado por el Cusano, en el que se trata de dirigir una bola no redonda al centro de un blanco pintado en el suelo[51]. Con esa ocasión se llega a hablar del reino universal del ser humano.

Cardenal: El ser humano es tan absolutamente el pequeño mundo que también es una parte del grande [...].

Juan: Si entiendo bien, entonces el ser humano, lo mismo que el todo, que es un gran reino *(regnum)*, es un reino, pero uno pequeño dentro del grande, así como Bohemia dentro del romano, que es el reino englobante.

Cardenal: Muy bien. El ser humano es un reino, semejante al reino total, que está fundado en una parte de la totalidad. Cuando es todavía un embrión en el seno materno, no es aún un reino propio *(regnum proprium)*. Pero cuando el alma espiritual es creada e instalada en él, entonces se convierte en un reino, que tiene su propio rey, y se le llama ser humano. Pero cuando el alma le abandona, acaba el ser ser-humano y el reino. Y el cuerpo vuelve entonces al reino universal del gran mundo, al que pertenecía antes de la llegada del alma espiritual. Como Bohemia, por ejemplo, pertenecía al *imperium* antes de que uniera un rey propio, así sucederá con el ser humano cuando ya no esté ahí el rey propio. Así pues, el ser humano está inmediatamente sometido *(immediate... subest)* a un rey propio, que rige en él, y mediatamente *(mediate)*, sin embargo, al reino del mundo. Pero mientras que no tiene rey o deja de serlo, está sometido inmediatamente al reino del mundo. Por eso ejerce la naturaleza o el alma del mundo su poder vivificante en el embrión, como lo hace con todo otro que posea vida animada *(vitam vegetativam)*. Prosigue esa acción también en muchos muertos, a los que les crece el cabello y las uñas[52].

También el mundo del poder, pues, como ejercicio de la capacidad tanto señorial como productora, está constituido por ensamblaje o contracción. Todo ser humano dotado de espíritu es rey por contracción del emperador (Dios) en un ámbito individual de dominio. Como ser humano entre sus semejantes, todo individuo es

inmediato a un reino y tiene poder en su pequeño mundo a causa de la relación feudal o crediticia con el prestador supremo de poder. El máximo imperial (divino) está presente en el mínimo regio (humano) al modo de la contracción o acoplamiento. Pero cuando el mínimo ya es un reino, cada individuo, como señor en sus posesiones, sólo es socializable en un *collegium* de reyes, o en una asociación de estamentos libres inmediatos a un reino. Ésta es la forma originaria de la *democrazia christiana*. El cardenal, fiel al papa, con brillantes argumentos prepara el camino al igualitarismo de los reyes burgueses; apenas pasará un siglo hasta que los legos e individuos burgueses comprendan cómo se reclama la soberanía terrena como mínimo regio bajo el máximo divino. Desde Nicolás de Cusa hasta Rousseau avanza, paso a paso, un pensamiento que en el servicio competente y en el vasallaje activo en un puesto discrecional descubrirá el motivo de por qué los seres humanos pueden ser señores y legisladores cada uno en su dominio propio. El Cusano fue el primero que dio a ese pensamiento su forma precisa; Ignacio de Loyola tuvo ingenio para implantarlo políticamente de modo ordenado y para propagarlo psicotécnicamente: el servicio es el camino real al poder; vasallaje activo y poderío propio son una y la misma cosa; si quieres dominar, tienes que servir. Servir significa desarrollarse bajo un señor tan enérgicamente como si no lo hubiera. Ésta es la primera filosofía del sujeto. La Edad Media tardía y la época moderna se dan la mano en la idea de que todos los géneros de ejercicio del poder son servicios de vasallaje en un imperio de Dios homogéneo, por todas partes igualmente intenso; de acuerdo con ello, a todo sujeto que extienda sus redes por su lugar del mundo le es lícito desarrollarse *sui generis* como mínimo de poder inmediato a un reino e inmediato a Dios. Todo mínimo es ministro, toda subjetividad competente está funcionariada en el absoluto. Con ello queda libre el camino en el que empresarios, servidores del Estado, pequeños burgueses y artistas –como hasta ahora sólo los estamentos eclesiales y los príncipes– podrán entenderse como funcionarios de Dios; es un camino que desembocará en la Reforma, en el democratismo y en la libertad de empresa. Ciertamente, en la democracia los individuos ya no reclamarán su derecho al poder y su obli-

gación con respecto a él como gentes al servicio de Dios, sino como poseedores de derechos humanos: ahora el ser humano se entiende a sí mismo como animal con derecho a reivindicar. Los seres humanos modernos sólo pueden concebir la idea de los derechos humanos después de que se hayan retirado del mundo de Dios y hayan emigrado al reino de la naturaleza, al que, para el Cusano, los seres humanos sólo están sujetos inmediatamente como embriones o como cadáveres. Por lo demás, en el argumento del embrión del Cusano se percibe claramente dónde se separarán los caminos de la época moderna de los de la Edad Media: pues mientras que para los modernos, en la medida en que piensen con suficiente amplitud, la estancia del embrión o del feto en el seno materno pertenece precisamente a la matriz arcaica de animación, Nicolás enseña que el niño sólo reviste un estatus vegetativo y no es todavía miembro del reino de las almas espirituales. El ser-en-la-madre embrionario sería, de acuerdo con ello, un preludio pasivo a la vida animada espiritualmente; y sólo después de la adjudicación de espíritu, es decir, sólo después del bautismo, el individuo estaría socializado, no sólo ya en la naturaleza, sino también en el reino de Dios. *Mutatis mutandis*, Hegel todavía enseñó lo mismo al respecto.

Es fácil reconocer cómo las repercusiones del dualismo platónico en doctrinas de este tipo escindieron también el sentido de ser-en. Quien sólo está en la naturaleza (animada por el alma del mundo), aunque se tratara del seno materno, no está aún, ni mucho menos, donde pide estar el místico cristiano o idealista. Pero es precisamente esta diferencia la que, al final de nuestras consideraciones microsferológicas, se ha quedado sin objeto. Tras el recorrido por el giro séptuple del sentido de ser-en en los capítulos precedentes de este libro se ha mostrado cómo desaparece la oposición ser-en-Dios o ser-en-la-naturaleza, en favor de una lógica general del ser-en-un-espacio-compartido. Por los análisis de la resonancia bi- o multipolar, las perspectivas características del idealismo teológico y del materialismo psicológico se reconocen por sus prestaciones propedéuticas, y se heredan y superan en sus resultados. Así pues, si la teología mística ha traducido la proximidad entre Dios y el alma a expresiones que

Il Guercino, *San Agustín meditando sobre el misterio de la Santísima Trinidad.*

tampoco olvida el espíritu libre, está claro que ella sigue tan ciega por el ojo de la naturaleza como un nonato que aún no ha experimentado la diferencia entre ser dentro y ser fuera; por el contrario, la psicología moderna, que se desarrolla desde hace dos siglos con independencia de la metafísica, está en disposición de devolver a la naturaleza, sobre todo a la mediada culturalmente, lo que le pertenece por sus condiciones culturales; y esto es mucho más de lo que

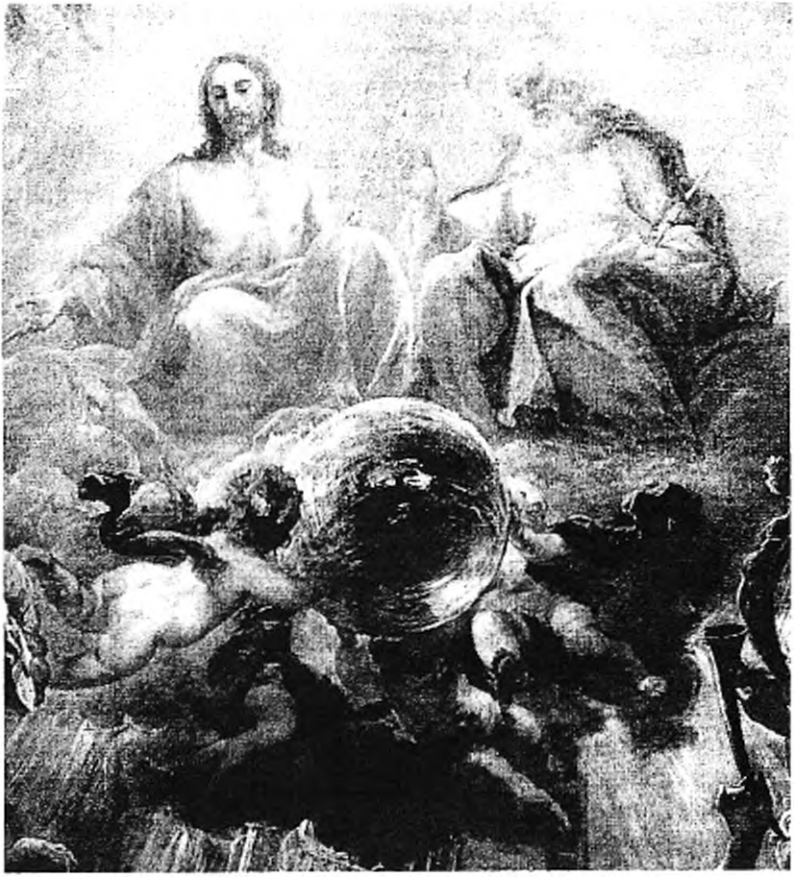
supuso cualquier idealismo o religión espiritual; pero la psicología, por su parte, no ha podido elaborar un concepto de la relación fuerte, porque, desde un punto de vista de exterioridad naturalistamente desfigurado, ya no entiende la diferencia entre fuera y dentro. Nuestra microsferología, estimulable tanto de un lado como de otro, se separa lo suficiente de las pretensiones de ambos adversarios, con el fin de conseguir una visión mayor que la que produce la conjunción de la de dos tuertos. Con su independencia tanto frente a credos teológicos como frente a discursos psicológicos, la teoría de las esferas proporciona novedosamente satisfacción teórica a las autoexperiencias del vivo en sus tensiones actuales entre situaciones interiores y exteriores.

En el paso de la interpretación microsférica del sentido de ser-en a la macrosférica, son imprescindibles, por muy fugaces que sean, algunas consideraciones sobre la teología de la Trinidad. Pues, por su amplitud de sentido y estructura lógica, ésta pertenece a ambas dimensiones: a la microsferología, en tanto articula una relación íntima tripolar –Padre, Hijo, Espíritu Santo–; y a la macrosferología, en tanto reconoce en las «personas» de esa tríada a los actores de un teodrama que abarca y penetra el mundo entero. De acuerdo con ello, el discurso trinitario trata, a la vez, de la burbuja más pequeña y de la esfera más grande, del espacio más compacto y del más extenso. Mostraremos en esbozo por qué la teología trinitaria sólo podía progresar, desde un principio, como teoría de la relación fuerte y *eo ipso* como doctrina de una esfera viviente.

En un estadio temprano del proceso de esta problemática, los Padres griegos, sobre todo los capadocios, describieron una nueva forma de meditación sobre interpersonalidad surreal, cuyo sentido fue, primero, reformular en el espíritu de la ontoteología griega los enunciados neotestamentarios, ante todo los de san Juan, sobre la relación singular entre Jesús y Dios. Esta tarea es equiparable a la cuadratura del círculo –o, mejor, a la circularidad de la elipse–, ya que la conceptualidad fundamental griega no estaba preparada para formular comuniones equitativas de varios en la sustancia única. Pero en este punto no podía retroceder ningún paso el cristianismo

primitivo, que había comenzado a consolidarse teológica y misionario-políticamente; cuando dice san Juan: «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (14, 9), y «Créeme que estoy en el Padre y que el Padre está en mí» (14, 11), o «El Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, os enseñará todo» (14, 26), se anunciaba un programa que, para los teólogos griegos y sus herederos, se convirtió en una tarea intelectual tan indispensable como explosiva. Tal programa encerraba la pretensión de pensar al nivel del Uno relaciones fuertes entre Tres. Que de algún modo eso podía conseguirse sin recaer en el triteísmo es algo que quizá pudo parecer plausible a los ánimos ortodoxamente simples de los tiempos tardoantiguos, con tal de que se les aseverara las suficientes veces, y con autoridad, que Uno es Tres y Tres son Uno. A los teólogos, sin embargo, que, sin complejo alguno, ojo en ojo, como se dice, se habían lanzado a la arena de la teoría con filósofos paganos avanzados para defender el honor intelectual de su religión, se les reveló que aquí se abría un abismo para la ortodoxia, en el que amenazaba hundirse la comprensión tanto de lo correcto como de lo incorrecto. En el *interface* entre juegos de lenguaje griegos y neotestamentarios se formó uno de los torbellinos discursivos más poderosos de la cultura de la vieja Europa. Su movimiento giratorio surgió cuando el discurso bíblico de la relación sacó a bailar a la ontología griega de la esencia. Es muy curioso que los eruditos patriarcas del mundo romano-oriental desempeñaran aquí el papel del maestro de baile; ellos fueron quienes enseñaron al Uno, encerrado en sí mismo, los pasos por los que aprendió a diferenciarse en tresillos eternos. La revolución rítmica necesitó no menos de un milenio para desplegarse como concepto lúcido maduro; se extiende desde los teólogos capadocios hasta Tomás de Aquino, con cuya doctrina de las «relaciones subsistentes» pareció que, por fin, se había vuelto pensable lo impensable. Con riesgos ponderados, la especulación trinitaria fue tanteando el campo de la lógica de relaciones: como si su misión hubiera sido desenmascarar como abismo de complacencia, e imitar como auténtico icono de la relación amorosa, a un Dios que sólo se dejaba representar como reactor de luz y como pétrea eternidad sin pliegues. En este sentido, Adolf von Harnack no tenía razón del todo

Juan Carreño de Miranda,
La fundación de la Orden Trinitaria, óleo, 1666.



Detalle: la clásica cuasi cuaternidad
engloba a la Trinidad y al universo.

con su tajante tesis de que la teología cristiana antigua no fue otra cosa que la paulatina helenización del Evangelio. Fue, a la vez, y no sólo incidentalmente, la intersubjetivación, inspirada judaicamente, del helenismo.

Cómo consiguen coexistir juntos varios en uno: esta pregunta fundamental de la teoría esferológica de la vida no inquieta tanto a los primeros teólogos en la dimensión numérica y cuantitativa del problema cuanto, sobre todo, bajo el punto de vista de cómo habría que pensar la repartición del espacio de los Tres en el Uno. Aquí la teología sale de sí misma bajo la presión de explicarse topológicamente. En principio, este primer acceso a la esfera interior divina manifiesta todavía, inequívocamente, tonos filosófico-naturales concomitantes, aunque de lo que se trata ya hace tiempo es del habitar una en otra de magnitudes espirituales. Esto puede comprobarse con especial claridad en el símil de las lámparas del tratado *Sobre los nombres de Dios* del monje sirio Dionisio Areopagita, del siglo V tardío. Sus explicaciones son instructivas para la situación de partida del desarrollo posterior, puesto que interpretan todavía la posibilidad de convivencia de las tres personas divinas en el marco de la discusión neoplatónica sobre cómo podría estar enraizado e integrado lo mucho en lo uno. Ya el neoplatonismo había conocido un *pathos* de la diferencia de lo diferente en el Uno, *pathos* del que se aprovechará aún el discurso de la «fundamentación recíproca de los Principios-persona de la Tríplice-unicidad».

Del mismo modo –atreviéndome a emplear imágenes sensibles y familiares–, las luces de varias lámparas reunidas en una habitación, aunque se diluyan completamente una en otra, conservan cada una en sí misma, sin embargo, puras y sin mezcla alguna, sus propias diferencias: unidas en su diferencia, diferentes en su unidad. Constatamos que, aunque haya varias lámparas en una sola habitación, todas sus luces se unen para formar una sola luz, que luce con un único brillo indiferenciado, y me parece que nadie podría diferenciar, en el aire que rodea a esas lámparas, la luz que proviene de una lámpara particular de la de las otras, como tampoco podría ver esa luz sin ver también la de las otras, porque todas se mezclan con to-

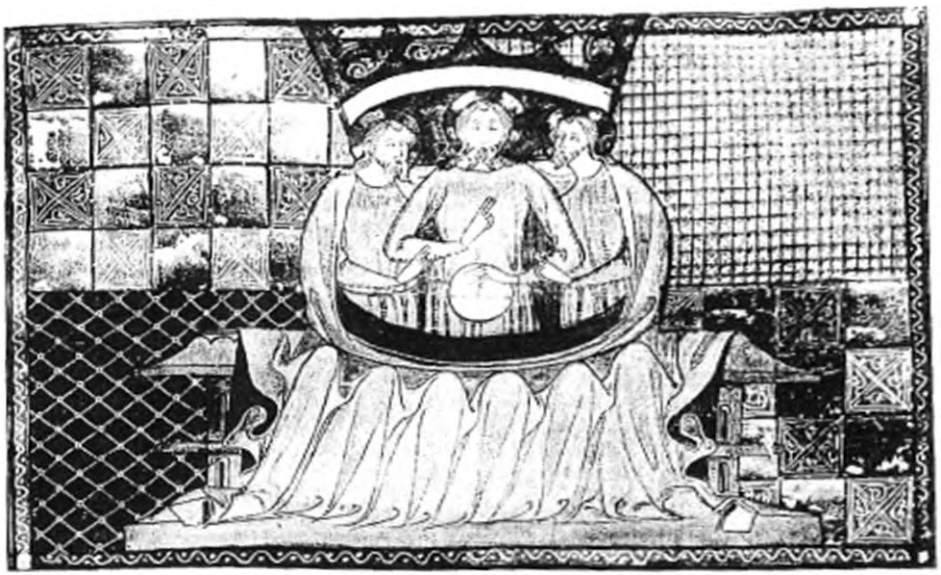
das, sin perder su individualidad cada una. Y si se aleja una de las lámparas de la vivienda, desaparece su luz completamente sin llevarse nada de las demás luces y sin dejar a éstas algo de la suya. Su mutua unión era, efectivamente, una total y perfecta, pero sin suprimir su individualidad y sin producir una huella siquiera de mezcla [...].

En la teología del ser supraesencial, la diferenciación, como he dicho, no sólo consiste en que cada una de las personas [...] esté en la unidad misma, sin fusionarse con las demás y sin mezcla alguna, sino también en que las propiedades que pertenecen a la generación supraesencial en el seno de la divinidad no son en absoluto intercambiables una con otra. En la divinidad supraesencial sólo el Padre es fuente, y el Hijo no es el Padre, ni el Padre es el Hijo. A cada una de las personas divinas le corresponde el privilegio inviolable de sus propias glorias y alabanzas[51].

Las imágenes del Pseudo-Dionisio ofrecen, evidentemente, una versión intimista del símil platónico del sol. Aquí, de un modo extrañamente conmovedor, el sol de Platón, como ramificado en un candelabro de tres brazos, luce *en miniature*, retraído del mundo abierto al interior de la casa. Dado que el sol –desde Akenatón y Platón, símbolo heroico de la monarquía de los principios– no es una imagen apropiada para una comunión interna, ni siquiera para una división de poderes en lo absoluto, el teólogo místico tuvo que acudir al símil de las lámparas, que, después de todo, tiene en común con el modelo del sol que representa la fuerza central de la luz; y, con ello, que señala la función originaria y puede hacer plausible, además, el paso a la idea de la diferenciación trinitaria. Es verdad que el grupo de lámparas del Pseudo-Dionisio sólo ofrece un símil precario de la comunicación interior divina, pues si ilustra cómo podría representarse la interpenetración de luz propagable y otra luz del mismo género, no aporta nada, sin embargo, a la comprensión de los efectos recíprocos entre los compañeros de luz. Su capacidad de ser uno en otro se piensa todavía más en la línea de las filosofías estoicas de la mezcla de cuerpos que en conceptos interpersonales; ello se muestra también en los símiles obligados de proximidad y mezcla de los Padres griegos y latinos: el ser-en de las personas divinas una en otra –así como la unión de las naturalezas divina y hu-

mana en Cristo– es transcrito incansablemente como mezcla de vino y agua, o comparado con la expansión del aroma y del sonido en el aire; es omnipresente la imagen del hierro al rojo vivo, que se presenta como penetración recíproca de sustancia metálica y sustancia ígnea; esta imagen vuelve reiteradamente, transformada en la del oro incandescente o en la de las brasas. Con todo ello se intenta expresar el ensamblaje, no eliminativo, no jerárquico, de sustancias en un mismo punto del espacio; lo que, sin forzar las cosas, puede entenderse como una aproximación primitiva de la especulación teológica al problema de la conformación de espacio en receptáculos autógenos de la esfera íntima. Las imágenes fisiológicas de mezcla encuentran su fin natural en los símiles platonizantes de luz-en-luz, con los que se produce, como de por sí, el tránsito a representaciones metafísicas más sutiles del espacio del espíritu. Estas imágenes plásticas no podían ser, ciertamente, más que ejercicios previos de aproximación a la dimensión interpersonal de la relación fuerte. De todos modos, si se sigue reflexionando en el símil de las lámparas del Pseudo-Dionisio, surge la idea de que el candelabro trinitario no sólo expande luz hacia fuera, sino que esconde también una vida interior de los partidos de luz. Esto es lo que indican en el texto, sobre todo, los enunciados negativos, que quieren dar todo el bombo y platillo al hecho de que el Padre no es el Hijo, ni el Hijo es el Padre. Por medio de ese -no- en Dios, se introduce vida o diferencia personal en el gris resplandeciente de la unidad primordial. Los tres (o seis) noes en la Trinidad (Padre *no* Hijo ni Espíritu; Hijo *no* Espíritu ni Padre; Espíritu *no* Padre ni Hijo) encienden el fuego de la relación en el espacio divino. Toda determinación es negación, dirá Spinoza; toda negación es relación, dan a entender los viejos teólogos.

La tarea es, pues, concebir una diferencia que no desemboque en separación, es decir, en devenir-exterior-uno-para-otro; pues si hay algo en los antiguos teólogos más vehemente aún que el *pathos* de la no-mezcla o no-fusión entre las personas divinas, es el *pathos* de la íntima unión apriórica entre ellas. Pero ¿cómo imaginar la unidad, si el modelo tripersonal moviliza un máximo grado de fuerzas centrífugas en su interior? Para solucionar este problema se supon-



Misal, manuscrito 91, folio 121 r:
la Trinidad como óvalo-triunvirato coronado.

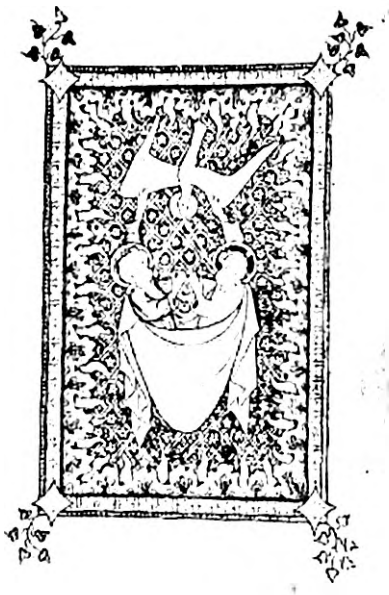
drá en Dios un acontecimiento de expresión o efusión, con ocasión del cual surjan auténticas diferencias, sin que aparezcan fisuras o malas ensambladuras. Una rendija perceptible sería, ciertamente, indicio de que la exterioridad separadora habría triunfado frente al continuo de homogeneidad.

Ya los Padres griegos consiguieron superar ese entuerto al atribuir al Padre dos gestos de salida-de-sí, que crean diferencia sin poner en peligro la continuidad: éstos son el engendrar y el exhalar. La tercera acción expresiva de Dios, el hacer, no se considera aquí, dado que no conduce a magnitudes codivinas sino a criaturas infradivinas, es decir, al mundo sensible y a sus habitantes. Engendrar y exhalar funcionan como producciones o exhálitos, cuyo producto permanece inmanente al productor: una relación para la que la sagacidad de los teólogos canonizó en el siglo IV la admirable expresión «procesión», *ekporeusis* en griego, *processio* en latín. Así pues, Dios mismo se procesa fuera de sí y más allá de sí en Hijo y Espíri-

tu, pero en ese proceso no sale del interior común; no hay aquí todavía una dialéctica de la mismidad y la exteriorización, una dialéctica que se desarrolle en procesos de enajenación, sino el goce, compartido entre todos sin divisiones ni costuras, de una plenitud común. Los comunardos íntimos divinos no experimentan por los procesos empuje alguno a tribulaciones agónicas de enajenación y reunificación: éstas sólo entran en juego en la dimensión de la historia de la salvación, cuando el Hijo ha de compartir hasta el final la agonía del mundo[xx]. Engendrar y exhalar son, pues, acciones expresivas sin un resultado separable: el engendrador conserva en sí lo engendrado, el Hijo, del mismo modo que los exhalantes, el Padre y el Hijo, mantienen en sí y consigo lo exhalado, el Espíritu, y aunque el origen sale de sí en cierto modo, no cae en absoluto en una exterioridad relativa a sí mismo. El espacio interior de Dios se produce a sí mismo como un taller de relaciones, o como una vivienda en la que cada uno es la habitación del otro. Las exigencias de espacio interiores a Dios transforman el globo de luz platónico en una esfera comunional, para cuyos «habitantes» se produce la curiosa situación, lógica y topológicamente desacostumbrada, de que su ser-uno-en-otro permite una equiparación extensiva, sin pugnas por el espacio, así como un reparto de funciones, sin pruritos de preeminencia, por más que el furor patricéntrico originario, sobre todo de los discursos trinitarios bizantinos, tienda a encubrir ese rasgo «igualitario». Es precisamente esa repartición sin fracciones o divisiones del espacio la que anticipan las antiguas imágenes filosófico-naturales de mezcla y ensambladura. Pero la Trinidad significa algo más que una emulsión, perfectamente removida y mezclada, de tres líquidos diferentes: se refiere nada menos que a una vida de amor *a priori* y a una inter-inteligencia originaria, superior al mundo. El interior de la esfera viva corresponde a la fórmula: tres por uno es igual a tres por todo.

Con ello, en la doctrina de la Uni-Trinitas se ha articulado por primera vez de una manera lógicamente coherente la idea de la relación fuerte, y ya en su primera aparición asoma con radicalidad insuperable: si alguna vez se tomó en consideración la idea de una inter*subjetividad a priori*, fue, desde luego, en el entrelazamiento de

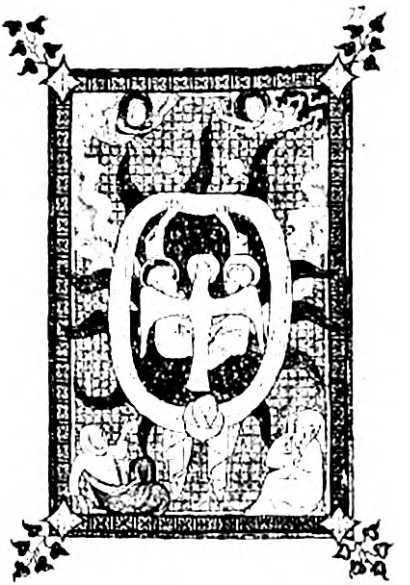
Fragmento de salterio, folio 9 v: Trinidad tricéfala.



1. Padre e Hijo en la misma envoltura, tocando al Espíritu.

Cantoral Rothschild: El entrelazamiento de la Trinidad va cambiando progresivamente de imágenes de cercanía personal a figuras geométrico-ontológicas de rotación: el punto culmen de la ontografía medieval. La serie de imágenes de la Trinidad del Cantoral comprende en el original 24 fases o estaciones.

las personas trinitarias unas en otras y con otras. Con él se establece la idea de un interior absoluto: por ella el espacio físico se disuelve en un espacio de relación, y el surrealismo del ser-uno-en-otro de personas encuentra su modelo clásico. En ese espacio las personas ya no están unas cerca de otras, luciendo de por sí cada una de ellas, como las lámparas en la habitación del Pseudo-Dionisio; sino que, en tanto que forman la protocomuna, construyen en torno a sí una espacialidad pura de relación, y abovedan una primera esfera de amor. Aquí vale, pues: primero el mundo interior de amor, luego la física; primero los tres en uno, después su hogar histórico. Sólo en



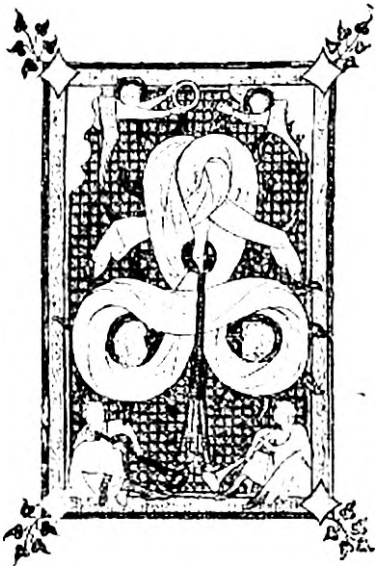
2. Elipsoide trinitario en un lazo envolvente sobre un fondo de luz ígnea.

este orden puede entenderse la relación entre el Trío absoluto y su mundo externo. Por eso dan tanto valor los teólogos a pensar el ser-uno-en-otro del Tres-Uno sin ningún «entre» separador.

El monje ilustrado Juan de Damasco (*ca.* 650-750), en su muy considerada obra *Exposición exacta de la fe ortodoxa* –un texto de referencia entre los escolásticos latinos desde finales del siglo XII–, puso algunos acentos decisivos en la doctrina de la relación de Dios. En ella defiende la absoluta isocronía o isoacronía de las Hipóstasis o Personas:

> Por lo que respecta, pues, a la generación del Hijo, ésta es impía si se habla de un tiempo intermedio y se pretende que el Hijo sea creado después del Padre[33].

Cualquier intervalo de tiempo sería un indicio de la victoria del

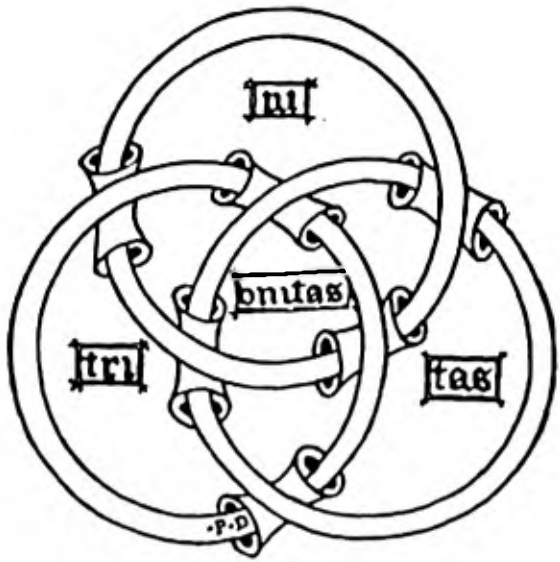


8. Entrelazamiento de las personas de la Trinidad en forma de cuasi anillos borromeicos, urdido con un paño que las recorre sinuosamente.

exterior sobre el interior primario del ser-en-sí de las personas divinas. El ser-uno-en-otro, radicalmente relacionante, de las personas de Dios crea, a la vez, la posibilidad de eludir la paradoja del Uno que ha de ser Tres:

> Pues si pienso en una de las personas *(hypostasis), sé* que es Dios completo y perfecto, esencia *(ousia)* completa y perfecta. Pero si tomo y sumo las tres a la vez, sé que son *un* solo Dios completo y perfecto. Pues la divinidad no es compuesta, sino *una* indivisa en tres completas y perfectas...[7]

Este argumento, que ya había sido ensayado por los Padres capadocios en el siglo IV, sigue actual hasta el Cusano: vuelve aún en su escrito sobre *La docta ignorancia* en la fórmula *maximum est unum.* Parece que el argumento de perfección o completud ha sido la pro-



Unitas-Trinitas.

toforma de un ingenuo puenteo entre la teología y la matemática de magnitudes infinitas: pues tres por uno no es, ciertamente, uno, sino tres; desde este punto de vista, el dogma de la Trinidad sería matemáticamente absurdo; tres por infinito es infinito; así, el dogma sí tiene sentido matemáticamente[93]. Lo infinito se representa en figura de una esfera omniabarcante, en la que no puede aparecer ninguna exterioridad en absoluto. Ese modelo garantiza, al mismo tiempo, la intimidad absoluta y la inmanencia recíproca de las personas divinas. Basilio de Cesarea (329-379), en una carta a su hermano Gregorio de Nisa, dio expresión clásica al rechazo de diferencias exteriores en la esfera interior divina:

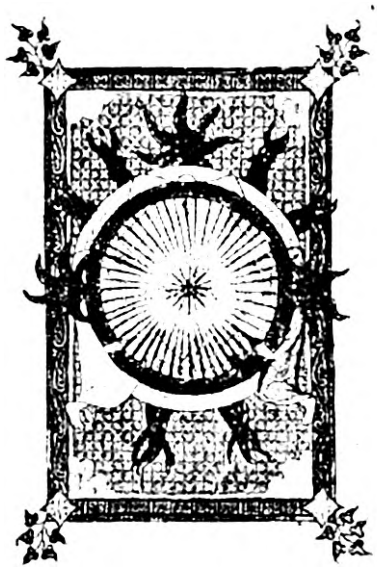
Y en el mismo acto de pensamiento en el que se capta la magnificencia de una de esas tres personas [...] hay que continuar inviablemente [...] de modo que el curso del pensamiento desde el Padre al Hijo y al Espíritu Santo no atraviese ningún intervalo vacío, pues no hay nada que pudiera ser in-

4. El hipernudo ígneo en el interior
de un círculo que anuncia el mundo.

troducido entre ellos; junto a la naturaleza divina no hay ninguna otra cosa subsistente que, por interposición de un cuerpo extraño, pudiera dividirla, ni existe el vacío del espacio sin esencia, que pudiera escindir la armonía de la esencia divina y, por interposición del vacío, desgarrar el conjunto..."[4]

No puede extrañar que la coherencia interna de los Tres únicos sólo pudiera pensarse recurriendo a modelos, explícitos o implícitos, de círculos y esferas. Gregorio de Nisa sabe, en cualquier caso, que la carencia de vacíos o intervalos en las relaciones interiores divinas no puede representarse sin la idea de rotación:

¿Ves el movimiento circular de la glorificación recíproca de los mismos? El Hijo es glorificado por el Espíritu, el Espíritu es glorificado por el Hijo.

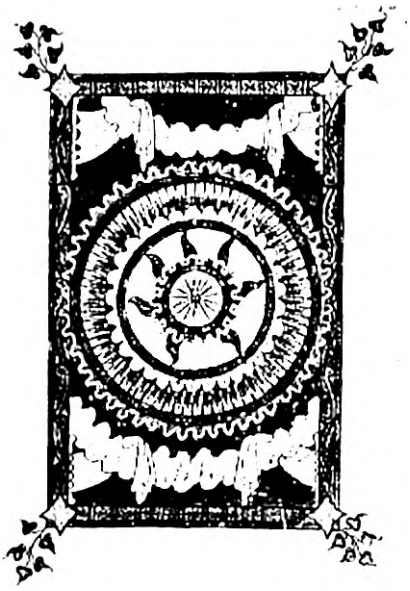


5. La estructura tripersonal de Dios modelada
a ejemplo de la estera neoplatónica de emanación.
Los pies del Padre y del Hijo quedan visibles al margen;
arriba, las alas del Espíritu.

El Hijo, a su vez, recibe la gloria del Padre, y la gloria del Espíritu es el Unigénito[25].

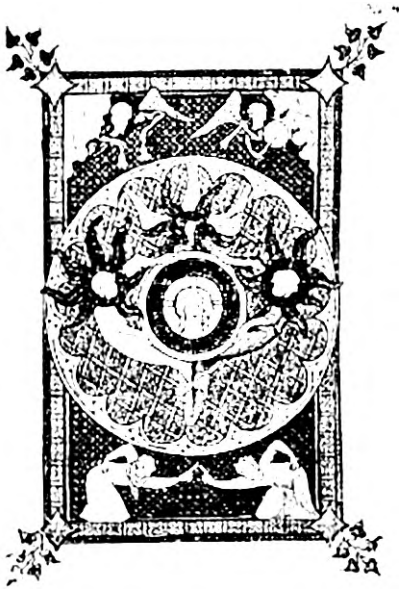
Con argumentos de ese tipo, los antiguos teólogos alcanzan algo que los sociólogos modernos, incluso cuando lo han intentado, no han vuelto a poder conseguir: llegaron a un concepto totalmente des-fisicalizado de espacio-personas. Con él, el sentido de *en* se libera definitivamente de todo tipo de idea de receptáculo[26]. Si hubiera que localizar en alguna parte al Padre, Hijo y Espíritu, sólo podría hacerse en el albergue que mutuamente se ofrecen. Así, el surrealismo topológico de la religión se introduce en su fase docta.

Juan de Damasco reutilizó para la extraña coexistencia sin-lugar-



6. La transformación cósmica de Dios en esfera, en el instante de su cumplimiento. Las Personas son reabsorbidas por las estructuras.

autolocalizante de las personas divinas la palabra *perichoresis*, que en el griego antiguo había significado algo así como «bailar en torno a algo» o «agitarse en círculo, como en un torbellino»[34]. Al elevar el Damasceno esta antigua palabra de movimiento a un rango conceptual –en el que viene a significar algo así como estar uno en otro, acoplamiento de uno en otro, penetración de uno en otro–, consigue una de las creaciones conceptuales más ingeniosas de la historia occidental de las ideas. En la palabra comienza a dar señales de vida algo difícilmente pensable o impensado aún; un hecho que se delata, no en último término, en que los mismos teólogos, por no hablar de los filósofos, sólo en pocas ocasiones conocen la expresión, y, en caso de que la conozcan, la mayoría de las veces la entienden deficientemente. Quien bajo *perichoresis* se representa el acoplamiento



7. La roseta trinitaria vuelve a brillar.

de entidades unidas inseparablemente no se equivoca, pero está aún lejos de captar lo esencial. La extraña expresión se refiere nada menos que a la ambiciosa idea de que las Personas no son localizables en espacios exteriores, que depare la física, sino que, por su relación mutua, crean ellas mismas el lugar en el que están. En tanto se dan albergue una a otra, las entidades de relación, hipóstasis o personas divinas abren el espacio que habitan en común y en él se llaman a la vida, se penetran y reconocen mutuamente. Según eso, el privilegio de Dios consistiría en estar en un lugar que se dispone originariamente sólo por las relaciones de los habitantes con los cohabitantes en él. Para la comprensión trivial del espacio esto es tan difícilmente imaginable que habría que ser un ser humano envuelto por completo en historias de amor –pero, por nada en el mundo, un sujeto moderno– para siquiera figurarse qué podría significar.

8. Apocalipsis de la esfera trinitaria
como alegoría del cosmopersonalismo.

Ellas [las Personas, Hipóstasis] están unidas sin mezcla y son diferentes sin separación, lo que parece francamente increíble.

[...] Su ensambladura *(perichoresis)* no tiene mezcla ni confusión[20].

Con relación a una comuna así en el absoluto, uno se pregunta dónde se instala y cómo se reparten en ella las tareas del hogar. Juan de Damasco también tiene la respuesta a esa pregunta. En el capítulo trece de la *Expositio fidei*, titulado «Sobre el lugar de Dios...», escribe:

Corporalmente, el lugar [físico] es el límite de lo que rodea, en tanto lo rodeado está rodeado. El aire, por ejemplo, rodea, pero el cuerpo es rodeado. El aire rodeante no es todo él, sin embargo, el lugar del cuerpo rodeado, sino el final del aire rodeante que roza al cuerpo rodeado.

Pero también hay un lugar espiritual, en el que se piensa la naturaleza espiritual, incorpórea, y, en tanto está presente y actúa, no está rodeado corporalmente, sino espiritualmente. Pues no tiene forma alguna para poder ser rodeado corporalmente. Por eso Dios no está en ningún lugar [...]. Él mismo es su lugar, puesto que todo lo llena y está sobre todo y lo contiene todo él mismo. El lugar de Dios significa el lugar donde se revela su eficiencia [...]. Por eso es su trono el cielo [...]. Pero también la Iglesia se llama lugar de Dios. Pues ese lugar lo hemos apartado nosotros para su glorificación [...]. De igual modo se llaman también lugares de Dios aquellos lugares en los que se nos revela su eficiencia, sea en la carne, sea sin cuerpo[85].

Así pues: lugares de Dios –dicho no-teológicamente, lugares de co-subjetividad o de co-existencia o de solidaridad– son algo que no hay, sin más, en el espacio exterior. Surgen sólo como lugares de acción de personas que viven juntas *a priori* o en *relación fuerte*. Así pues, la respuesta a la pregunta «¿dónde?» es aquí: uno-en-otro. La *perichoresis* hace que el lugar de las personas sea por entero la relación misma. Las personas incluidas una en otra en lo común se localizan o proporcionan lugar a sí mismas, en tanto se irradian y penetran y rodean mutuamente, sin que ello, no obstante, cause perjuicio a la nitidez de su diferenciación. En cierta medida son aire unas para otras, pero aire en el que están unas para otras; cada una inspira y expira lo que son las otras: la conspiración perfecta; cada una sale de sí adentro de la otra: la protuberancia perfecta. Se brindan vecindad una a otra: el estar-rodeado perfecto. Así, el Dios cristiano –junto con el cosmos platónico– sería el único ser que si es verdad que tiene un contorno, no tiene ningún mundo en torno, ya que él mismo se perfila a sí mismo en tanto que constituye autorrelacionalmente su ser multirrelacionado. Ese Dios, pues, tendría un mundo, pero no un mundo en torno.

Quien comenzara a existir a la manera de ese Dios no necesitaría hacerlo como ser-en-el-mundo; pues un mundo de relaciones puras sería ya un mundo antes del mundo. Los datos externos nunca serían los primeros, incluso el mundo en total no estaría dado antes de la complicidad entre los aliados originarios; ninguna cosa podría darse aislada en sí; siempre cualquier dación sería ya, y sólo,

una añadidura a la relación. Incluso el que pueda existir siquiera la totalidad dada «mundo», es sólo una consecuencia del regalo primordial del pertenecerse-uno-a-otro. Con la vista puesta en la tercera Persona, que funge *a priori* como *copula* o como Espíritu de la comunidad, los teólogos lo llamaron el *donum dei*. Por emplear una ominosa expresión moderna, ese regalo que proporciona la relación se llama: inmanencia. Vive inmanentemente quien sabe permanecer *(manens)* en el interior *(in)* creado por la relación fuerte. Pero ese habitar y permanecer uno en otro se malentendería si se concibiera sólo como un estado de quietud, como sugiere la posterior traducción latina de *perichoresis* por *circuminsessio*, o sea, algo así como: un mutuo estar sentado uno en otro. Una versión latina más antigua de esa ingeniosa expresión, *circumincessio*, resalta el carácter dinámico de las relaciones interpersonales y también fue equiparada ocasionalmente a un recíproco empujar-hacia-delante o precipitarse-sobre[94]. Esa palabra pone de relieve, con gran realismo psicológico –si se puede hablar de psicología en las personas divinas–, el sentido invasivo de las influencias en el otro.

La propiedad de vivir en común o uno en otro, en sentido fuerte o *a priori*, no sólo pertenece a las personas interiores divinas, sino que aparece en cierto modo también en las alianzas humanas entre personas. En sus reproducciones históricas, familias y pueblos engendran y abren el lugar en el que sus miembros pueden aprender a ser ellos mismos, diferenciándose de sus predecesores y sucesores. Por ello es significativo que la procedencia del Hijo del Padre, llamada teológicamente engendramiento, constituya el punto sensible del juego interior divino. Pues ¿qué otra cosa es la teología trinitaria sino la forma más sublime de una teoría de generaciones? El victorino Ricardo –al que los medievalistas cuentan entre los pensadores más sutiles del siglo XI– estableció esto analógicamente de modo explícito.

Pues una persona [humana] procede de otra persona, en algunos casos sólo inmediatamente, en algunos sólo mediatamente, y en otros inmediata y mediatamente a la vez. Tanto Jacob como Isaac procedían de la sustancia

de Abraham; pero la procedencia de uno sucedió sólo mediatamente, la procedencia del otro sucedió sólo inmediatamente. Pues sólo por medio de Isaac surgió Jacob de la cintura de Abraham [...]. En consecuencia, en la naturaleza humana la procedencia de las personas comprende tres modos claramente diferentes. Y aunque esta naturaleza parezca muy alejada de la naturaleza única y sobreexcelente de Dios, sin embargo sí tiene una cierta semejanza... (Ricardo de San Víctor, *De trinitate*, V, 6).

La convivencia de los más jóvenes con los más viejos produce la continua regeneración del lugar en el que se ejercita el estar-uno-en-otro y el proceder-uno-de-otro de los diferentes. Pero, dado que tribus y pueblos pueden ser asolados por la magia traumatizante y la peste política –hasta el punto, incluso, de que los males de los antepasados afectan desgraciadamente también a descendientes lejanos–, el control o ajuste de la procedencia del Hijo del Padre a través del Espíritu Santo es, a la vez, una teoría crítica imprescindible del proceso generacional. El Espíritu, es decir, el saber vivificante y el amor mutuo entre el más viejo y el más joven, es la norma para las transferencias espirituales de una generación a la siguiente. Por lo demás, desde el punto de vista de los teólogos, no es lícito considerar, sin más, al Espíritu como nieto del Padre, porque entonces el Hijo ascendería al puesto de padre, y el nieto, como hijo de segundo grado, estaría, por decirlo así, de espaldas al abuelo. Entrarían en perspectiva, entonces, también biznietos, tataranietos, etc., con lo que la tríada se volvería porosa y se instalaría en un proceso lineal imparable de generaciones. Dentro de la Trinidad es el Espíritu el que ha de completar la *liaison* entre Padre e Hijo, y su exhalación por medio del Padre y del Hijo sella el término final de las procesiones internas. Sería imposible que hubiera en la inmanencia una transición a un cuarto[24]. El número cuatro sería el comienzo de una reacción en cadena de procesiones de Dios: con él el reactor generacional quedaría fuera de control, y la primera causa ya no se podría repetir de modo idéntico, o suficientemente semejante al menos, en aquello que efectúa en potencias alejadas. Con ello se introduciría potencial y actualmente una degeneración en el acontecer interior divino; la exterioridad triunfaría sobre un interior

que se diferencia vivazmente; el proceso de Dios se volvería monstruoso, y su capacidad de comunionar consigo mismo en formas de relación fuerte ya no dominaría sobre el impulso a procesiones en lo desemejante. En consecuencia, el proceso nuclear trinitario tiene que cerrarlo la persona exhalada, que es la que garantiza la unidad y semejanza entre la primera, la segunda y ella misma. El Espíritu, entendido como *amor*, *condilectio*, *copula* y *connexio*, garantiza que la generación produzca una buena diferencia que permanezca dentro del continuo y no desemboque en enajenación y degeneración.

En los procesos de generación de los pueblos, sin embargo, se atenta crónicamente contra esa medida; pues en ellos descendencia significa demasiado a menudo una continuación degenerativa de la cadena de la vida; una generación malograda es una reproducción en lo deforme. Por ella aparecen intervalos fatales entre grupos de edad; de hecho, los anteriores y los posteriores se vuelven extraños o monstruosos unos para otros. En vistas de la propagación real, deformadora y des-animante, la antigua Iglesia tenía toda la razón de su parte al separarse, por una secesión pneumática, de los pueblos y de su unión forzada en el Imperio romano, con el fin de fundar un nuevo proceso generacional regenerativo en un pueblo pneumático y bautismal. Las generaciones del pueblo eclesial son generaciones espirituales, diferentes de las generaciones biológico-culturales. Dicho idealizando, como si los hijos del pueblo cristiano fueran descendientes de una corriente espiritual de amor, que quiere servir de correctivo a un amor paterno empírico insuficiente. Éste es también, por lo demás, el sentido crítico de la castidad temprano-cristiana: mejor no traer al mundo un descendiente malogrado. Mientras la historia de las generaciones reales en los últimos milenios es, en gran parte, la historia de seres humanos mal recibidos, la historia de las generaciones espirituales se mantiene por vías de derecho, ya que representa la posibilidad de saludar, en nombre de una instancia sobrehumana, como bienvenidos al ser, a individuos mal saludados en ese sentido desde el lado humano. Jamás habría perdurado el cristianismo durante cuarenta generacio-

nes, o casi dos mil años, si de algún modo no hubiera comprendido con éxito su función latente de ser una central depuradora de la generatividad. Pero esa función se le ha ido de las manos progresivamente desde la aparición de las modernas sociedades civiles, y la sociedad constituida nacional-estatalmente, con sus instituciones pedagógicas y sus subculturas terapéuticas, se ha emancipado ampliamente de los oficios de inspiración de las iglesias cristianas. Los procesos generativos en los sistemas sociales modernos se hicieron demasiado complejos para que instancias religiosas pudieran desempeñar en ellos otro papel que no fuera uno marginal. Entretanto, los aparatos eclesiales, tanto los reformadores como los romanos, han adquirido un carácter más bien subcultural; se han convertido preponderantemente en instalaciones filtradoras de la propia descendencia y han perdido su competencia de moderar las procesiones de amor en las sociedades naturales; sus salutaciones de bienvenida se asemejan a meras descargas de algo para la mayoría de los contemporáneos; a ello se añade que la crisis general de la paternidad ha quitado a los *patres* la mayor parte de su autoridad oficial; en medios y *mass-media*, las modernas agencias políticas de apadrinamiento hace tiempo que superan con mucho a las iglesias; el resto es autorreferencialidad. En un escenario subvencionado, se mantiene penosamente en cartel una pantomima de la carencia de hijos y del menosprecio de las hijas. Según parece, también la decadencia de Roma se consuma dos veces, y, en este caso como en cualquiera, la primera vez como tragedia, la segunda como farsa[36].

Como hemos intentado mostrar mediante cortes perspectivistas, en su punto álgido medieval la teología trinitaria había llegado al descubrimiento de un lenguaje para la *relación fuerte*. Los compañeros de la Trinidad inmanente se generan, albergan y circundan en tan compacta reciprocidad que su acoplamiento supera cualquier relación externa. Ahí se muestra en qué consiste la recompensa del absurdo: por primera vez puede abordarse el ser-en-relación como lugar absoluto. Quien vive en relaciones totales, como lo hacen respectivamente, según la imagen lógica trinitaria, el Padre, el Hijo y el Espíritu, está absolutamente dentro en un sentido nuevo. A saber,

ser-en significa *existir* –o como, desde el mismo punto de vista, extraña pero comprensiblemente dicen autores medievales: *inexistir*– en una esfera abierta originariamente por relaciones interiores[267]. Desde puntos de vista esferológicos, la especulación trinitaria es sobre todo informativa, dado que ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias el fantasma: jamás-poder-salir-de-la-situación-interior. Le da alas un fanatismo de la inmanencia que no admite exterior alguno. En este sentido, la teología trinitaria actúa como formulario lógico con el que puede solicitarse la pertenencia a un mundo interior absoluto, al modelo del Tres ejemplar: en tanto profeso la religión del *deus unitrius* presento mi candidatura para ser admitido en una comunidad que descansa en una inmanencia indestructible. Y, sin embargo, esa comunidad íntima se constituye también como un grupo que debe la mayoría de las cosas a la coacción externa. Quizá suenen cada vez más mecánicos los enunciados magisteriales de la curia sobre la Trinidad porque, con el establecimiento de las grandes sumas teológicas, comenzó a escapar del motivo trinitario la tensión conceptual y había sonado la hora de los administradores de la fe. Durante el concilio de Florencia de 1442, en la bula sobre la unión de los de las Iglesias católicas con los coptos y los etíopes, sólo se escriben cosas vacías de pensamiento, formularias, respecto al ser-uno-en-otro de las personas divinas:

> Por esa unidad el Padre está completamente en el Hijo, completamente en el Espíritu Santo; el Hijo está completamente en el Padre, completamente en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está completamente en el Padre, completamente en el Hijo. Ninguno supera en eternidad al otro, «le» excede en grandeza o «le» aventaja en poder...[268]

Quien reconoce esto se adhiere a una fe en cuyo centro actúa un fantasma comunional de inseparabilidad. La formulación del fantasma se hace al precio de que todos los que no observen las mismas creencias sean expulsados de la *communio*: no por casualidad se añaden al pasaje citado páginas enteras de enumeraciones de doctrinas heréticas, cuyos fundadores y partidarios son maldecidos y anatematizados[269].

Puede deducirse de ahí que todos los intentos de convertir es-

tricturas microsféricas íntimas –y la Trinidad cristiana quizá sea su formulación más sublime– en la norma o en el icono rector de grandes comunidades van unidos a un alto riesgo psicopolítico: cuando fracasa la inclusión, amenaza al no-integrable la exúnción. Puede que, efectivamente, la protofantasía eclesiógena de expandir al universo mundo una burbuja íntima proporcione al creyente la esperanza de que un día será desarmado e incluido en el propio círculo vital todo lo que ahora le sale al encuentro aún como un exterior enemigo y autocentrado; también las experiencias comunitario-entusiásticas de solidaridad tienen un impulso natural a desbordarse, y la transmisión o entrega sucesiva de ventajas espirituales y caritativas no tiene por qué desembocar siempre en un expansionismo nocivo.

No obstante, en la política cristiana de comunidad de amor se muestra una paradoja que no sólo puede clarificarse por una investigación esferológica de los fundamentos. El intento de introducir completamente el mundo exterior en la burbuja lleva a fallos de formato sobre los que habrá que hablar. Lo que Ernst Bloch llamó el espíritu de la utopía da nombre y rango al fallo de formato más grande posible; pues nada malinterpreta tanto las legalidades propias de microsferas y macrosferas, al mismo tiempo, como la pretensión de convertir, sin más, la oscura y superpoblada tierra en su totalidad en una patria transparente y homogénea para todos.

De las grandes esferas tratará el segunto tomo de este libro. En él habrá que mostrar cómo el ser-en a pequeña escala, gracias a mecanismos específicos de transferencia, retorna como relación política y cósmica. Si hay un motivo, entre los mesiánicos de Bloch, que nos pueda acompañar en este paso, es sobre todo su idea de éxodo. A su luz se muestra cómo los animales extáticos, que provienen de microesferas, se las arreglan cuando, en virtud de su capacidad de transferir espacios, se remiten a lo grande y máximo.

Excurso 10
Matris in gremio
Un delirio mariológico

Reproducir en lo deforme: esa expresión que utilizábamos[170] exige un comentario. La institución monástica y clerical antiguo-europea no es imaginable sin un sólido afecto antirreproducción. Lotario de Segni (*ca.* 1160-1216), desde 1198, como papa Inocencio III, jefe de la cristiandad católica, en su gran tratado de ennegrecimiento y detracción del mundo, *De humanae conditionis miseria (De la miseria de la condición humana)*, lucha contra unas náuseas sagradas cuando se imagina los alimentos del niño en el seno materno.

¡Piensa nada más de qué vive el niño en el seno materno! Con seguridad se nutre de la sangre de la menstruación, ya que ésta desaparece en las mujeres tras la concepción, seguro que para que el niño pueda alimentarse de ella. De esa sangre se dice que es tan repugnante e impura que en contacto con ella los frutos dejarían de germinar, los viñedos se secarían, las plantas se morirían, los árboles perderían sus frutos y los perros que comieran de ella se volverían rabiosos...[171]

¿Cómo representarse, bajo tales auspicios, la encarnación de Dios? Que María quede embarazada del Dios-Hombre como virgen cumple sólo la mitad del precepto incarnatorio de pureza; en vistas del infernal menú acostumbrado en el seno de la madre está claro que Jesús, también *in gremio*, ha de ser sustentado de acuerdo con una dieta especial. En la *quaestio* 31 del tercer libro de la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino indaga la cuestión de si no hubiera sido mejor que el cuerpo de Cristo, como el de Eva, se hubiera formado milagrosamente desde el hombre. ¿Por qué tener que soportar el macabro procedimiento de formarse a través de sangre materna? Y si, en todo caso, hubiera de proceder de mujer, ¿por qué de la sangre de la mujer y no de una costilla suya, como el modelo

conocido? Tomás considera que el cuerpo de Cristo había de ser hasta en sus mínimos detalles exactamente del mismo género que el cuerpo de los demás seres humanos.

Pero el cuerpo de los demás seres humanos no se forma de la sangre más pura, sino del semen y de la sangre de la purgación mensual. Parece, pues, que tampoco el cuerpo de Cristo fuera concebido de la sangre más pura de la Virgen[73].

Pero sin una sangre que fuera *toto caelo* diferente de los horribles menstruos acostumbrados no puede justificarse en absoluto la formación del cuerpo del Dios-Hombre. Es verdad que Tomás concede, menos crudamente que Lotario, que los embriones, también en el caso de mujeres normales, se forman de una sangre algo mejor que la menstrual; pero incluso esa sangre mejor no bastaría para la generación del cuerpo de Cristo, porque por su mezcla con el semen masculino acostumbra hacerse impura. La comunión de Jesús con su madre, por el contrario, hubo de cumplirse en el medio de una sangre que mereciera llevar el predicado de especialmente casta y pura.

Pues por obra del Espíritu Santo esa sangre se concentra en el seno materno de la Virgen y se conforma en prole *(adunatus est et formatus in prolem)*. Y por eso se dice que el cuerpo de Cristo ha sido formado de la «sangre más casta y más pura de la Virgen» *(ex castissimis et purissimis sanguinis)*[74].

Es difícil creer mera casualidad que sea precisamente Juan de Damasco, el creador del concepto de *perichoresis*, quien haya sobresalido especialmente en la cuestión de la sangre materna. De hecho, aun sin recurrir a la psicología prenatal y a la teoría del nobjeto, la sangre de María es un jugo teórico-medialmente muy especial. Según la concepción medieval, los niños se forman en el seno materno por coagulación o concrescencia de la sangre materna, por decirlo así, de modo que, efectivamente, el material, si no también la forma del feto, consiste en puro elemento materno. En ese sentido, también el cuerpo de Cristo, como una escultura de sangre parti-

Vierge ouvrante, finales del siglo XIV.
Museo Cluny, París.

cularmente pura, se acoplaría íntimamente a la sustancia materna por una *perichoresis* material. La sangre de María está en el hijo, y el hijo, formado de sangre, está en la sangre de María. «Por eso llamamos con razón y de verdad a la Virgen María Madre de Dios.» «Pues la Madre de Dios misma ofreció milagrosamente el material de modelaje al escultor, y el material de encarnación humana a Dios...»[774].

El Damasceno, en un delirante pasaje de su tratado sobre la *Muerte de María*, desarrolló hasta sus más extremas consecuencias la idea de la naturaleza perichorésica de la relación madre-hijo. Dado que la *perichoresis* implica siempre la preeminencia de la relación sobre el lugar exterior, o dado que es precisamente la relación la que funda, ella misma, el lugar en el que están los que viven ensamblados, el cuerpo de María *post mortem* no puede ser enterrado a la manera usual. Porque en ese caso se permitiría que la tierra –aunque sólo fuera transitoriamente, hasta la resurrección– se interpusiera entre los ensamblados, separándolos. Para defender también *in extremis* la *perichoresis* madre-hijo, Juan de Damasco concibe la muerte de María como un misterio escénico de retorno, en el que la madre agonizante dice al hijo:

A ti y no a la tierra entrego mi cuerpo. Protege y guárdalo; tú has querido vivir en él y lo has preservado virginalmente en tu nacimiento. Llévame contigo, para que donde tú estás, fruto de mi vientre, esté yo también como convecina tuya. Pues anhelo ir a ti, que descendiste a mí, sin que quede ningún resquicio entre nosotros...

Tras su muerte, los apóstoles llevan el cuerpo glorioso de la madre de Dios a un sepulcro «supraterrestre», desde donde es arrebatado al tercer día hasta el cielo.

Ese habitáculo divino, la fuente inexcavada del agua de la remisión del pecado, el campo no labrado del pan celestial, la vid no regada de la uva divina, el olivo siempre florecido y cargado de frutos de la misericordia divina, no podía ser encerrado en las entrañas de la tierra [...]. Tenía que encontrar un hogar en los aposentos de su hijo aquella en cuyo seno Dios

había cobijado la palabra; y tal como ha dicho el Señor que él debía estar donde está su padre, así también la madre tenía que vivir en el palacio del hijo..."[n]

Lo característico de la teología del ensamblaje no consiste, pues, en prometer al individuo mortal una vida eterna o mejores reencarnaciones, como han hecho reiteradamente religiones no cristianas. La mutua in-habitación de los amantes divinos tiene, más bien, el sentido de blindar la relación fuerte frente a su disolución por medio de la muerte. Así, los amantes, aunque mueran uno tras otro, mueren uno dentro de otro, y, en consecuencia, mueren sin rozar el duro suelo de un exterior cualquiera. Cuando está sólidamente establecida la primacía del interior, la esfera íntima absoluta desafía también a la suprema violencia del devenir exterior, a la muerte. Con la acogida de la madre de Cristo en los aposentos del hijo transfigurado, parece abierto el camino por el que pueden seguir todos aquellos que consiguen en la fe la ensambladura mística con el Dios hecho hombre. Pero lo que vale para la unión posmortal vale también, análogamente, para las *perichoresis* durante la vida. En cierta medida, toda convivencia humana en espacios de proximidad es perichorética, dado que la ley fundamental del espacio anímico y microsocial es la intrusión de individuos en individuos.

Se podrían interpretar los delirios mariológicos asuncionistas como la protoforma de la idea psicoanalítica de que los descendientes siempre se convierten en las criptas de sus padres. ¿Qué impedimento hay para admitir que María pudo encontrar la tranquilidad eterna junto a su gran hijo, como en un sepulcro secreto? Quizá sólo éste: que, según la experiencia humana, la vida insatisfecha de padres y madres encuentra en los hijos normales su intranquilidad eterna.

Tránsito
Sobre inmanencia extática

La teología mística y el sistema trinitario proporcionan una visión profunda de la constitución de la vida personal que discurre bajo el signo del ensamblaje sin fisuras; en esos microuniversos de intimidad divina consigo mismo y de intimidad humana con Dios todo está dispuesto de acuerdo con la acción recíproca de unos en otros, con el efecto de ensambladura. Por su carácter perichorésico, esta teología está constituida medialmente desde su base; vive en el elemento de las relaciones fuertes; cuya forma simbólica es la comunión como modo de ser, como transacción y como sacramento. Por eso en las teorías clásicas de las relaciones fuertes no tiene sitio alguno la idea del individuo autodeterminado; quien estudia los textos antiguos puede que tenga la impresión de que lee una crítica anticipada de los tiempos premodernos a la edad moderna y una crítica retrospectiva de la posmodernidad a la Modernidad. Si se quisieran proyectar sociedades humanas partiendo del icono de la Trinidad, resultarían formas sociales vivamente perichorésicas dentro del espectro de comunas, comunitarismos, comunismos –desde la *communio sanctorum* hasta la idea del Estado universal homogéneo, sin exterior, como última estructura comunitaria–, como todavía recientemente el teórico de los medios Marshall McLuhan imaginó en sus fantasmas pentecostales de una aldea global electrónica.

Heidegger, por el contrario, en *Ser y tiempo*, tuvo en cuenta formas degeneradas de *perichoresis* existencial. Cuando escribe sobre el ser-ahí como ser-con: «El ser-en es *ser-con* con otros»[276], podría dar la impresión de que está pensando en una teoría positiva de la comunionalidad originaria del ser-ahí; pero la catástrofe de la idea fuerte de relación se manifiesta cuando en el análisis del *uno* impersonal *(man)* dice: «Cada uno es el otro y ninguno él mismo»[277]. Cómo puede acabar la teología: eso es lo que puede tocarse aquí con las

manos. La esfera de la Trinidad es arrojada a la tierra y se descubre ahí como existencia fáctica en el mundo. Cada uno es el otro y ninguno él mismo: esta frase podría aplicarse incluso a las personas de la Tríplice-Unicidad, y sin embargo sólo es válida para los seres humanos socializados, confundidos unos en otros y perdidos para sí mismos.

Hasta dónde alcanzan las implicaciones de este enunciado es algo que Sartre mostró en *Huis clos*, donde una trinidad de seres humanos inauténticos comparte la eternidad en co-pertenencia infernal. Aquí, cada uno se convierte en cómplice sádico de la mentira vital del otro. Sólo entonces son realmente el infierno los otros: cuando recíprocamente fijan su mirada fría en su modo de ser despreciable.

En su análisis del *man*, del uno impersonal, Heidegger se mantiene alejado de tales extremismos. No sin arrogante diferencia, habla de las ciénagas comunitarias de intimidad, en las que la convivencia diaria se desarrolla como un ser-fuera-de-sí insignificante. Si cada uno o cada una es el otro o la otra, y ninguno o ninguna es sí mismo o sí misma, entonces aparece a la vista una *perichoresis* grisácea que hace rodar en el vacío el optimismo comunional, tanto católico como no católico. Vivir en extática inmanencia uno en otro: ése no es sólo el privilegio de los santísimos Tres. Basta ser un ser humano moderno conectado con los medios de masas, de estampa masculina o femenina, para desvanecerse uno en otro en grisáceas comuniones. El uno impersonal de Heidegger muestra el otro icono auténtico de la ensambladura íntima; ese icono pone a la vista el acoplamiento inexacto de los muchos y la conjura general en favor de la medianía y el adocenamiento. Y sin embargo, en la existencia degenerada, confusa, indiscreta queda un resto sagrado indeleble. Pues incluso en la existencia más banal se hace valer una convivencia con otro que es tan anterior y tan inescrutable como la misma ensambladura de Padre, Hijo y Espíritu, uno en otro. De algún modo alguien alguna vez está cerca de alguien. Se puede contar desde el principio con algún cualquiera, aunque quede oscuro su número, posición y carácter.

Mas esos otros no son otros *determinados*. Por el contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no sorprende, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el ser-ahí en cuanto ser-con. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder[178].

Así prosigue, disimuladamente, en el uno impersonal el milagro de la relación fuerte; caído de todos los altos cielos, el uno impersonal sigue fundado aún en un lugar propio, sólo específico de él. Juan de Damasco podría explicar: si Dios es su lugar propio, no se puede decir menos del uno impersonal en medio de sus semejantes. En el grupo más vulgar, en el colectivo apegado a su lugar, el interior absoluto está tan realmente presente como bajo las hipóstasis divinas, que se albergan y glorifican mutuamente. También para el sí-mismo perdido en el tráfago luce la luz del *en*. Puesto que es en el mundo, la existencia cotidiana participa siempre de una inmanencia extática, aunque sea demasiado negligente para darse cuenta de esa situación. Quien es en el mundo habita un lugar en el que, gracias a la estructura-*en*, la relación fuerte reivindica siempre sus derechos. El ser-ahí es él mismo su lugar, y éste es abierto por la inhabitación, unos en otros, de los que co-existen confusamente. Ese lugar está abierto desde siempre, aunque sólo sea lo mediocre, medial, vulgar lo que ilumina el horizonte. Como le sucede al místico para constituir su ser-en-Dios, el ser-ahí, en el modo del uno impersonal, se esfuerza por desaparecer en lo disimulado, disperso, no constatable. También la vida contingente sube a un cielo más bajo; en el cielo del uno impersonal se encuentra prominencia. Si el místico abandona su voluntad para que Dios quiera en él para él por él, el uno impersonal siempre encuentra un camino para no haber sido; donde uno ha hecho algo, no había nadie.

Cada uno es el otro y ninguno él mismo. El «uno» [...] es el *nadie*, al que ya se ha entregado en cada caso todo ser-ahí en el ser-uno-entre-otros[179].

A la luz de las observaciones precedentes puede explicarse mejor ahora en qué consiste el encanto –que remite más allá de toda

atracción meramente filosófica– de *Ser y tiempo*. Si el libro, a pesar de su carácter sombrío, cautiva el pensamiento, es sobre todo porque repite en un perfecto anonimato las ideas más profundas de la gnosis cristiana. La *perichoresis* del evangelio de san Juan: yo soy en el Padre y el Padre es en mí y la *perichoresis* de Heidegger: nadie es él mismo y todos son uno-entre-otros se articulan según el mismo modelo, aunque generen resultados completamente distintos. Si esas proposiciones tienen diferentes alcances es porque Juan aboga por una intimidad que se proclama a sí misma como modo de ser de lo celestial, mientras que el análisis de Heidegger describe una existencia que se ha diluido en la vulgar publicidad medial. La proposición de san Juan transmite una nueva microsférica que establece un desnivel inconmensurable entre interior y exterior; va acompañada de la invitación a pasar del exterior mortecino al interior vivaz. La proposición de Heidegger, por el contrario, tiene sentido macrosférico, puesto que parodia el resultado de la socialización mediocre en las sociedades mediatizadas de masas: el uno impersonal es el habitante del gran mundo, que paga el precio del confort de su forma de vida dejándose llevar por la corriente del general vaciamiento del mundo interior. Su interior ha pasado completamente al exterior; su alma son las exterioridades mismas. ¿Cómo habría que pensar el tránsito del impersonal ser-uno-cualquiera al auténtico ser-uno-mismo?

Juan de Damasco había enseñado a llamar lugares de Dios a aquellos en los que experimentamos, física o espiritualmente, su influjo; en un lugar del auténtico sí-mismo, por el contrario, puede convertirse cualquier punto discrecional –dejado de la mano de Dios por su mediocridad– de ese exterior en el que el uno impersonal se entrega completamente a su abandono. Aunque creados para una vida interior, a falta de complementación apropiada, hemos de abrazar el vacío y lo exterior; los últimos seres humanos se han convertido en los exteriores a sí mismos. Incluso su inteligencia se busca ahora en el exterior neurológico, en un aparato biológico, el cerebro, que se sustrae a su poseedor por todos lados.

Si se le lee bien, Heidegger no invita ya, a pesar de asonancias agustinianas, a buscar la verdad en el interior del ser humano; ex-

horta a introducirse en la inmensidad de lo exterior. Su aldea es el lugar acostumbrado de lo inmenso. Como hacen todas las bocas de la verdad, grita a los que están alrededor: ¡Venid aquí!, pero venir aquí ya no significa la entrada en una esfera íntima divina, sino la salida a una provisionalidad extática.

Con ello, el sentido de *en* cambia otra vez; en vista de las guerras de globalización y de los avances técnicos que caracterizan nuestro siglo, ser-en significa: vivir en lo inmenso. Kant había enseñado que la pregunta con la que el ser humano se cerciora de su situación en el mundo tenía que ser: ¿Qué nos es lícito esperar? Tras los desfondamientos del siglo XX sabemos que la pregunta reza: ¿Dónde estamos cuando estamos en lo inmenso?

Notas

[1] *De stella nova in pede Serpentarii*, 1606; citado por Alexandre Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt 1980, pág. 65 [*Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo xxi, Madrid 1979].

[2] Alexandre Koyré ha llamado la atención sobre el hecho de que la famosa frase de Pascal no expresa su propio sentir, sino que está formulada identificándose con la visión del mundo del *libertin*, del librepensador sin Dios que dirige su mirada al exterior y no ve sino un todo sin firmamento, vacío de sentido. Cfr. A. Koyré, *ibid.* (ver nota 1), pág. 49.

[3] Cfr. *Esferas* II, excurso 5: «*Sobre el sentido de la proposición no dicha: La esfera ha muerto*».

[4] Para los conceptos de *continens/contentum* (continente/contenido), cfr. Giordano Bruno, *Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten*, Ludwig Kuhlenbeck (ed.), Darmstadt 1983, pág. 92 [*Sobre el infinito universo y los mundos*, Aguilar, Buenos Aires 1981]. La gracia histórico-conceptual está en que «continente» designa modernamente el suelo firme terráqueo, mientras que el *continens* clásico alude al caparazón envolvente más extremo del cielo. Curiosamente, del suelo se dice modernamente «continente» a pesar de que desde Colón y Magallanes está demostrado que en el contexto global de la tierra los océanos son lo continente, y los llamados «continentes», por contra, lo contenido. Con justificada ironía, autores angloamericanos consideran los viejos discursos europeos como síntomas de «pensamiento continental».

[5] Cfr. Terry Landau, *Von Angesicht zu Angesicht. Was Gesichter verraten und was sie verbergen*, Reinbeck bei Hamburg 1995, págs. 237-ss.

[6] En la tradición de la Cábala se interpretó la treta de Dios más bien grafemática que pneumáticamente: como escritura cosmológica. Técnica arcana significa, en consecuencia, contactar con la escritura primordial. La leyenda medieval del *golem* une directamente el motivo de la creación cerámica del hombre con el de la animación mediante las letras divinas. Cfr. Moshe Idel, *Le golem*, París 1992. Gotthard Günther ha desarrollado una reformulación teórica de la problemática de la creación en su artículo «Creación, reflexión e historia», en el que perfila el horizonte de una metafísica del mundo inacabado; la historia se entiende como dimensión de incompletud que invita a producciones sucesivas sobre la base de las producciones realizadas hasta ahora: «Se ha comenzado a entender finalmente (muy tarde) que la historia es el fenómeno que surge cuando el ser humano modela su propia subjetividad en contrapunto a la materialidad natural de la realidad», en *Beiträge zur*

Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, vol. 3, Hamburgo 1980, págs. 14-56; cita de pág. 19.

[7] *Confesiones* X, 5, 7.

[8] Cfr. Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle 1925, pág. 418.

[9] Cfr., del autor, *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt 1998. En esa conferencia se restringe la formulación del título a la formación psicopolítica de poblaciones en las nacionalidades modernas. Aquí, en su contexto esferológico, se le da todo su formato teórico real.

[10] Cfr. *Esferas* II, excurso 2: «*Mordocracia*. De la inmunoparadoja de culturas sedentarias».

[11] Cfr. Thomas Macho, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt 1987, págs. 195-200 y 408-426. «No experimentamos la *muerte* sino a los *muertos*. En la experiencia del *muerto* no se nos revela la *muerte*; sólo experimentamos la *resistencia* que nos ofrecen los *muertos* por su presencia pura» (pág. 195); análogamente Emmanuel Lévinas: «Pero lo que me da miedo no es mi propio no-ser, sino el del amado... Lo que con una expresión algo desleída se llama amor es ante todo el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía propia», en *La mort et le temps*, París 1991, pág. 121 [*La muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1994].

[12] Para una teoría esferológica del duelo cfr. *Esferas* II, capítulo 1: «Aurora de la lejanía-cercanía. *El espacio tanatológico, la paranoia, la paz imperial*».

[13] Alusiones a un argumento según el cual el campo desarrollado ha de tener cinco polos se encuentran, después, en el capítulo 6: «Compartidores de espacio anímico. *Ángeles, gemelos, dobles*», pág. 401.

[14] «Consideraciones sobre el pecado, la pena, la esperanza y el camino verdadero», n.º 20, en *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Max Brod (ed.), Frankfurt 1980, pág. 31; también pág. 61.

[15] Cfr. Armin Prinz, «Consideraciones antropológico-médicas sobre la disminución de población entre los azande del África central», en *Curare, Revista de etnomedicina*, vol. 9, 3+4, 1986, págs. 257-ss. El autor desarrolla la tesis de que entre los azande, desde la toma del país por parte de los europeos, se produce una *muerte psicógena del pueblo*. Debido a causas exógenas inaclarables, su población, de cerca de 2 millones en torno a 1900, ha decrecido a algo más de 500.000, continuando una tendencia a la baja.

[16] Para una teoría de la síntesis cultural por medio de cooperaciones de *stress*, de tensión psicológica, cfr. el importante estudio de Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena-Nueva York 1996.

[17] Cfr. para esto Peter Daniel, *ZAUN. Normen als Zaun um das jüdische Volk. Zum Phänomen der Zeitüberdauer des Judentums*, Viena 1995; el autor acentúa ante todo el efecto estabilizador para el pueblo del ritual de los límites frente a las demás culturas, mientras que nosotros habríamos de hablar menos de cercado (*Zaun*) que del efecto-tienda de campaña: el estar dentro de la tienda, bíblicamente apuntalada, de

la etnosfera mantiene en forma a Israel, como comunidad de inspiración, a través del flujo de las generaciones.

[14] *Et ita tota philosophia in circulo posita dicitur.* Nicolás de Cusa, *Die philosophisch-theologischen Schriften*, Viena 1989, vol. III, pág. 102.

[15] En los capítulos 4 y 5 de *Esferas* II aclararemos por qué esto no puede ser de otro modo.

[16] Cfr. la octava elegía de Duino de Rainer María Rilke: «Oh dicha del mosquito que aún *dentro* salta,/ incluso en su boda: pues seno es Todo./ Y mira la media seguridad del pájaro/ que desde su origen sabe casi ambas cosas,/ como si fuera el alma de un etrusco,/ de un muerto a quien recibió un espacio,/ pero con la figura yacente como cobertura. /Y cuán turbado está uno que tiene que volar/ y procede de un seno. Como asustado ante sí/ mismo cruza en zigzag el aire...» (trad. de Eustaquio Barjau, Cátedra, Madrid 1987, págs. 108-109. *N. del T.*).

[17] Cfr. *Esferas* II, capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla».

[18] Cfr. *Esferas* II, capítulo 6: «Antiesferas. *Exploraciones en el espacio infernal*».

[19] Cfr. *Esferas* II, capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

[20] Cfr. *Esferas* II, capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*».

[21] Cfr. Wolfgang Welsch, *Transversale Vernunft*, Frankfurt 1995.

[22] Con respecto a la esferopoiesis mediante un punto de fuego y respecto a la figura conceptual «socialismo térmico», cfr. *Esferas* II, capítulo 2: «Recuerdos del receptáculo. *Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva*».

[23] Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, París 1948, reimpresión 1988, pág. 151.

[24] El teorema del lugar existencial de Heidegger se explicará más de cerca después, en el excurso 4: «*"En el ser ahí hay una tendencia esencial a la cercanía"*. La doctrina del lugar existencial de Heidegger», págs. 305-ss.

[25] Friedrich Wolfram Heubach, *Das bedingte Leben. Entwurf zu einer Theorie der psychologischen Gegenständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychologie des Alltags*, Munich 1987, pág. 163.

[26] Esto no excluye que teorías avanzadas se asocien elegantemente con juegos de lenguaje demonológicos; cfr. Arthur Kroker, *The Possessed Individual. Technology and the French Postmodern*, Nueva York 1992, especialmente el prólogo, págs. 1-3: «Virtual reality is what the possessed individual is possessed by».

[27] Cfr. capítulo 7: «El estadio-sirenas. *De la primera alianza sonosférica*», págs. 431-ss.

[28] *Ibid.* (ver nota 27), págs. 124 y 150.

[29] Volumen I, pág. 168, citado por Heinrich Schipperges, *Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ und Mitte des Menschen*, Frankfurt 1989, págs. 63-64.

[30] Cfr. Guido Rappe, «*Kokoro*. Ensayo de una aproximación a la comprensión del corazón en Japón», en *Das Herz im Kulturvergleich*, Georg Berkemer y Guido Rappe (eds.), Berlín 1966, págs. 41-69; así como Karlfried Graf Dürckheim, *Hara. Die Erdmitte des Menschen*, 10.ª ed., Viena y Munich 1989.

[39] Paul-Émile Victor, *Boreal*, París (s. f.).

[40] Primera y novena historia del cuarto día.

[41] Cfr. Jacques Attali, *L'ordre cannibale. Vie et mort de la médecine*, París 1979, especialmente págs. 21-96.

[42] Raimundo de Capua, *Das Leben der hl. Katharina von Siena*, introducida y traducida por A. Schenker, Düsseldorf 1965, págs. 123-ss.

[43] Recordemos que Daniel Paul Schreber, en sus *Memorias de un neurópata*, cuenta cómo él era penetrado persistentemente por «rayos» divinos y a veces tenía la convicción de no poseer ya pulmones.

[44] Raimundo de Capua (ver nota 38), pág. 118.

[45] Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platos Gastmahl*, latín-alemán, Hamburgo 1984, págs. 326 y 328 [M. Ficino, *«De amore». Comentario al «Banquete» de Platón*, Tecnos, Madrid 1986]. Traducción modificada en parte.

[46] Sobre la radiología platónica, cfr. *Esferas* II, capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno-Todo que estalla», y capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

[47] Para este tema, todavía incomparable: Ioan P. Culianu, *Eros and Magic in the Renaissance. With a Foreword by Mircea Eliade*, Chicago y Londres 1987; original francés, 1984 [*Eros y magia en el Renacimiento*, prólogo de Mircea Eliade, Siruela, Madrid 1999]. Culianu desarrolla la tesis de que lo que el Renacimiento temprano llamaba magia, según la propia comprensión de los autores, no quería ser otra cosa que erótica general aplicada.

[48] Un punto *culmen* tan desconocido como incomprendido de esa tradición teórica lo constituyen los escritos de Giordano Bruno *De Magia* y *De vinculis in genere*, que aparecieron por primera vez en lengua alemana en 1995: cfr. *G. Bruno*, seleccionado y presentado por Elisabeth von Samsonow, Munich 1995, págs. 115-228; cfr. también en este volumen el capítulo 8: «Seres humanos en el círculo mágico. *Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad*», sobre todo págs. 207-ss.

[49] Henry F. Ellenberger, en su clásico estudio *El descubrimiento del inconsciente*, Gredos, Madrid 1976, y sobre todo con su presentación de Mesmer y sus sucesores, ha hecho frente con contundencia a esta desmemoria buscada. En el capítulo 8 refrescaremos el recuerdo de la formación magnetopática de la psicología del inconsciente.

[50] Cfr. Manfred Frank, «Corazón de piedra y alma de dinero. Un tema en contexto», en *Das kalte Herz. Texte der Romantik*, selección e interpretación de Manfred Frank, Frankfurt 1978, págs. 253-387.

[51] *L'homme machine. Die Maschine Mensch*, traducido y editado por Claudia Becker, Hamburgo 1990, págs. 97-99 (cfr. *El hombre máquina*, traducción, prólogo y notas de Agustín Izquierdo, Valdemar, Madrid 2000. *N. del T.*).

[52] Cfr. Richard von Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, Munich 1985.

[53] *Ibid.*, págs. 128-129.

[54] Sobre el papel del corazón en la cultura azteca, cfr. Georg Berkemer, «El co-

razón en el sacrificio azteca», en *Das Herz im Kulturvergleich* (ver nota 34), págs. 25-39.

[51] Sobre el concepto de espacio local y su papel constitutivo en la representación moderna del mundo cfr. *Esferas* II, capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*», en el que se encuentran también las referencias oportunas a la explicación del concepto en el «sistema de filosofía» de Hermann Schmitz.

[52] *L'homme machine. Die Maschine Mensch* (ver nota 47), pág. 94.

[53] Cfr. Eric Alliez, *Deleuze. Philosophie Virtuelle*, Paris 1996.

[54] Cfr. el capítulo 1: «Operaciones de corazón o: Sobre el exceso eucarístico», págs. 115-ss.

[55] Cfr. el capítulo 7: «El estadio-sirenas. *De la primera alianza sonosférica*», págs. 431-ss.

[56] Cfr. Giuseppe Basile, «La Cappella degli Scrovegni e la cultura di Giotto», en *Giotto, La Cappella degli Scrovegni*, G. B. (ed.), Milán 1992, pág. 18.

[57] *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*, Heidelberg 1984, pág. 679 (cfr. traducción castellana: Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 2 vols., II, pág. 568. *N. del T.*).

[58] *Ibid.*, pág. 681 (cfr. pág. 569).

[59] Rudolf Kassner, *Physiognomik*, Darmstadt 1951, pág. 182.

[60] Pavel Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland*, Stuttgart 1990, págs. 74-75.

[61] Sobre las imagologías del islam informan los trabajos del orientalista francés Henry Corbin, en especial *Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*, Munich 1989 [*El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid 2000].

[62] Cfr. Boris Groys, *Kunst-Kommentare*, Viena 1998, págs. 119-ss.

[63] Documentos de ese proceso de clarificación en la historiografía del arte son sobre todo los trabajos de Gottfried Boehm, *Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Portrait-Malerei in der italienischen Renaissance*, Munich 1985, así como de Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich 1990; asimismo Jean-Jacques Courtine y Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVI-XIX siècle)*, Paris 1988.

[64] En uno de los más importantes y recientes intentos de construir una filosofía del rostro: «Visión y rostro. Consideraciones para una historia de la fascinación de los medios», en Wolfgang Müller y Hans Ulrich Reck (eds.), *Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien*, Viena-Nueva York 1996, págs. 87-108, Thomas Macho ha puesto el acento en que un rostro digno de representación habría de ser, en principio, *eo ipso*, un rostro de muerto: el del abuelo, el del soberano muerto, el de Dios. El *Ecce-homo* jesuístico significaría en este contexto: Reconoce en este vivo a aquel que será Dios tras su martirio.

[65] Esta expresión [*Gesichtlichkeit* en alemán] remite a Gilles Deleuze y Félix Guattari, que esbozaron una teoría de la *visagéité* históricamente contingente de los individuos europeos en el capítulo 7 de *Tausend Plateaus* (Berlín 1992, págs. 229-262) [*Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia 1994].

[66] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Tausend Plateaus* (ver nota 65), págs. 242-243.

[67] La correcta contratesis a Deleuze y Guattari la expone Françoise Frontisi-Du-

croux en su libro *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, París 1995, pág. 21: «El rostro es sin duda una realidad universal, podría ser una invariante. Bajo todos los climas, en todas las sociedades, sea cual sea su cultura, los hombres tienen siempre eso que llamamos un rostro. Pero no es seguro que todos los lenguajes posean una expresión específica para designarlo».

[46] Cfr. para esto Rudolf Bilz, «Sobre la participación emocional. Una contribución al problema del ser humano en su entorno», en R. B., *Die unbewältigte Vergangenheit der Menschengeschlechts. Beiträge zu einer Palaeoanthropologie*, Frankfurt 1967, págs. 39-75.

[47] Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, Munich 1993 [*Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona 1996].

[48] Hermann Timm, en especial, bajo el estímulo de Lavater, Rudolf Kassner y Max Picard, ha intentado satisfacer directamente su interés teológico por la «epifanía facial» en su libro *Von Angesicht zu Angesicht. Sprachmorphische Anthropologie*, Gütersloh 1992; en la misma línea se mueve la tesis doctoral, flamante de ingenio, de su discípulo Klaas Huizing, *Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh 1992. Ambos libros ofrecen ejemplos típicamente muniqueses del giro teológico del pensamiento fenomenológico; se coaligan para minusvalorar las dificultades que aparecen ante una teoría de la facialidad histórico-antropológicamente fundada; cfr. más al respecto sobre ellos en los citados trabajos de Deleuze y Guattari (ver nota 65) y Macho (ver nota 64).

[49] Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente*, 4 vols., Leipzig y Winterthur 1775-1778, vol. 1, pág. 159.

[50] La formulación «apertura al mundo aislada del mundo», acuñada por Thomas Macho en su artículo «Música y política en la Modernidad», en *Die Wiener Schule und das Hakenkreuz*, Viena-Graz 1990, pág. 134, está en la base también de mis reflexiones: «¿Es negable el mundo? Sobre el espíritu de India y la gnosis occidental», en el libro *Weltfremdheit*, Frankfurt 1994, págs. 212-268 [*Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia 1999].

[51] Cfr. Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Reinbeck bei Hamburg, 1986, pág. 15 [*Baudelaire*, Alianza, Madrid 1984].

[52] Cfr. para ello *Esferas* II, capítulo 7: «Cómo a través de medios puros el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

[53] Para la concepción griega de la facialidad cfr. Françoise Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage* (ver nota 67).

[54] Una caracterización de ese teorema se encuentra más adelante en el excurso 9: «*Dónde comienza a equivocarse Lacan*», págs. 479-489.

[55] Cfr. Thomas Macho, «Visión y rostro» (ver nota 64).

[56] Cfr. Béla Grunberger, *Narziss und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie*, Stuttgart 1988, vol. 2, págs. 189-205, donde el término mónada designa el «útero extroyectado», en el que el recién nacido se encuentra en la más estrecha unión con su madre. Vive «en una suerte de espacio virtual... al que llamo *mónada*. La mónada es un útero inmaterial, que funciona sin embargo como uno real» (pág. 192).

[79] Cfr. Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Friburgo-Munich 1987, en cuyo apartado «Infancia y hermandad» se dice: «El hijo asume la unicidad del padre y sin embargo permanece exterior al padre: el hijo es un hijo único. ¡No por el número! Cualquier hijo del padre es un hijo único. Sólo el *eros* paterno instaura la unicidad del hijo: su yo como yo del hijo comienza no en el gozo, sino en la predestinación» (págs. 407-408). Esta ética del hijo-padre se parece al psicoanálisis original, excluyendo de él la teoría de la neurosis [*Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1987].

[80] Cfr. *Giordano Bruno*, seleccionado y presentado por Elisabeth von Samsonow (ver nota 44), págs. 115-228.

[81] Para el motivo de la «otra orilla» en esta «americanística de los deseos», cfr. *Esferas II*, capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*».

[82] Cfr. René Girard, *Shakespeare et les feux de l'envie*, Paris 1990.

[83] Para delimitar la época de auge del primer clasicismo de la psicología profunda mediante fechas concretas podría uno remitirse al traslado de Mesmer de Viena a París en el año 1778 y al año de publicación de la última suma de tradiciones magnetopáticas, la de Carl Gustav Carus, *Über Lebensmagnetismus und die magischen Wirkungen überhaupt*, de 1856.

[84] Citado por Emil Schneider, *Der animale Magnetismus. Seine Geschichte und seine Beziehungen zur Heilkunst*, Zurich 1950, págs. 338-347.

[85] Immanuel Kant, «Del poder del ánimo de dominar sus sentimientos patológicos por el mero propósito. Una respuesta al Sr. consejero áulico y profesor Hufeland», en *El conflicto de las facultades*, capítulo tercero.

[86] Cfr. su obra *Ideen und Erfahrungen über den Magnetismus*, Tubinga 1807.

[87] Cfr. su obra *Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären*, Stuttgart-Tubinga 1816; así como: *Mysterien des inneren Lebens. Hegels Ansichten über den thierischen Magnetismus. Ansichten und Gegenansichten von Strauss und Fichte*, Tubinga 1830.

[88] Cfr. *Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie*, Franz Hoffmann (ed.), Leipzig 1853; nueva impresión: Aalen 1987.

[89] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, Munich 1831, pág. 185.

[90] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1830, tercera parte, «Filosofía del espíritu», §§ 403-406, en *Werke*, vol. 10, págs. 122-160; Hegel interpreta el estado magnético somnoliento como agente de la reorganización curativa; advierte a la vez frente a fijaciones de la psique en los estados sensitivo-concentrativos.

[91] Cfr. Arthur Schopenhauer, edición zuriquesa, *Werke*, 10 vols., vol. V, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, capítulo titulado: «Magnetismo animal y magia», págs. 294-324; esta cita en pág. 299.

[92] Sobre la esferología esotérica de Balzac, cfr. Ernst Robert Curtius, *Balzac*, Bonn 1923, págs. 37-72; además, Burkhart Steinwachs, «El significado del mesmerismo para la novela francesa en torno a 1830», en *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus*, Gereon Wolters (ed.), Constanza 1988, págs. 107-ss.

[97] Título del tercer capítulo de *Über Sympathie* de Hufeland, Weimar 1811, págs. 45-142.

[98] Hegel (ver nota 90), págs. 124-125.

[99] Con su concepción vitalista, Hufeland está en la tradición de la religión natural del idealismo y del romanticismo temprano. Hölderlin expresó clásicamente su principio en la meditación sobre la muerte de Diotima en la novela *Hiperión o el ermitaño en Grecia* (Stuttgart 1968, pág. 157): «¿Sería tan grave que me convirtiera en planta? Seré en cualquier caso. ¿Cómo voy a perderme de la esfera de la vida, donde el amor eterno, común a todos, mantiene unidas a todas las naturalezas?... Morimos para vivir... Las naturalezas viven unas en torno de otras como amantes...».

[100] Cfr. «Diario sobre el magnetismo animal», en *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, I. H. Fichte (ed.), vol. 3, Bonn 1835, pág. 381.

[101] Sobre la época en la que, tras Viena y París, Berlín se convirtió en la capital del movimiento magnetopático informa Walter Artelt, *Der Mesmerismus in Berlin*, Maguncia 1965.

[102] Cfr. la imagen de la cubeta magnética de Wolfart, *supra*, pág. 215.

[103] Los detalles del proceso aparecen en Henry F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Berna 1973, vol. 1, págs. 106-ss., así como con más detalle en Emil Schneider, *Der animale Magnetismus*, Zurich 1950, págs. 202-ss.; también ahí (págs. 211-232), el informe particular ocultado del miembro de la comisión Jussieu, que había llegado a un juicio positivo sobre el método de Mesmer.

[104] Arthur Schopenhauer (ver nota 91), pág. 324.

[105] Así procede el crítico del magnetismo Johann Stieglitz, real médico de cámara en Hannover, en su panfleto *Über den tierischen Magnetismus*, Hannover 1814.

[106] Para el contexto del «magnetismo político» y la experiencia napoleónica en Hoffmann, cfr. Rüdiger Safranski, *E. T. A. Hoffmann. Das Leben eines skeptischen Phantasten*, Munich-Viena 1984, págs. 294-310.

[107] Friedrich Gundolf, «La imagen de George», 1910, en F. G., *Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte*, Victor A. Schmitz y Fritz Martini (eds.), Heidelberg 1980, págs. 140 y 147-148.

[108] Johann Gottlieb Fichte, «Diario sobre el magnetismo animal» (ver nota 96), pág. 315.

[109] Elisabeth Laborde-Nottale, en su estudio *Das Zweite Gesicht. Übernatürliche Phänomene in der Psychoanalyse*, Stuttgart 1995, esbozó una historia de las relaciones mutuas entre clarividencia y psicopatología (págs. 91-105); ahí se habla de momentos de comunicación fusionaria no verbal.

[110] Cfr. el excurso 8: «*Verdades de analfabeto*. Nota sobre fundamentalismo oral», págs. 469-ss.

[111] Cfr. Max Raphael, *Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit. Zur Geschichte der Religion und religiöser Symbole*, Shirley Chesney e Ilse Hirschfeld (eds.), Frankfurt 1978.

[112] Cfr. Carl Schmitt, *Vom Nomos der Erde*, Berlín 1988, págs. 36-48, especialmente el parágrafo «*Nomos* como proceso fundamental de repartición del espacio».

[107] Hans Peter Duerr, en su obra científico-religiosa fundamental, *Sedna oder Die Liebe zum Leben*, Frankfurt 1984, ha hecho una exposición convincente del modo de pensar pre-metafísico.

[108] Cfr. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbeck bei Hamburg 1993, pág. 1049 [*El Ser y la Nada*, trad. Juan Valmar, Alianza, Madrid 1989]: «La obscenidad del órgano sexual femenino es la de todo *lo abierta* significa una *llamada al ser*, como todos los agujeros en general».

[109] Que a lo largo de la historia del discurso los monismos místicos, no obstante, fueran más bien la excepción que la regla se explica, por una parte, por la tontería de los filósofos, de la que los profanos raras veces se hacen una idea, y por el alto factor homosexual de resistencia, por otra, de los representantes inteligentes del oficio.

[110] Para el tema «estar en la verdad», cfr. después el capítulo 8: «Más cerca de mí que yo mismo. *Elementos teológicos para una teoría del interior común*», págs. 493-ss.

[111] Que también se puede pasar como sobre ascuas por este punto, no en último término con el pretexto de ofrecer una historia cultural de lo femenino, es algo que experimenta el lector que intenta consultar las palabras nacimiento, feto, iniciación, placenta, regreso, búsqueda, separación, vulva, etc., en la más fastidiosa que provechosa *Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets* de Barbara G. Walker (ed. alemana: *Das geheime Wissen der Frauen*, Frankfurt 1993 y Munich 1995).

[112] Este universo de imágenes se despliega pormenorizadamente en el libro de Erich Neumann *Die Grosse Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*, Olten y Friburgo de Brisgovia 1974, una obra que por su acopio de materiales, al menos, resarce de su fundamentación en absurdas concepciones histórico-concienciales y en supuestos básicos histórico-culturales completamente falsos.

[113] Hans Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, vol. 2, *Intimität*, Frankfurt 1990.

[114] Thomas Macho, «Signos desde la oscuridad. Notas para una teoría de la psicosis», en *Wahnwelten im Zusammenstoss. Die Psychose als Spiegel der Zeit*, Rudolf Heinz, Dietmar Kamper y Ulrich Sonnemann (eds.), Berlín 1993, págs. 229-240.

[115] Cfr. Lotario de Segni (papa Inocencio III), *Vom Elend des menschlichen Daseins*, traducido del latín e introducido por Carl-Friedrich Geyer, Hildesheim-Zurich-Nueva York 1990, pág. 45: «¡Piensa nada más de qué vive el niño en el seno materno! Con seguridad se nutre de la sangre de la menstruación, ya que ésta desaparece en las mujeres tras la concepción, seguro que para que el niño pueda alimentarse de ella». Cfr. también el excurso 10: «*Matris in gremio*. Un delirio mariológico», págs. 551-ss.

[116] *Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung*, Stuttgart 1976.

[117] Cfr. del autor: «¿Dónde estamos cuando escuchamos música?», en *Weltfremdheit*, Frankfurt 1993, págs. 294-325; a la pregunta se responde ahí con dos fórmulas de localización: en un caso, con la dinámica «En camino de ida y en camino de vuelta»; en el otro, con la armónica «En la resonancia».

[120] Parecidas explicaciones son las que da el autor sobre la música en los modernos medios de masas y en el populismo tonal en «Tecnología y *management* del mundo. Sobre el papel de los medios de información en la sociedad mundial sincrónica», en Peter Sloterdijk, *Medien-Zeit. Drei gegenwartsdiagnostische Versuche*, Stuttgart 1998, págs. 67-105, especialmente 99-ss.; cfr. también el excurso 8: «*Verdades de analfabeto*. Nota sobre fundamentalismo oral», págs. 169-ss.

[121] Macho, «Signos...» (ver nota 116), pág. 297.

[122] Cfr. Michael Hauskeller, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Berlín 1995, especialmente el capítulo III, 2: «El espacio de escucha», págs. 102-ss.

[123] Las propias observaciones de Freud con relación al análisis de la angustia y del ahogo histérico no entran en consideración, a causa de su asmatismo, como bases de una teoría psicológica de la respiración; cfr. *Studienausgabe*, vol. VI, *Histeria y angustia*, Frankfurt 1982, págs. 80-ss., 46, 149-s., 291 y 273.

[124] La primera manifestación digna de mención sobre el tema proviene de tiempos recientes: Jean-Louis Tristani, *Le stade du respir*, París 1978; como delata el título, el autor trata de hacer una revisión de la doctrina psicoanalítica de las fases introduciendo un estadio respiratorio específico.

[125] Cfr. Kristofer Schipper, *Le corps taoiste, corps physique – corps social*, París 1982, pág. 161.

[126] *Ibid.*, págs. 162 y 301-s.

[127] Cfr. *Tao Te Ching*, capítulo 32: «Cuando el cielo y la tierra se juntan, producen el dulce *tau*». *Kanlu*, dulce *tau*, es el nombre chino para ámbar (nota de Schipper).

[128] *Ibid.*, págs. 162-163.

[129] Según la tradición, también Confucio nació de un ciruelo hueco, cfr. Schipper, *ibid.*, pág. 309.

[130] *Epistula Apostolorum* 13, 14.

[131] Ronald D. Laing, *Die Tatsachen des Lebens*, Munich 1990, pág. 38.

[132] Una mujer dice: «Es verdad que mi padre estaba *ahí*, pero nunca estuvo cerca» (nota de Laing).

[133] «Tal como yo lo veo, no existe otra cosa que el seno materno [...]. En la incapacidad de reconocer el mundo como seno materno reside, en gran parte, la causa de nuestras miserias.» Henry Miller, «The Enormous Womb», en *The Wisdom of the Heart*, Nueva York 1960, pág. 94 (nota de Laing).

[134] Cfr. Heinrich Zimmer, *Maya – Der indische Mythos*, Frankfurt 1978, págs. 42-s.

[135] S. Friedländer, *Schöpferische Indifferenz*, 2.ª ed., Munich 1926, pág. 22.

[136] *Ibid.*, pág. 352.

[137] Béla Grunberger, *Narziss und Anubis* (ver nota 78), vol. 2, pág. 207.

[138] Con respecto a la psicoacústica fetal, cfr. el capítulo 7: «El estadio-sirenas. *De la primera aliama sonosférica*», especialmente págs. 152-ss.

[139] *Werkausgabe*, vol. 13, Frankfurt 1985, pág. 13.

[140] *Ibid.*, vol. 15, pág. 13.

[141] Cfr. Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, vol. 3, 12.ª ed., 1925, pág. 350.

[142] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 12.ª ed., Frankfurt 1991, pág. 35.

[143] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga 1967, pág. 109. [Cfr. versión castellana de José Gaos, por donde se cita también a continuación en este excurso: *El ser y el tiempo*, FCE, México 1991, 8.ª ed. *(N. del T.)*]

[144] De todos modos, en su analítica del lugar Aristóteles ya logró una aproximación magníficamente explícita al planteamiento del problema de una topología «existencial», aunque para él el ser de «algo en algo» no podía ser precisamente interesante desde el punto de vista existencial. En el libro cuarto de la *Física* se encuentra esta exposición del óctuple sentido de «en»: «Después de esto hay que tomar como tema de nuestra consideración en cuántos sentidos se dice [la expresión] "uno en otro" *(állo en állo)*. (1) En un primer sentido, se dice que un ser está en otro igual que se dice que el dedo está "en la mano" y, en general, igual que se dice que la parte está [contenida] "en el todo". (2) En otro sentido, igual que el todo [consiste] "en sus partes", ya que no hay un todo junto a sus partes. (3) En otro sentido así: 'hombre' está [comprendido] en "animal" y, en general, la especie en el género. (4) En otro sentido así: la determinación de la especie *(génos)* está [contenida] "en la determinación del género" *(eídos)* y, en general, la parte de la determinación específica en su explicación conceptual *(lógos)*. (5) También así: la salud consiste en [una determinada relación de] calor y frío, y, en general, la forma [se realiza] en la materia. (6) Más: como "en" [la mano] del gran rey están los asuntos de los griegos y, en general, como están en el Primer Motor. (7) Más aún: [como el sentido de las acciones está] "en el bien" y en general "en el fin"; y esto es un "por qué". (8) Pero el sentido fundamental entre todos es éste: "en una vasija" *(en aggeío)* y, en general, "en un lugar" *(en tópo)*. Y ahora podría plantearse la difícil cuestión de si también algo, en cuanto tal, puede estar *en sí misma*, o si nada [lo puede], sino que todo está o bien *en ninguna parte* o *en otro*».

[145] Así todavía en el importante curso de Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno de 1929-1930: «Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad» (*Gesamtausgabe*, vols. 29-30, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), 2.ª ed., Frankfurt 1992). En el tablón de anuncios del Instituto de la Universidad de Friburgo figuraba aislamiento en lugar de soledad.

[146] Béla Grunberger, *Narziss und Anubis* (ver nota 78), vol. 2, pág. 195.

[147] *Ibid.*, pág. 196.

[148] Cfr. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbeck bei Hamburg 1993, págs. 1036-1052.

[149] *Ibid.*, pág. 1042.

[150] Cfr. el capítulo 6: «Compartidores del espacio anímico. *Ángeles, gemelos, dobles*», págs. 375-ss.

[151] Hildegard von Bingen, *Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*, Friburgo-Basilea-Viena 1992, pág. 58 [*Scivias. Conoce los caminos*, trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro Hernández, Trotta, Madrid 1999].

[153] *Ibid.*, pág. 10.

[154] Cfr. para ello también el excurso 10: «*Matris in gremio*. Un delirio mariológico», págs. 551-ss.

[155] Cfr. Jacques Gélis, *Das Geheimnis der Geburt. Rituale, Volksglauben, Überlieferung*, Friburgo-Basilea-Viena 1992, el capítulo titulado «La placenta, el sosias del niño», págs. 253-262.

[156] Cfr. Françoise Loux, *Das Kind und sein Körper in der Volksmedizin. Eine historisch-ethnographische Studie*, Stuttgart 1980, pág. 118.

[157] Cfr. Gélis (ver nota 154), pág. 261.

[158] Para lo que sigue cfr. Reimar Hartge, «Sobre la asistencia al parto y el cuidado de los lactantes en el espejo de la historia de África», en *Curare*, Revista de medicina, vol. esp. 1, 1988, págs. 95-108.

[159] A la luz de este contexto histórico-cultural es especialmente mordaz lo que dice Harold Bloom en su estudio sobre la última teosofía nacional americana, llamada por él *American Orphism*: que la bandera y el feto son sus símbolos centrales. Cfr. H. B., *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, Nueva York 1992, pág. 15: «The flag and the fetus together symbolize the American Religion, the partly concealed but scarcely repressed national faith».

[160] Es curioso que sea Rousseau precisamente quien ha apadrinado el intento de Tzvetan Todorov de fundar una ética eurocomunitaria. Cfr. *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, París 1995.

[161] El término «técnica de soledad» fue introducido por Thomas Macho en un curso sobre la historia cultural del abandono de la cultura impartido el semestre de invierno de 1995-1996 en la Universidad Humboldt de Berlín bajo el título «Ideas de la soledad».

[162] Que el niño no es algo inmediato a la madre *in utero*, sino que vive junto con el doble placentario en un mundo intermedio de derecho propio, tiene entre otras cosas implicaciones inmunológicas. Investigaciones recientes parecen haber mostrado que en embarazadas con VIH positivo sólo en el treinta por ciento de los casos la enfermedad se transmite a los hijos, mientras que a la mayoría, de modo casi inimaginable, le salva la protección, por decirlo así, de un ángel de la guarda placentario. Bajo el punto de vista ginecológico-obstétrico sigue abierta la cuestión de si hay que considerar la placenta como un órgano de la madre o como un órgano del hijo: parece que cada vez hay más argumentos en favor de la segunda opción.

[163] Cfr. el excurso 2: «*Nobjetos e irrelaciones*. Para una revisión de la doctrina psicoanalítica de las fases», págs. 275-ss.

[164] Cfr. Boris Cyrulnik, *Sous le signe du lien. Une histoire naturelle de l'attachement*, París 1989.

[165] Para el contexto de la cooperación precaria con el *statu quo*, cfr. Peter Sloterdijk, «¿Qué significa aceptarse? Ensayo sobre la afirmación», en P. Sl., *Weltfremdheit*, Frankfurt 1993, págs. 267-293, especialmente 286-ss. [*Extrañamiento del mundo*, trad. de E. Gil Bera, Pre-Textos, Valencia 1998].

[165] En sus *Vidas paralelas* Plutarco presenta 23 paralelos biográficos, entre otros Pericles/Fabio Máximo, Alcibiades/Coriolano, Pirro/Mario, Alejandro/César, Dión/Bruto.

[166] Cfr. Thomas Macho, «Aves celestiales. Observaciones sobre una historia temática de los ángeles», en Cathrin Pichler (ed.), *Engel. Legenden der Gegenwart*, Viena-Nueva York 1997, págs. 85-100.

[167] «De modo que a finales de los cincuenta empecé la relación con mi televisor que sigue hasta hoy [...] Pero no me casé hasta 1964, fecha en que compré mi primera grabadora. Mi esposa. [...] Cuando digo "nosotros" quiero decir mi grabadora y yo. Mucha gente no lo comprende.» Andy Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol. From A to B and back again*, Nueva York 1975, pág. 26 [*Mi filosofía de A a B y de B a A*, trad. de Marcelo Covián, Anagrama, Barcelona 1985].

[168] Cfr. Heinz Mode, *Fabeltiere und Dämonen in der Kunst. Die fantastische Welt der Mischwesen*, Stuttgart 1974, pág. 52.

[169] Malcolm Godwin, *Engel. Eine bedrohte Art*, Frankfurt 1991, págs. 62-64.

[170] Cfr. el capítulo 5: «Seres humanos en el círculo mágico. *Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad*», págs. 197-ss.

[171] Berna-Stuttgart-Viena 1975, vol. I, págs. 115-s.

[172] Cfr. la figura del olmo magnético *supra*, pág. 221.

[173] *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, aforismos 83-84.

[174] Se podría proyectar, por vía de ensayo, esta expresión de Kafka a las líneas finales de *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*. «Él era muy difícil de amar ahora, y sentía que sólo una persona podía hacerlo. Pero no quería todavía».

[175] Censorinus, *Betrachtungen zum Tag der Geburt. De die natali*, Weinheim 1988, págs. 15-17.

[176] Ver nota 193, así como el capítulo 9, pág. 223.

[177] La formulación *cogitor ergo sum* aparece por primera vez, por lo que sabemos, en la metafísica del conocimiento de Franz von Baader: *cogitor a Deo, ergo cogito, ergo sum*. Cfr. *Werke*, 16 vols., Leipzig 1851-1860, I, págs. 370 y 395, XII, págs. 238 y 324. Por motivos semejantes, el filósofo del lenguaje y teólogo de la historia cristiano Eugen Rosenstock-Huessy ha desarrollado una metafísica procesual de la existencia interpelada y nombrada. Cfr. *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhafte Grammatik in vier Teilen*, Heidelberg 1963-1964; asimismo: *Esferas* II, capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

[178] La formulación técnica de este axioma de autocomplementación potencial mediante autoobservación la proporciona Kant en su teorema de la apercepción trascendental; cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, *Werkausgabe*, vol. III, Wilhelm Weischedel (ed.), Frankfurt 1976, págs. 136-ss.; en su estudio «Aves celestes: Observaciones sobre la historia del tema de los ángeles», en Cathrin Pichler (ed.), *Engel: Engel. Legenden der Gegenwart*, Viena-Nueva York 1997, pág. 94, Thomas Macho ha puesto de relieve la cualidad «autoprotectora al estilo angélico» tanto del «yo pienso» kantiano como de

la «intuición intelectual» de Fichte; para una versión meditativo-filosófica «oriental», cfr. la obra del maestro espiritual Jiddu Krishnamurti.

[179] Cfr. Dieter Lenzen, *Vaterschaft. Vom Patriarchat zur Alimentation*, Frankfurt 1991; «Sobre la concepción de la paternidad suscipitiva entre los romanos», págs. 91 ss.

[180] En sentido semejante, Guy de Maupassant, en su narración *La horla* (*le hors là*, el allí fuera), describe la infección de una casa en Normandía por un demonio que se ha introducido en ella, venido de la lejana Sudamérica. Las implicaciones filosófico-espaciales de esta narración las ha desarrollado Michel Serres en una interpretación inspirada: *Atlas*, París 1986, págs. 61-85.

[181] Cfr. Bernard Lafont y Henri de Saint-Blanquat, «Figures de notre absence», en *Le réveil des anges, messagers des peurs et des consolations*, Olivier Abel (dir.), Collection Mutations, n.º 162, París 1996, pág. 92.

[182] Cfr. Ioan P. Culianu, *Jenseitsreisen von Gilgamesch bis Einstein*, Munich 1995, págs. 58 ss.

[183] En el tratado temprano cristiano sobre la revelación de Hermas, «El pastor», del siglo II se encuentra una transposición de la doctrina de los dos genios a representaciones cristianas: «Dos ángeles están al lado del ser humano», dice el pastor, «uno, el de la justicia, y otro, el de la maldad... Confía en el ángel de la justicia. Líbrate del ángel de la maldad...». Cfr. Alfons Heilmann y Heinrich Kraft, *Texte der Kirchenväter*, 5 vols., Munich 1963-1966, vol. 1, págs. 254 s.

[184] Pedro Abelardo, *In Annuntiatione Beatae Virginis*, de *Lauda Sion*, Stuttgart 1868. Por lo demás hay que subrayar que «¡No temas!» no articula aquí el aspecto tremendo que es normal en encuentros entre el ser humano y el numinoso, sino que hay que entenderlo como expresión de la relación cognitiva precaria entre el sujeto y su in-formante.

[185] Cfr. Tomas de Aquino, *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, Stuttgart 1989, págs. 97-116.

[186] *Apophtegmata Patrum*, llamado también *Gerontikon* o *Alphabeticum*, Tréveris 1986, 8.ª ed., pág. 15.

[187] Cfr. Jean-Louis Chrétien, «La connaissance angélique», en *Le réveil des anges* (ver nota 181), págs. 136 ss.

[188] *Die Gnosis*, vol. 3/1: *Der Manichäismus*, con la colaboración de Jens Peter Asmussen, introducido, traducido y anotado por Alexander Böhling, Zurich-Munich 1980, pág. 76.

[189] Cfr. Otto Rank, *Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie*, Viena 1993, págs. 94 y 96.

[190] Sobre la transformación de la estructura profética del sujeto en un «pacto apostólico», cfr. *Esferas* II, capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

[191] *Ibid.*

[192] Cfr. Marjorie Wallace, *Die schweigsamen Zwillinge*, Berlín 1987 [*Las gemelas que no hablaban*, trad. de J. M. Petisco, Siruela, Madrid 1990].

[169] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. III, *Werke*, vol. XXX, Frankfurt, pág. 124.

[170] En un análisis filosófico-musical, «¿Dónde estamos cuando escuchamos música?» (ver nota 119; págs. 284-325; sobre todo 317-ss.), he intentado explicar cómo es posible substraerse a esta exigencia formativa mortificante en favor de una forma de sujeto impresionable, receptiva, «temblorosa» hasta el final.

[171] El concepto *imago* es introducido en la terminología analítica por Carl Gustav Jung en 1911 en su escrito *Transformaciones y símbolos de la libido*, primero como un discreto instrumento para la determinación de relaciones interiorizadas, después como categoría psico-ontológica cosmovisionalmente compactada.

[172] Ya hemos aducido antes (en el apartado final del capítulo 2: «Entre rostros. *Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial*», págs. 182-ss.) argumentos para la tesis de que los espejos sólo en tiempos altamente culturales (a mitad del siglo I después del nacimiento de Cristo) aparecen como medios de autorrelación entre los acomodados, poderosos y sabios, y que no se impuso un abastecimiento de espejos a grandes áreas de las poblaciones modernas antes del siglo XIX, junto con la alfabetización e higienización. En esto muestra un punto débil histórico-medial e histórico-técnico la argumentación de Lacan respecto de una «fase especular» presocial, supuestamente constitutiva. Resulta más que problemático que la tesis de Lacan pudiera reformularse en relación con reflejos en el agua o con sombras del infante, si es seguro que supone un engaño semántico querer presentar el ojo de la madre como «espejo» orgánico, a disposición en cualquier momento.

[173] Cfr. *Doppelgänger. Phantastische Geschichten*, Renate Böschenstein (ed.), Munich 1987, págs. 279-290; el cirujano americano William P. Pancoast escribió un informe, que causó mucha sensación, sobre la separación de los gemelos siameses Chang y Eng, que habían muerto en 1874.

[174] Nabokov, *ibid.*, págs. 284-287.

[175] Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbeck bei Hamburg 1952, págs. 907-908 [*El hombre sin atributos*, 2 vols., Seix Barral, Barcelona 2001].

[176] El modelo clásico de «trabajo de duelo» lo proporciona san Agustín en el libro IV de sus *Confesiones*; cfr. *Esferas* II, capítulo 1: «Aurora de la lejanía-cercanía. *El espacio tantalológico, la paranoia, la paz imperial*».

[177] Andy Warhol, *Die Philosophie des Andy Warhol. Von A bis B und zurück*, Munich 1991, pág. 95.

[178] Sigmund Freud, «Duelo y melancolía», 1916, *Gesammelte Werke*, vol. 10, Frankfurt 1978, 6.ª ed., págs. 430-431.

[179] *Ibid.*, pág. 435.

[180] *Ibid.*

[181] Cfr. el excurso 2: «*Nódulos e inclinaciones*. Para una revisión de la doctrina psicoanalítica de las fases», págs. 271-ss.

[182] Sobre signos del ser, cfr. *Esferas* II, capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

[207] La expresión «angelética» hay que agradecérsela a Rafael Capurro; sobre la historia conceptual de *angelia* cfr. su libro *Leben im Informationszeitalter*, Berlín 1995, capítulo séptimo: «Genealogía de la información», págs. 97-114.

[208] En todo caso, Herman Melville podría reivindicar haber anticipado en su narración *Bartleby*, publicada en 1856, el giro de la angelética a la idiótica, que luego consuma espectacularmente la novela de Dostoievski de 1868-1869.

[209] Fiodor M. Dostoievski, *Der Idiot*, Munich 1976 y 1990, pág. 115 [*El idiota*, trad. de Augusto Vidal, Bruguera, Barcelona 1971].

[210] En Homero las formas duales permiten concluir que se trata de dos sirenas; transmisiones posteriores, como la de la *Argonáutica* de Apolonio de Rodas, hablan de tres o cuatro figuras, y dan incluso sus nombres: Telxíope, la que trastorna el corazón; Telxínoe, la que trastorna el sentido; Molpe, la que baila cantando; Aglaophonos, la de la espléndida voz. En otros tercetos de sirenas aparecen adicionalmente nombres como Aglaopheme, la famosa magnífica, y Ligia, la de la voz aguda.

[211] Cfr. *supra* el discurso de Ulises a los compañeros de viaje sobre los consejos de la sabia Circe: «Amigos, es preciso que todos –y no sólo uno o dos– conozcáis las predicciones que me ha hecho Circe».

[212] Cfr. el capítulo 2: «Entre rostros. *Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial*», págs. 137-ss.

[213] Cfr. Alfred Tomatis, *Klangwelt Mutterleib. Die Anfänge der Kommunikation zwischen Mutter und Kind*, Munich 1994, pág. 179.

[214] Nicolas Malebranche, *Erforschung der Wahrheit*, Artur Buchenau (ed.), vol. 1, Munich 1914, págs. 197 y 200-203.

[215] Sobre el tema «pared» y «falta de pared», cfr. *Esferas II*, capítulo 2: «Recuerdos del receptáculo. *Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva*».

[216] Debemos esta expresión a Andreas Leo Findeisen (Institut für Kulturphilosophie und Medientheorie der Akademie der bildenden Künste, Viena). *(Von Götter, N. del T.)*

[217] Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancholie*, París 1987, págs. 77-78.

[218] Cfr. *Écrits*, París 1966, págs. 93-100; alemán: *Schriften* I, Frankfurt 1975, págs. 63-70.

[219] Cfr. el apartado final del capítulo 2: «Entre rostros. *Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial*», págs. 181-ss.

[220] *Sein und Zeit*, § 12; cfr. también el excurso 4: «"*En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía*". La doctrina del lugar existencial de Heidegger», págs. 505-ss.

[221] Gilles Deleuze dio un paso en la elucidación de esta pregunta en su último texto: «L'Immanence – une vie...», en *Philosophie* 47, septiembre de 1995; en alemán: *Fluchtlinien der Philosophie*, Friedrich Balke y Joseph Vogl (eds.), Munich 1996, págs. 29-33.

[222] En tanto la teología bíblica muestra un Dios separado o retirado, la inmanencia de todo lo existente *en* él se convierte en algo que sucede *bajo* el auspicio de Dios, *en relación a* Dios o *al margen* de Dios, nunca, ciertamente, totalmente *fuera de* Dios. En cierto modo, la teología clásica fue el primer *analysis situs*, ya que todos los lugares en lo existente representan situaciones con relación al centro absoluto. Por ello,

la ontología radical sólo es posible como sinnología: un hecho que en ninguna parte aparece más claro que en el pensamiento temprano de Heidegger; cfr. el excurso 4: *«En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía»*. La doctrina del lugar existencial de Heidegger» (págs. 905-ss.), así como el capítulo «Tránsito. *Sobre inmanencia extática*», págs. 557-ss.

[275] Desde el punto de vista de la metafísica clásica, es decir, de la situología absoluta, Dios es la unidad de ser-consigo y ser-fuera-de-sí; una característica que también puede atribuirse al ser-ahí finito, si se le concibe, con Heidegger, como in-sistente y ex-tático.

[276] Alain Badiou, *Conditions*, París 1992, pág. 358; está claro que esto no se corresponde con nuestra concepción, pues la tesis de Badiou hace, a nuestro parecer, demasiadas concesiones a la ideología de la soledad previa.

[277] Sobre la posición de san Agustín como figura portical de la mística cristiana occidental, cfr. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. I, *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, Munich 1990, págs. 86-s.

[278] Cfr. Page DuBois, *Torture and Truth*, Nueva York 1991.

[279] Sobre el tema del «ser-en-la-verdad» o del retorno al «seno de la verdad», cfr. el capítulo 4: «La clausura en la madre. *Para la fundamentación de una ginecología negativa*», págs. 258-ss.

[280] Cfr. Nicolás de Cusa, *Dialogus de Deo abscondito*: «Pues no hay verdad fuera de la verdad... Por eso no se encuentra verdad fuera de la verdad, ni de otro modo ni en otra parte» (*extra veritatem non est veritas... Non reperitur igitur veritas extra veritatem nec aliter nec in alio*), en *Die philosophisch-theologischen Schriften*, latín-alemán, Viena 1989, vol. I, págs. 900-901.

[281] Sobre la interpretación macrosferológica del apostolado, cfr. *Esferas* II, capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

[282] Sobre el fenómeno de la historia de la religión como escritura continuada del proceso evangélico a través de la historia o hechos de los apóstoles, ver nota 190.

[283] La fórmula *in te*, «en ti», utilizada a menudo por san Agustín, designa, más bien, la estructura topológica o situológica de la relación yo-Dios; aquí, por el contrario, mediante el giro *de te*, se pone de relieve, desde el punto de vista dinámico, la relación con el propio yo como relación interna con Dios: si soy algo para mí es porque soy algo para ti.

[284] Modificada un poco la traducción. (También en castellano. *N. del T.*)

[285] *Extra eam*: o sea, a Dios no se le encuentra fuera de la memoria.

[286] Si éste fuera el momento de repetir la deducción teológica de la temporalidad, habría que desarrollar la diferencia entre teodrama (el proceso de Dios con el mundo) y *affaire* (el proceso del alma con Dios); para nuestro contexto basta con colocar en primer plano el aspecto del *affaire*.

[287] Cfr. *supra*, en la introducción, lo dicho sobre la teo-técnica, págs. 39-51.

[288] *Confesiones* III, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*. Este

supremo enunciado del surrealismo topológico cristiano se explicitará después con mayor detenimiento por medio de sus presupuestos histórico-arquitectónicos: cfr. *Esferas* II, capítulo 3: «Arcas, murallas, fronteras, sistemas de inmunidad. *Para una ontología del espacio cercado*». Con ello, el sentido comparativo de interior aparece a la luz de la arquitectónica palaciega del Imperio persa: interior es lo que en un sistema de espacios intrincados no sólo está *intus*, sino *interior*, «más dentro».

[207] Cfr. *Ekstatische Konfessionen*, compiladas por Martin Buber, Leipzig 1909; 5.ª edición, Heidelberg 1984; nuevamente editado e introducido por el autor de este libro, bajo el título: *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, Munich 1994.

[208] Margareta Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen*, traducción, epílogo y notas de Louise Gnädinger, Zurich-Munich 1987, pág. 21.

[209] *Ibid.*, págs. 173-174.

[210] *Ibid.*, pág. 208.

[211] En fuentes islámicas el fundador mítico de la filosofía, Hermes Trismegisto, es llamado Idris.

[212] *L'Archange empourpré*, quince tratados y relatos místicos, traducidos del persa y del árabe por Henry Corbin, París 1976, nueva impresión 1986, págs. 480-481.

[213] Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge (Mass.), 1963, pág. 75.

[214] Junto con la cristología, la profetología, la pneumatología y la onto-semiología o teoría de los signos del ser (es decir, estética filosófica).

[215] Nicolás de Cusa, *Die philosophisch-theologischen Schriften* (ver nota 228), vol. III, págs. 97-99 (la traducción ha sido rectificada en algún punto, sobre todo en la frase final, que en la traducción de los Dupré, no sin razón criticada en ocasiones, dice: «Que ella dedica la misma atención solicita a la criatura más pequeña que a la más grande y al conjunto entero». Con ello se trivializa el audaz perspectivismo del enunciado, puesto que no se trata de la solicitud igualmente intensa por lo grande y lo pequeño, sino de la intensidad de su solicitud por lo individual pequeño, como si fuera lo más grande: *habet... curam minimae creaturae, quam maximae...*).

[216] *Vermischte Bemerkungen*, Georg von Wright (ed.), nueva elaboración del texto por Alois Pichler, Frankfurt 1994, pág. 93.

[217] Nicolás de Cusa (ver nota 245), pág. 101.

[218] Para la modernización de la culpa/deuda, cfr. *Esferas* II, capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*».

[219] *Ibid.*, pág. 107.

[220] Capítulos 5 y 6 sobre todo.

[221] Una interpretación pormenorizada del *ludo globi* se encuentra en *Esferas* II, capítulo 5: «*Deus sive sphaera*: El Uno-Todo que estalla».

[222] *Dialogus de ludo globi*, libro primero, en Nicolás de Cusa, *Die philosophisch-theologischen Schriften* (ver nota 228), vol. III, pág. 263.

[223] Pseudo-Dionisio Areopagita, *Über die göttlichen Namen* II, 4, 5.

[224] «Cristo está agonizando hasta el fin del mundo». Blaise Pascal, *Pensées*, L. Lafuma (ed.), París 1975, pág. 919.

[248] *Des Heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, traducción del griego, introducción y notas del Dr. Dionys Stiefenhofer, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 44, Munich-Kempten 1923, pág. 15.

[249] *Ibid.*, pág. 85.

[250] Cfr. Albert Menne, «Teoría de conjuntos y Trinidad», en *Münchener Theologische Zeitschrift*, 8, 1957, págs. 180-ss.

[251] Epístola 38, escrita en torno a 370, en *Texte zur Theologie, Gotteslehre* I, Herbert Vorgrimler (ed.), Graz-Viena-Colonia 1989, págs. 113-114.

[252] *Adversus Maced.*, *GNO*, III/1, 109 (citado por Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Friburgo de Brisgovia 1997, pág. 186).

[253] En *Das seltsame Problem der Weltgesellschaft. Eine Neubrandenburger Vorlesung*, Opladen 1997, Peter Fuchs ha ofrecido –acentuando el carácter no-espacial de «sociedad»– una brillante introducción a la teoría de sistemas sociológica, de modo que da la impresión de que lo que se intenta es una aproximación a una sociología «perichorésica», es decir, a una teoría de la sociedad sin imágenes de receptáculos espaciales.

[254] Cfr. el fragmento 38 de Anaxágoras: «Precisamente ese movimiento rotatorio *(perichoresis)* hizo que ellas (las cualidades mezcladas) se separaran. Y de lo sutil fue separado lo comparto, y de lo frío lo caliente, y de lo claro lo oscuro, y de lo húmedo lo seco»; *Die Vorsokratiker*, Jaap Mansfeld (ed.), Stuttgart 1987, pág. 525.

[255] Juan de Damasco (ver nota 255), págs. 14 y 25.

[256] *Ibid.*, págs. 36-37.

[257] Cfr. Cirilo de Alejandría, *In Johannis*, 1, 5 (*Migne* PG, 73, 81); citado por *Theological Encyclopedia*, vol. C, pág. 880.

[258] Cfr. Ricardo de San Víctor, *La trinité*, texto latino, traducción, introducción y notas de Gaston Salet, S. J., Paris 1959, *Sources chrétiennes* 63, V, 15 y 20, págs. 342 y 351-ss.: *quanta in trinitate persona locum habere non possit*. La poco animosa observación de Immanuel Kant de que sería indiferente para el aprendiz en cosas de fe que creyera en tres o en diez personas en Dios, ya que esa diferencia no tendría repercusión alguna en su cambio de vida, sólo muestra que Kant no tenía ni idea de la diferencia entre una ética del seguimiento de reglas y una ética de la existencia comunional. Una divinidad de diez personas siempre sería monstruosa, bien porque las personas 4 a 10 sólo serían introducidas serialmente, en caso de igualdad, o bien porque, en caso de diferencia, pondrían en marcha una procesión que llegaría a lo desemejante a Dios. Cfr. «La lucha de las facultades», en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* I, *Werkausgabe*, vol. IX, Wilhelm Weischedel (ed.), Frankfurt 1977, pág. 304.

[259] «Hegel hace notar en alguna parte que todas las grandes personas y hechos histórico-universales acontecen, por decirlo así, dos veces. Olvidó añadir: una vez como tragedia, la otra como farsa.» Karl Marx, «El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte», *Marx-Engels Werke*, vol. 8, Berlín 1969, pág. 115.

[260] Cfr. Peter Stemmer, «Perichoresis. Sobre la historia de un concepto», en *Archiv für Begriffsgeschichte* XXVII, 1989, págs. 32-34.

[369] Denzinger, pág. 1991; según Fulgencius von Ruspe.

[370] Denzinger, págs. 1332-1333, 1336, 1339-1346.

[371] *Cfr. supra* pág. 546.

[372] Lotario de Segni (ver nota 117).

[373] *Summa Theologiae* III, 31, 5, 3.

[374] *Ibid.*, 31, 5, *ad tertium*.

[375] Juan de Damasco, *Darlegung des orthodoxen Glaubens* (ver nota 255), III, 12, págs. 142-143.

[376] Juan de Damasco, *Zur Entschlafung Marias* II, citado por *Texte zur Theologie, Mariologie*, transcritos por Franz Courth, Graz-Viena-Colonia 1991, págs. 152-153.

[377] *Sein und Zeit*, pág. 118.

[378] *Ibid.*, pág. 128.

[379] *Ibid.*, pág. 126.

[380] *Ibid.*, pág. 128.

Créditos de las ilustraciones

© Bildarchiv Foto-Marburg: pág. 75.
© Joel-Peter Witkin: pág. 155.
© Marlbourough Fine Arts, Londres: pág. 185.
© Andy Warhol Foundation for the Visual Arts/VG Bild-Kunst: pág. 186.
© Metro Pictures, Nueva York: pág. 187.
© Schlemmer-Nachlass, Badenweiler: pág. 189.
© Salvador Dalí, Fundación Gala-Salvador Dalí/VG Bild-Kunst 1998: pág. 202.
© Ullstein Bilderdienst: pág. 268.
© Städtisches Museum Schloss Rheydt, Mönchengladbach: pág. 270.
© Stedelijk Museum, Amsterdam: pág. 316.
© VG Bild-Kunst 1998: págs. 336, 337 y 339.
© VG Bild-Kunst 1998: págs. 404-405.
© Universal Edition A. G., Viena 1978: págs. 466-467.
© dpa: pág. 475.