

AMOR Y FILOSOFÍA

Índice

Introducción

De la ψυχη como aliento y fuego (cósmicos) hasta el alma individual humana.....3

1.- El <i>Banquete</i> de Platón o el deseo de inmortalidad terrena.....8	
1. 1. El iniciado por Diótima, sacerdotisa de Amor.....12	
1. 2. Los mitos platónicos y su recreación por el psicoanálisis.....14	
2.- Fenomenología de lo sagrado.....19	
2. 1 La μοιρα como sistema de dominios.....19	
2. 2. La <i>moira</i> es impersonal, los dioses tienen voluntad.....22	
2.3. Los habitantes de los espacios: almas, δαιμονες y dioses.....23	
2. 4. Los <i>signos flotantes</i> : magia, religión, metafísica.....26	
3.- Formas de la religiosidad helena: dioses olímpicos y místicos.....28	
3. 1. Religión olímpica: un mundo de dioses intervencionistas en los asuntos humanos.....30	
3.2. Religiones místicas: comunión-fusión entre dioses y hombres...34	
3. 3. ¿Hay una religión olímpica y otra mística de Eros?.....38	
4.- Empédocles, el chamán: la doctrina del alma impura.....41	
4. 1. Φιλια y Νεικος, como fuerzas contrapuestas del universo.....44	
4. 2. Hölderlin y lo trágico: <i>La muerte de Empédocles</i>46	
5. – <i>Éros</i> griego y <i>agápe</i> cristiano.....51	
5. 1. El nombre de Dios es Amor.....52	
5. 2. <i>Agápe</i> como sacrificio, ¿locura masoquista?.....53	
5. 3. <i>Ego affectus est</i> , la mística de San Bernardo.....55	
5. 4. El amor intelectual a Dios (Spinoza).....56	
5. 5. Simone Weil, “tomada” por Dios.....58	
6. El “amor cortés”, un código de relaciones sociales.....62	
6. 1. La dama y el caballero.....65	
6. 2. Los <i>bellos ojos</i> de Tristán.....68	
6. 3. El <i>sujeto pasional</i> (E. Trías).....70	

7. Stendhal: los síntomas de la fiebre embriagadora.....	74
7. 1. La <i>cristalización-escritura</i> : una identificación sin objeto.....	76
7. 2. Respuesta de Ortega y Gasset: el amor es una ‘enfermedad de la atención’.....	81
8. Erotismo y <i>perversiones</i>	85
8. 1. Los <i>logothètes</i> : <i>Crítica</i> y lenguaje.....	86
8. 2. Los tres tipos de mujer y la naturaleza.....	92
8. 3. Sadismo, masoquismo, y vida cotidiana.....	95
9. Las mujeres, el feminismo y el amor.....	98
9. 1. Genealogías femeninas.....	101
9. 2. El ‘feminismo de la diferencia’.....	105
9. 3. Sobre el amor, de nuevo, y sobre el cuerpo lesbiano.....	111
10. El amor, eso innombrable e incommunicable.....	113
10.1.El encuentro, el proyecto, la espera y la cotidianeidad del amor	116
10. 2. El desamor, como la última <i>figura</i> del amor.....	120

AMOR Y FILOSOFÍA

Introducción

Intentar seguir la trayectoria que la palabra *amor* ha sugerido en Occidente es un quehacer que implica a todos. Es un discurso hablado por miles de personas (¿quién lo sabe?), pero que seguramente nadie, en rigor, sostiene porque de suyo es intratable. *Dis- curso* es, originalmente, la acción de pasar, de correr de acá para allá, “trayectorias”, “andanzas”. Y, en efecto, el discurso del enamorado consiste en un camino de “intrigas” contra o a favor de sí mismo y del otro, traducido en arrebatos de lenguaje, que sobrevienen al albur de circunstancias aleatorias.

Sin embargo, para intentar establecer un cierto orden en los discursos amorosos, atenderemos a la historia de las palabras, que es nuestra propia historia. Hablar del amor exige sumergirse en los delirios, amarguras, actitudes y modos de enfrentarse al mundo, más las reflexiones por todo ello generadas en el pensamiento de Occidente. Todo esto lleva de suyo la necesidad de hacer una primera indagación sobre el término que los griegos (nuestros padres filosóficos) utilizaron para designar el *alma*, ya que los discursos amorosos tienen su más exquisito depósito en ella.

De la ψυχη como aliento y fuego (cósmicos) hasta el alma (individual) humana

Para comenzar por el origen la tradición obliga a escudriñar en el primer texto escrito de Occidente. En los poemas homéricos aparece el término θυμος, que significa el “aliento”, pero también “impulso” o “deseo”, y teniendo en cuenta la ausencia de distinción entre lo físico y lo psíquico, en esta época temprana, no es de extrañar que aparezca emparentado el citado término con ψυχη. Cuando el hombre muere se dice que es privado de θυμος (se le escapa el aliento). Sin embargo, este último término se diferencia del anterior en que aquél designa lo que aparece como presente, de algún modo,

después de la muerte; el alma (ψυχη) es lo que va al Hades. En el canto XXIII de la *Iliada*, el alma de Patroclo dice de sí misma y de las otras almas que son εἰδωλα καμνοντων (“imágenes de los que han sucumbido”). Y Aquiles dice:

Ha sido el alma del infeliz Patroclo la que toda la noche
ha estado presente ante mí, llorando y gimiendo,
y me ha dado detallados encargos; *prodigioso era el parecido*.¹

Así pues, el alma no es el hombre, pero sí su sombra o su *figura* (εἶδος), el tipo, el personaje; el cual conserva, del hombre que fue entre los vivos, sus cualidades físicas y psíquicas, su manera de ser, y también sus hazañas; es decir, representa la figura histórica personal.

Siguiendo la tradición homérica, el término ψυχη aparece ya en un contexto filosófico, en un fragmento de Anaxímenes de Mileto, que lo usa en el mismo sentido de “aliento”. En él se compara el *aire* cósmico (entendido como “principio de mando”, αρχη) con el πνευμα (“soplo”), que tradicionalmente se concibe y se nombra como alma-aliento (ψυχη), dadora de vida. El fragmento reza así: “Como nuestra alma (ψυχη), siendo aire, nos rige, también soplo y aire envuelven el mundo todo”.² Al identificar el alma con el principio rector no se ha de pensar en una simple comparabilidad externa, sino en una identidad, continuidad o unidad. El aliento (que exhala el alma, como igualmente el aire que respiramos) es uno con el aire que rodea todo; alma, pues, entendida como principio cósmico universal.

Heráclito, “el oscuro”, abandona la concepción homérica en favor (curiosamente, esta vez) de otra concepción popular (él solía hablar sólo para los iniciados), a saber: la de que el alma estaba constituida por éter ígneo. Sobre esta base, esbozó una teoría psicológica de orden racionalista en la que relaciona la estructura del alma no sólo con la del cuerpo, sino con la del mundo en su totalidad. Si ψυχη es fuego, su “muerte es convertirse en agua”, como dice el comentario de Clemente,³ que significa que el alma desempeña

¹ Homero, *Iliada* (Trad. Emilio Crespo), Gredos, Madrid, 1991, XXIII, vv. 105-107. El subrayado es mío.

² Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, (Trad. Jesús Gracia Fernández), Gredos, Madrid, 1981, Aecio, I, 3, 4. Pág. 226.

³ *Idem*, Fr. 36, *Strom.* VI 17, 2. Pág. 290.

una cierta función en el ciclo del cambio natural (fuego-agua-tierra). Una vez definida el alma como fuego (entendido como λογος) el sabio de Éfeso distingue, además, entre dos tipos de almas : las “secas” y las “húmedas” (oposición que hace referencia al fuego y el agua), y las relaciona respectivamente con estar despierto y dormir. La oposición entre los “dormidos” y los “despiertos”, recogida después por su ‘discípulo e iniciado’ Nietzsche, está en la base de su psicología, a la que hemos llamado racionalista, en el sentido de que sostiene que el conocimiento renovará la vida de los hombres. Jaeger, en la interpretación que hace de Heráclito como profeta del “pensar justo”, dice que su deseo no es presentarse a los hombres como otro Prometeo, sino hacerles capaces de dirigir sus vidas plenamente despiertos y conscientes del λογος de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas. En su obra fragmentaria conservada, o en sus comentaristas, hay ejemplos que ilustran los dos tipos de almas, así dice: “El alma seca (es) la más sabia y la mejor”⁴ que hace referencia, de nuevo, a la oposición entre lo seco y lo húmedo. La vigilia, el sueño y la muerte están en relación con el grado de ignición del alma. Y asimismo establece una comparación ingenua entre el alma humedecida, por ejemplo, por exceso de bebida, que se comporta como un niño imberbe, sin juicio, que va dando tumbos.⁵

Se considera a Heráclito como el primero que se preocupa por pensar el tema del alma humana, y no sólo el αρχη, entendido como “origen”, “comienzo” y también como principio de “mando y de soberanía”, que tal era la preocupación fundamental de los milesios. Pero en su reflexión aúna las dos concepciones en una teoría del alma cósmica, no alejada, por tanto, de la de Anaxímenes, a la que añadiría una cierta estructura en círculos concéntricos. En el círculo interior estaría el alma del hombre y en el círculo exterior el alma del mundo, gobernada por un λογος universal, entendido como razón y medida del cambio eterno de todo lo que hay. Pero esta concepción del alma cósmica y humana arquetípica (en su clasificación dual: “despiertas” o “secas” y “dormidas” o “húmedas”) no acoge aún las desdichas, padecimientos y alegrías del alma individual del hombre, y las peripecias singulares de los enamorados no son aún objeto de reflexión de Heráclito. Aún no aparece, en ninguno de sus breves textos, la relación entre la pasión *amorosa* y el *alma*, que es capaz de cobijar ese excepcional sentimiento específicamente humano.

⁴ *Idem*, pág. 290. Fr. 118, Estobeo, *Ant.* III 5, 8.

⁵ *Ibidem*, Fr. 117, *Ant* III 5, 7.

Para encontrar esta relación que buscamos he recurrido a las *Metamorfosis* de Apuleyo (125 C.). Los citados términos aparecen personalizados como Ψυχη y Ερως, que viven una aventura romántica, en forma de relato mitológico, cuyos orígenes habría que rastrearlos en las fábulas milesias. Ψυχη es una hermosa mortal, hija de un rey, que tenía dos hermanas, igualmente bellas, pero así como las hermanas se habían casado, la hermosura sobrehumana de la primera sobrecogía a los posibles pretendientes. Los padres, desesperados, consultan al oráculo que les aconseja que, ataviada de boda, sea abandonada en una lejana roca, a la que vendría a rescatarla un monstruo. En cumplimiento del oráculo, la bella es abandonada, pero enseguida es arrastrada por un suave viento que la deposita en un palacio. Allá es visitada de noche por un complaciente esposo, que le pone como única condición su anonimato. Al cabo de un tiempo de esta vida placentera, la joven siente añoranza de su familia, el esposo le concede ir de visita y así es devuelta, de nuevo empujada por el viento, al mismo lugar del rapto, desde la que regresa a su antiguo hogar. Grande es la alegría por parte de todos, al principio, pero pronto las hermanas sienten envidia de su felicidad (la “envidia femenina” es tema recurrente en mitos y cuentos infantiles) y le sugieren la imperiosa necesidad de ver el rostro del amado. Ya de vuelta de su viaje, y de acuerdo con el consejo de las hermanas, enciende una lámpara y descubre, dormido a su lado a un hermoso adolescente. La emoción le hace derramar el aceite de la lámpara y Ερως despierta, teniendo que cumplir su amenaza de abandonarla para siempre. Pero, pasado un tiempo, y no pudiendo olvidar a la hermosa mortal, vuela hacia ella y la despierta de un flechazo,⁶ después sube al Olimpo para suplicar a Zeus que lo despose con la amada, a lo cual la magnanimidad del padre de los dioses, que conoce las desazones amorosas, accede. Con este final feliz de reconciliación acaba la narración del cartaginés Apuleyo, modelo de la que fue denominada novela mítico-simbólica, que seguramente tuvo influencias platónicas, como en su momento se indicará.

Pasando del terreno del mito al filosófico, de nuevo ; en Pitágoras (o quizás mejor emplear “pitagorismo”), encontramos una nueva teoría del alma, considerada como inmortal. En sus doctrinas, con un transfondo siempre

⁶ Los mitólogos no se ponen de acuerdo acerca de la filiación de Eros, pero en la versión más común a poetas y escultores, se le supone hijo de Ártemis y Hermes, y aparece representado como un dios alado (herencia del padre) y portador de flechas, que hieren al azar a sus “víctimas”, a veces por diversión y otras por crueldad (herencia de la doncella -?- arisca que fue su madre, que se complacía sólo en la caza).

religioso, aparece una ligazón estrecha entre el peculiar estilo de vida de sus comunidades y el deseo de “purificación” (καθαρσις), que significa una liberación del alma respecto del cuerpo. Pero esta noción del cuerpo como “sepulcro” y “prisión” del alma procede de la tradición “mística” del orfismo, ajena y externa a la tradición propiamente griega (se habla de una estancia de Pitágoras en Egipto). Sea como fuere, en esta versión del orfismo intelectualizado, lo importante es la afirmación de que el alma es del linaje de los dioses, o sea : “inmortal”. La morada propia del alma es el cielo, y es de la sustancia de los astros, es decir, de fuego. La vida del alma es entendida como hundimiento en la tierra, en donde pasa de un cuerpo a otro (también de animales), hasta su retorno a las alturas, y este retorno se realiza gracias a la “purificación” y es premio a una vida, entendida como ascesis. Según la interpretación de las doctrinas pitagóricas de E. Rohde, el alma es un δαίμων, expulsado en otro tiempo de la compañía de los dioses y condenada (no se especifica el motivo) a la “cárcel” del cuerpo. Pero no tiene una relación íntima con él, no es lo que podríamos llamar la ‘personalidad’ del hombre individual (a diferencia del texto anteriormente citado de Homero). En un cuerpo cualquiera, puede vivir un alma cualquiera, en una primera encarnación ; sin embargo, las acciones de un hombre, en una vida anterior, condicionan las transmigraciones futuras, y puede elegir según méritos.

Muchos de los mitos platónicos (en especial, los que aparecen en *Fedón* y *Fedro*), en los que la muerte es entendida como liberación, aparecen trufados de motivos pitagóricos. Sin embargo, lo que Platón añade de cosecha propia es que el carácter divino del alma reside en su pertenencia al “mundo suprasensible” o “mundo de las ideas”, en el que comparte con ellas, sus “semejantes”, las características de perfección y perennidad .

Esta *Introducción* ha tenido como hilo conductor pensar la genealogía del término griego ψυχή (“alma”) y su posible relación con ερως (“amor”). El intento se ha revelado como imposible en los textos analizados, anteriores al pensamiento platónico, ya que hemos de buscar en el extraordinario diálogo *Sympósion*⁷ (traducido como “*Banquete*”) la citada vinculación. En los distintos parlamentos asistiremos a esta concepción, ya próxima a nosotros,

⁷ Este es el título griego que figura para este diálogo, que adoptan algunos traductores modernos, especialmente anglosajones. La razón que arguyen es que los acontecimientos narrados en el diálogo tienen lugar después de la comida, en el momento de la bebida y de la “reunión” (συνουσία) propiamente dicha.

mujeres y hombres contemporáneos, de que el amor tiene su lugar de asiento privilegiado en el alma individual humana.

Capítulo I

1. El *Banquete* de Platón o el deseo de inmortalidad terrena.

Inexpresable amor

ESCRIBIR : Señuelos, debates y callejones sin salida a los que da lugar el deseo de “expresar” el sentimiento amoroso en una “creación” (especialmente de escritura). Roland Barthes, *Fragments de un discurso amoroso*.⁸

Platón, según el ideario popular el creador del ‘amor platónico’, se dejó atrapar en el señuelo de intentar pensar, hablar y escribir, y seguramente también vivir el amor. La tradición nos ha transmitido que el pensar común tiene una concepción del amor platónico como el de un amor imposible, eterno, contemplativo, a una amada inaccesible, con frecuencia desconocida, y sólo existente en el alma del amante que la sueña. La imagen del Dante esperando tantos días de su vida, el paso por el puente de su amada Beatriz, que ni siquiera se apercibe de su existencia, es ya arquetípica. Esta primera idea tiene un correlato lógico en el citado ideario, que consiste en que ‘amor platónico’ es una expresión que se aplica a los sentimientos y actitudes puramente espirituales, que no se manifiestan, o no necesitan manifestarse, en actos (y menos aún de carácter sexual). Ambas ideas, aunque proceden de esa corriente de aguas subterráneas que la tradición oral y el pensar común, sin conocer los textos platónicos ha dado en llamar ‘platonismo’, contienen sin embargo, inexactitudes importantes, que pasaremos a ver a continuación.

Platón habla del amor en dos de sus diálogos de madurez, *Banquete* y *Fedro*. La belleza de los mitos que se narran y la capacidad de abrir sugerencias para tiempos futuros, seguramente se ha debido a que las palabras que usó no fueron estériles, “sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras”, como dice en *Fedro* (277 a). En este diálogo, además del tema del amor, Sócrates cuenta el mito de Theuth y Thamus, en el que expresa

⁸ Ed. siglo XXI, Madrid, 1982, pág. 119.

la imposibilidad de que las letras puedan recoger la memoria y reflejar la vida ; sin embargo, en el pasaje aludido, en contra de lo dicho, Platón hace el mayor elogio de la escritura, a la que considera cauce adecuado, cuando tiene sentido y fundamento, para dejar pasar por él esa “semilla inmortal” (277 a), que prolonga el tiempo humano más allá del cerco de la naturaleza individual.⁹ Platón quería ser inmortal, quería estar presente, a través del cauce de sus palabras-simientes, en el pensamiento y las palabras de sus futuros lectores. Y si queremos hablar del tema del amor, su palabra escrita es referencia obligada.

Para deshacer los malentendidos que el pensar común alimentó, vamos a releer los pasajes del *Banquete* relativos al tema (201 d- 210 a). Platón habla por boca de Diótima, en estilo indirecto, tan de su gusto, en el que alguien cuenta lo que otro le contó. Y en este caso, la sacerdotisa de Mantinea, a la que parece visitar con frecuencia, para recibir lecciones acerca del amor, dice lo que sigue. En primer lugar se ha de describir la *naturaleza* de *Eros* y después exponer sus *obras*. Para decir *quién es Eros* Diótima interroga a Sócrates y le va sonsacando, mediante la misma arte mayéutica empleada por él. Al comienzo del diálogo le obliga a desmarcarse de las opiniones acerca de *Eros* que los otros contertulios del banquete (trama del diálogo) habían sostenido ; por ejemplo que “*Eros* era un gran dios y que lo era de las cosas bellas” (201 e). Diótima dice que no es un dios, sino un δαιμων, un intermediario entre los dioses y los hombres (idea pitagórica), y sigue aprovechando esa categoría mediadora, diciendo que no es ni “sabio ni ignorante”, ni “bello ni feo”. Para reforzarla cuenta un mito. *Eros* nació el mismo día que Afrodita, diosa de la belleza y del amor, y esa ligazón la conservará siempre. Y en cuanto a sus padres representan dos conceptos opuestos : el “recurso” o la “abundancia”, Πορος, es el padre y la madre es Πενια, la “pobreza” ; de ambos progenitores heredará sus cualidades. En estos párrafos es donde Platón se sumerge en los deliquios del amor, describiendo características del sujeto enamorado : “audaz, valiente y activo” (padre), “pobre y siempre a la intemperie” (desvalimiento de la madre) (203 d).

En cuanto a las obras de *Eros*, su función principal es el de ser un colaborador de la naturaleza humana, en cuya alma enciende el “deseo” de las

⁹ *Diálogos* III, Introducción y traducción : Emilio Lledó, Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1986, nota 170, pág. 408. Las traducciones que usaré a partir de ahora se referirán siempre a la citada edición.

cosas bellas (y buenas),¹⁰ y el “ardor” y el “esfuerzo” para conseguirlas y, una vez conseguidas, *poseerlas para siempre*. Aquí aparece la idea de eternidad, y ese es el único aspecto en el que el pensar común no yerra en su concepción del ‘amor platónico’. También las palabras del poeta dicen lo mismo: “polvo seré, mas polvo enamorado”.

Sin embargo, esta idea de eternidad tiene una continuación en el texto platónico: el alma, arrebatada por la fuerza de *Eros*, es creadora, fértil, productiva, porque “Amor es generación y procreación en lo bello” (206 d), es decir, el alma no se satisface en la simple contemplación *teórica*, ni siquiera en la posesión eterna, sino que intenta ir más allá, y ese *más allá* es descrito como *procreación*. El término griego utilizado es el verbo ποιεω que tiene las significaciones de “fabricar”, “ejecutar”, “confeccionar”, y en general, todo “hacer”. Y este “hacer” está alimentado por el impulso amoroso, en una concepción generalizada del concepto de *Eros*, extrapolada más allá de los dominios estrictamente sexuales o amorosos. Platón mismo lo define como sigue: “Tú sabes que la idea de “creación” (ποιησις)¹¹ es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación” (205 b). Platón piensa en unidad ερωσ y ποιησις en su teoría del *eros creador*, instancias que en la modernidad aparecen escindidas, desgajadas. En la producción industrial se produce trabajo alienado y obra sin calidad, no fecundada por la pasión erótica y el anhelo de belleza.¹²

Platón sigue diciendo que hay dos maneras de procrear: “los que son fecundos según el cuerpo” (208 e) son amantes de las mujeres y tienen con ellas hijos, que les aseguran ser recordados en tiempos futuros; y “los que son fecundos según el alma” (209 a) crean hijos del espíritu: discursos, obras de arte o leyes; y estos hijos son más bellos y más inmortales. Lo que verdaderamente le importa a Platón es la inmortalidad, estar presentes en el corazón o en el recuerdo agradecido de los hombres de generaciones futuras. Pero prestemos atención a este anhelo de inmortalidad, porque, en contra de lo que el pensar común creyó (un nuevo error de interpretación) la inmortalidad deseada es inmanente, en este mundo. La verdadera muerte es el olvido, y el combate contra el olvido es la memoria. El deseo de fama inmortal se

¹⁰ “Bello” y “bueno” aparecen casi indistintamente a lo largo de este texto, la una siempre es correlato de la otra.

¹¹ La forma privilegiada de creación es considerada la *poesía*, en griego ποιησις .

¹² En la interpretación de Eugenio Trías, *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1976, págs. 47-52.

cumplirá mejor en el caso de Homero, Hesíodo, Licurgo o Solón (los ejemplos son del propio Platón), que han dejado detrás de sí discípulos y descendientes.

En el *Banquete*, el más ‘terrenal’ de los diálogos platónicos, la inmortalidad deseada es, pues, inmanente: aquí y ahora y siempre, que los mortales tengan memoria del hombre, por y a través de sus actos. Sin embargo, en otros diálogos, cuyo ejemplo privilegiado es *Fedón*, el tema planteado es el de la inmortalidad del alma, y por tanto, una inmortalidad trascendente, más allá de este mundo. Esta doctrina de la inmortalidad, tal como es presentada por Platón, es una creencia y se funda en dogma. Pero Sócrates (su *alter ego*), a requerimiento de sus interlocutores y objetores más pertinaces, Cebes y Simias, va desgranando, a lo largo del diálogo, una serie de ‘pruebas’ que pretenden demostrar que el alma no puede morir con el cuerpo. El carácter de esas pruebas radica en que el alma tiene una naturaleza afín con lo divino (en referencia a las ideas); éste es el argumento fundamental y base de todos los demás. Tomemos como ejemplo la conocida teoría de la ἀναμνησις¹³ “rememoración” o “recuerdo”: “el aprender no es realmente otra cosa sino recordar (...) Y eso es imposible a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal”.¹⁴ (72 e) Se le ha criticado a Platón la argumentación circular, ya que ‘demuestra’ la necesidad de inmortalidad a partir de la reminiscencia (como solución al problema del conocimiento), un alma que pueda recordar lo olvidado y a la inversa.

El filósofo griego es hoy ya inmortal, o ‘clásico’, como preferimos llamarlo sus sólo aún mortales discípulos y lectores. Leer y volver a leer a Platón nos enseña que frente al modo común de entender el platonismo, las propias palabras de Platón muestran su desacuerdo, al menos, en dos de los aspectos tratados. El primero es que frente a la mera *contemplación* del paseo de la amada por el puente, con la que se saciaba el alma del poeta italiano, el alma del filósofo desea la *posesión eterna* de lo bello (idea de belleza). Y un segundo aspecto es que el objeto del mal llamado ‘amor platónico’ siempre es inaccesible; sin embargo la belleza, la idea de belleza, tiene un largo y difícil

¹³ Esta teoría está desarrollada en el *Menón* (80 d - 86 c), en el conocido argumento del esclavo analfabeto de cuya mente, adecuadamente guiada por la mayéutica socrática, sale a la luz el teorema de Pitágoras, que estaba “como dormido”. La ἀναμνησις y la inmortalidad del alma presuponen la *teoría de las ideas*, que se presenta como algo bien conocido por los discípulos de Sócrates.

¹⁴ Ed. citada, trad. por C. García Gual.

camino de acceso, pero el objetivo final se logra, si ψυχη (alma), va acompañada de ερως. Ello será el tema, también tratado por Diótima, de la *dialéctica*, entendida como camino de acceso al conocimiento de la verdad.

1. 1. El iniciado por Diótima, sacerdotisa de Amor.

Los llamados ritos de iniciación, propios de las religiones ‘místicas’ (Orfismo, Misterios de Eleusis y de Dionisos) consistían en un viaje místico, de trazado pleno de dificultades, cuya plenitud se alcanzaba en la fusión-comunión con la divinidad. Parménides, seguramente influido por ello, habla de sus conocidas dos *vías*: la de la *verdad* y la de la *opinión*, en un planteamiento intelectualizado del viaje como *método*, como articulación ordenada de lo pensable. Platón eligió un camino intermedio (no reseñado por el propio autor, tan amante en el *Banquete*, de “demonios” e intermediarios) entre la verdad del mundo inteligible y la opinión del mundo sensible y propone un viaje, en forma de escalera ascendente, para llegar a la contemplación de la idea de belleza.

Diótima se ofrece como guía iniciática en los misterios de *Eros*. Hasta esta parte del discurso se ha hablado de un deseo de inmortalidad de la criatura mortal que se perpetúa en la estirpe, en la fama y en las obras ; pero a partir de (209 e hasta 212 a) la intención es la revelación de otro mundo, suprasensible o “mundo de las ideas”, que Diótima se había reservado para los ‘grandes misterios’ que vienen a continuación .

El camino ascendente del alma, acompañada de *Eros* es un trazado de la *dialéctica* como camino o vía para llegar a la idea de belleza (recordemos que Afrodita nació el mismo día, y permaneció siempre compañera inseparable), el itinerario va de lo sensual individual a lo poético y genérico. El aprendizaje, recomienda la maestra, ha de comenzar en edades tempranas. El pasaje que a viene a continuación es “una de las más hermosas páginas filosóficas de todos los tiempos” según su estudioso y traductor Emilio Lledó. Pongámonos a la escucha de las palabras de Platón.

Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto debe

hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza en éstas, y fijar ya su mirada en la contemplación de ese inmenso mar de la belleza. (210 a - e)

Vamos a tener en cuenta al viajero, su acompañante, el trazado del viaje y su objetivo final. El viajero es Sócrates, al que se le presupone tentado por la pasión del conocimiento supremo (επιστημη); el acompañante es *Eros*, entendido como “impulso” y fuerza que “da alas al alma”, y también como δαιμον o intermediario entre el hombre y lo divino (la idea). En cuanto al trazado del viaje, o *méthodos dialéctico*¹⁵, cada uno de los tramos de la escalera (“bellos cuerpos, bellas almas y virtudes”) no son más que *hypothéseis* provisionales, escalones o trampolines para pasar de un estadio de la marcha a otra, hasta llegar al principio *anhypothético* (“inmenso mar de la belleza”), meta del viaje que sume al alma del filósofo, ya iniciado, en la contemplación.

Podríamos creer, parafraseando a Wittgenstein en otro contexto, que ha llegado el momento de “tirar la escalerilla” ya que el viajero ha llegado al final de su trayecto, y de hecho ésta ha sido la interpretación tradicional de la mayor parte del gremio de filósofos. Pero si leemos las propias palabras de Platón y prestamos atención a lo que sigue a continuación, el filósofo no se queda paralizado en mística y beatífica contemplación de la verdad, sino que “engendra muchos y magníficos discursos” (210 d) y en su alma alumbrada “virtudes verdaderas” (212 a). De nuevo, el poder de *Eros*, cuando acompaña al proceso de conocimiento, va más allá de la pura θεωρια (“acción de ver o examinar” y en Platón ver “con los “ojos del alma”, es decir, “contemplación”) y pasa a tener poder *poiético*, fecundador.

¹⁵ Del método dialéctico habla Platón en otros diálogos, el texto más conocido pertenece a *República VII*, (532 a - 535 a) en el que se describe el paso de la ignorancia al conocimiento supremo, sirviéndose de las artes y las ciencias, como tramos de la escalera, que sirven para “ir cancelando los supuestos”. La diferencia estaría en la ausencia de *Eros* como impulso, que hace de la marcha una “áspera y escarpada subida” como se dice en el *mito de la caverna*.

Con respecto al texto anteriormente citado queda por tratar aún un nuevo malentendido con respecto al pensar común, el relativo a la ausencia de carnalidad del amor platónico. El amor a un “bello cuerpo” y más tarde a todos los “cuerpos bellos”, son los primeros tramos de la “escalera”, pero necesarios para el acceso al objetivo final.

1. 2. Los mitos platónicos y su recreación por el psicoanálisis

Los viejos mitos continúan entre nosotros en plena vigencia y su interpretación, en cada época de la historia, es una recreación renovada de lo dicho, a la que se añade alguna diferencia propia de los hombres de su tiempo. Ha habido muchos estudiosos de los mitos y de ellos han surgido intentos de definición diversas. Podemos comenzar por el pensar común, que ha cargado a la palabra *mito* de connotaciones peyorativas (“algo falso e indemostrable”) o lo contrario (“algo fabuloso y quimérico”) que lo hacen ambiguo e incluso equívoco. Esas mismas connotaciones son recogidas, por ejemplo por los marxistas, en la primera acepción, y por los estructuralistas, como R. Barthes, en la segunda, en la que se advierten desviaciones del sentido originario, en principio irónicas, luego ya rutinarias, que pueden imprimirse a su sentido.

Vamos a elegir la definición que hace C. García Gual, después de tomar todas las precauciones críticas y metodológicas pertinentes, entre ellas la imposibilidad de su misma definición : “Mito es un relato tradicional que cuenta la actuación memorable de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano”.¹⁶ Con ello pretende hacer una definición pragmática en la que resalta su carácter de *relato* o narración, ya que este es el sentido que la palabra *μυθος* posee en griego, y es *tradicional* en el sentido de que se cuenta y se repite, desde un tiempo pasado, como una herencia cuya propiedad es comunitaria, un recuerdo colectivo y no personal. En la narración mítica la comunidad ve algo que merece ser recordado como ilustración de sus costumbres y como intento de explicación del mundo. En este sentido podríamos decir que tiene una función social, rasgo que han destacados los antropólogos, por ejemplo Malinowski.

El caso de Platón es diferente, ya que el carácter tradicional no se da en ocasiones, porque él inventa algunos mitos. Pero tal invención es ante todo

¹⁶ C. García Gual, *Mitos, viajes y héroes*, Taurus, Madrid, 1985, pág. 9.

una recreación de relatos de corte tradicional, hecha sobre una pauta previa y un esquema típico. ¿Por qué inventa sus propios mitos ?, ¿en qué momentos de su obra aparecen ? Cuando la explicación meramente ‘racional’ no llega, o no es satisfactoria, recurre al mito ; por ejemplo cuando el tema que trata es relativo al origen (mito del andrógino, para el origen de la especie humana) o al final o destino del alma (tema de la inmortalidad, ya tratado).

Los arqueólogos del amor encuentra en Grecia, en nuestros sueños, o en los mitos platónicos, a través de las palabras de Diótima, de Aristófanes, de Fedro, sus fuentes de inspiración. Y es el caso de los psicoanalistas, entre los que elegiré a Freud, como su fundador, o Julia Kristeva, uno de sus epígonos más críticos, los cuales aprovechan los parlamentos, a menudo contradictorios de los dialogantes, que a modo de *dramatis personae* aparecen en los escritos del filósofo ateniense. Pudiera ser que el espíritu de Platón apareciese encarnado en todos y cada uno de los personajes y que, frente a los grandes temas de reflexión, no tuviese una respuesta definitiva o satisfactoria ; el propio Sócrates de los diálogos (no el histórico), por cuya boca parece hablar el discípulo, no mantiene siempre la misma opinión, y al final de muchas de las apasionadas discusiones, queda una pregunta siempre abierta.

El diálogo interminable con los textos platónicos prosigue hasta la actualidad. Elegiremos uno de los que más han fascinado a los psicoanalistas para mostrar la corriente semiótica de su simbolicidad. Nos referimos , de nuevo, al *Banquete*, en este caso al parlamento de Aristófanes , el poeta (189 a - 193 d), que habla del mito de los andróginos. De él se extraerá la consecuencia de que el amor es una herida y un deseo de fusión con aquello que una vez se tuvo y luego se perdió.

Aristófanes habla, como todos los comensales, pues ese ha sido el compromiso previo, de *Eros*, “el más filántropo de los dioses”, ya que auxilia a los hombres y es médico de sus enfermedades. Pero, para explicar su poder es preciso hablar primero de la *naturaleza humana*. En su origen eran tres los sexos de las personas, masculino, femenino y un tercero, el *andrógino* (palabra compuesta de *ανδρος*, “varón” y *γυνή*, “mujer”), que participaba de los otros dos y que hoy ha desaparecido. La forma de cada persona era redonda, eran dos unidos por la espalda y poseían cuatro manos y pies y dos rostros perfectamente iguales en una sola cabeza. Se movían en círculo y a una velocidad extraordinaria ; también eran felices y orgullosos hasta tal punto que conspiraron contra los dioses. Entonces Zeus decidió castigarlos, y después de muchas deliberaciones con los otros dioses, creyó encontrar el procedimiento

para hacerlos más débiles. Los cortaría en dos mitades y a medida que lo hacía ordenaba a Apolo (una de cuyas funciones era ser médico) que curase sus heridas y que volviera su rostro en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, y teniendo siempre presente el castigo, se hiciera más moderado. Pero esto fue un desastre para el linaje humano, ya que cada mitad, añorando cada uno su otra mitad (el masculino al masculino, el femenino a su otra parte de mujer y el andrógino, que buscaba a su contrario), al reencontrarse se entrelazaban, deseosos de nuevo de fundirse en una sola naturaleza y llegando, incluso, a morir de inanición. Compadeciéndose entonces Zeus inventa otro recurso: poner los órganos genitales delante, para que la sexualidad les solazase y les diera tranquilidad. Aquí es donde interviene *Eros* como motor del deseo y como remedio para la angustia de la separación, ya que desde entonces cada mitad sigue buscando su “contraseña”, y cuando la encuentra no se aniquilan mutuamente, sino que es su complemento y su soporte, al restablecerlos en su antigua naturaleza en la unidad.

Podemos reinterpretar a Freud estableciendo una serie de paralelismos entre la infancia del ser humano y su origen mítico, contado por Platón. En diversos textos de su magna obra, por ejemplo, en *Tres ensayos para una teoría sexual*¹⁷ son tratadas las etapas de la sexualidad infantil, en las que hay un primer momento, denominado “célula fálica” constituida por una relación exclusiva entre la madre y el hijo/a (el padre aún no ha aparecido en escena), no existen en el universo más que ellos dos ; la fusión es tan completa que el niño no tiene consciencia de ser *dos*, la madre completa los deseos del hijo, el cual, a su vez, elabora la fantasía de una madre *fálica*, en el sentido en que Freud lo usa como equivalente de la omnipotencia y en la que se da, además, la creencia en la existencia de un solo sexo, el masculino. Es un periodo autoerótico y narcisista, paradójicamente sin Narciso, ya que no ha nacido aún la consciencia de sí.

Entramos así en una segunda etapa, marcada por lo que Freud llama el “instinto de saber” (*Wissenstrieb*), en la que el niño se preocupa por los problemas sexuales en edades sorprendentemente tempranas, pero que abarca otros ámbitos, no sólo teóricos, sino también prácticos. La amenaza, por ejemplo, para sus condiciones de existencia por la aparición, real o simplemente sospechada, de un hermano, y el temor a la pérdida que este

¹⁷ Sigmund Freud, *Obras completas*, Tomo IV (1905-1910), (trad. L López Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

suceso ha de acarrear para él con respecto a los cuidados y el amor de los que le rodean, le hacen meditar acerca del enigma del nacimiento. La existencia de dos sexos no se la empieza a plantear hasta este momento, ya que para el niño es natural la suposición de que todas las personas poseen un órgano genital exacto al suyo. Pero al iniciar las “investigaciones sexuales”, que coinciden con la aparición del padre (debido a la mirada de la madre, que le da un lugar), el niño lo percibe y se siente inseguro porque la madre ya no le pertenece en exclusiva y por consiguiente no lo completa ; así cae la fantasía del falo y con ello la seguridad que la omnipotencia de la madre le daba (lo que destruye la esperanza del falo es el pene). Entonces empieza a explicarse la diversidad, la diferencia, y se da cuenta de que hay otros genitales distintos de los suyos.

A partir de este momento, con las primeras frustraciones (el ejemplo puede ser el destete) se asiste al nacimiento de la consciencia individual, se rompe la “célula fálica”, ya son *dos*, porque la madre no está ya a su entera disposición, no es la prolongación de su propio cuerpo y a veces dice “no”. Las reacciones del niño y la niña son diferentes ante la caída de la fantasía del falo, el primero siente la amenaza de castración y la segunda la envidia del pene (tan criticada por las feministas actuales y por algunas psicoanalistas, por ejemplo Melanie Klein) ; sin embargo lo que me interesa poner de manifiesto, para nuestra posterior comparación con el texto platónico, es la destrucción para ambos del paraíso, de la completud, de la felicidad que la identificación-fusión con la madre proporciona al ser humano. Y de adultos, cuando el hombre, o la mujer se enamoran, siempre se intenta volver a la situación primera e ideal, al paraíso perdido, siempre añorado y jamás reencontrado, con lo cual Freud retoma un viejo proverbio que dice que “Amor es nostalgia”.

Intentemos ahora pensar en conjunción e interfecundación recíproca ambas teorías : la platónica y la psicoanalítica. La primera etapa pre-edípica o “célula fálica” está marcada por el signo de la felicidad, de ahí su paralelismo con los seres redondos, “extraordinarios en fuerza y vigor”, es decir, omnipotentes, del discurso de Aristófanes. Después, en ambas teorías, se da la partición, la separación y el desgarramiento del uno originario en dos. De ella extrae Freud la idea de que nace la consciencia individual, que ha de romper la feliz sintonía mítica del hombre con su otra mitad (Platón). Pero cuando hace su aparición *Eros* se intenta adormilar la herida y actualizar el recuerdo de ese

estado anterior ; amar es recobrar la completitud perdida, realizar la originaria e imposible fantasía de que “tú y yo somos uno”.

Julia Kristeva ¹⁸ se sirve del tema de los andróginos para evocar una fantasía homosexual. Andrógino no es bisexual, ya que esto último implica que cada sexo no existe sin tener una parte de los caracteres del otro y conduce a un desdoblamiento asimétrico : el hombre tendría una parte femenina, que no es la femineidad total, y la mujer tendría una parte masculina, que no es la masculinidad. En la bisexualidad hay cuatro componentes que resultan de la relación de lo masculino y lo femenino con el poder del falo. Sin embargo el andrógino no es bisexual, sino unisexual : “en sí mismo es dos, onanista consciente, totalidad cerrada, cielo y tierra chocando el uno contra el otro, fusión gozosa a dos dedos de la catástrofe”. La conclusión que extrae es que el andrógino es incapaz de amar, se mira en otro andrógino y no se ve más que a sí mismo, se fascina con su propia imagen. El andrógino le ajusta las cuentas a la femineidad, ya que absorbe lo femenino en el hombre y oculta lo femenino en la mujer, es “un falo disfrazado de mujer”, que ignora la diferencia y por tanto la individualidad.

En el territorio de la filosofía se ha hablado del *placer*, en una reinterpretación del *Eros platónico*, como disolución de la consciencia individual. Así Bergson habla de él como una manifestación de la unidad supraindividual de la vida, y Schopenhauer como desgarramiento del velo de Maya, que oculta la profunda unidad del ser, o Nietzsche, en su concepto de lo dionisiaco como “evangelio de la reconciliación universal de todos los seres”. Pero es curiosamente Hegel el que da un ejemplo concreto, el orgasmo, como muestra de una satisfacción vicaria de la fantasía de unidad que produce el acto de amor. Dice así : “la impersonalidad no es una característica del orgasmo, sino su esencia misma”. El goce que proporciona el sexo hace olvidar la herida, o se fantasea con la sutura provisional de carácter impersonal, ya que el placer del cuerpo nos priva momentáneamente del sordo dolor de ser y de existir como individuos. Consumado el amor, vuelve la sed, con la separación de los cuerpos, la herida vuelve a sangrar. Pero la ψυχη griega, que los hombres de hoy prefieren llamar la consciencia, vuelve a intentar, una vez más, entonces, ahora y siempre, buscar la compañía de *Eros*, el dios de los múltiples engaños, pero también el que otorga a los mortales el remedio contra la soledad.

¹⁸ Julia Kristeva, *Historia de amor*, S.XXI, (Trad. Araceli Ramos), México, 1987, págs. 59-61.

Capítulo II

2. Fenomenología de lo sagrado

Se intentará, en las páginas que siguen, una indagación en el ámbito de lo sagrado, y para ello se hará un recorrido por una serie de ideas, actitudes, sentimientos o creencias que el hombre abriga acerca del mundo; por ejemplo, la alegórica igualdad entre los elementos naturales y los dioses de la fe popular. El mito y la religión y, más tarde, la filosofía y la ciencia no son más que fases o modos sucesivos de la expresión de esta búsqueda; existe una continuidad entre los símbolos poéticos y los personajes míticos y las especulaciones racionales. Adelantaremos que el Amor es un concepto de aparición tardía en la religiosidad griega y ausente, por completo, en Homero; sin embargo es necesario ir a la matriz del fenómeno de lo sagrado para rastrear la aparición de Eros en la tradición occidental.

También se prestará especial atención a la historia de las palabras, su nacimiento y desarrollo. La genealogía es buena acompañante de cualquier tipo de investigación filosófica.

2. 1. La *μοῖρα* como sistema de dominios

El máximo logro de la religión olímpica es la creencia en la existencia de un mundo sobrenatural, poblado de dioses individuales subordinados a la *μοῖρα* (traduzcámosla inicialmente por “destino”). Esta atadura de los poderes divinos y, por supuesto, humanos al poder absoluto de la *moîra* parece, en principio, el dogma más desconcertante de la religión griega, que persistirá, a través de las conquistas de la ciencia, sustituido por el concepto de *ley natural*.

Para remontarnos a las cuestiones relativas al origen, a los primeros eslabones de la tradición, hemos de retrotraernos a las tinieblas de lo prehistórico, la historia nos abandona. Para los poemas homéricos, por ejemplo, no hay ni una sola prueba documental que registre los estadios anteriores a las partes más antiguas de la guerra entre griegos y troyanos, tal como se nos cuenta en la *Iliada*. Pero no vamos a ocuparnos de historia, sino de ideas (y de los significados de los términos que las nombran), de los

grandes conceptos-guía para orientarse en el mundo que constituyeron el espíritu griego. Estos conceptos, de difícil elección, se reducirán en principio a tres ¹⁹: μοῖρα (“lote que corresponde en un reparto” y más tarde “destino”), αἴη (“ceguera del espíritu”, “desgracia”, “locura”) y δαίμων (“mensajero”, que tiene a su cargo transmitir órdenes y consejos entre los dioses o de los dioses a los hombres). Los tres proceden de Homero y su influencia, durante décadas, en la configuración de los helenos es un hecho que se verifica tanto en el pensamiento pre-filosófico, como en el peculiar talante de los griegos. Algunos de estos conceptos pasarán por la horma de la razón y se transformarán en ideas filosóficas o teorías científicas. Esta secuencia es la que se intentará mostrar entre las ideas de “destino”, “Dios” y “ley”.

Algunos estudiosos tienen una idea de la Μοῖρα como una personificación del destino o suerte individual, que se otorga a cada hombre, y que regirá su vida de la cuna a la sepultura. No es ésta la opinión de F. Cornford ²⁰, cuyos análisis seguiremos, que la entiende como un reparto o sistema de dominios. Para comprobar esta interpretación vamos al canto XV de la *Iliada*. Los dioses intervienen en los asuntos humanos y la larga guerra está en un momento favorable a los troyanos, protegidos por Poseidón. Zeus, que hace lo propio con los griegos, tiene un áspero arranque de *ira* (αἴη) contra él y le ordena, a través de la *mensajera* Iris ²¹, que ponga fin al combate y “vuelva a la tribu de los dioses o al límpido mar” (v. 161). Poseidón protesta airado y herido en su honra. Reza así:

Tres somos los hermanos nacidos de Crono a quienes Rea alumbró:
Zeus, yo y Hades el tercero, soberano de los de bajo tierra.
En tres lotes está todo repartido, y cada uno obtuvo un honor:
a mí me correspondió habitar para siempre el proceloso mar,
agitadas las suertes; el tenebroso poniente tocó a Hades,
y a Zeus le tocó el ancho cielo en el éter y en las nubes.
La tierra es aún común de los tres, así como el vasto Olimpo (vv. 187 – 192) ²²

¹⁹ La elección está motivada, en primer lugar, por su extraordinaria importancia, pero también porque en el texto de la *Iliada*, que a continuación se analizará aparecen los tres.

²⁰ F. Cornford, *From Religion to Philosophy, De la religión a la filosofía*, (trad. A. Pérez Ramos), Ariel, Barcelona, 1984.

²¹ Iris pertenece a la raza de *Okeanos*, simboliza el arco iris y en general, la unión entre la Tierra y el Cielo. Homero la describe con alas y “de pies ligeros como el viento” (Canto XV, v. 68). Para la interpretación que seguirá más tarde me interesa poner de manifiesto que es un ente de la categoría emparentada con los δαίμονες, de los múltiples que pueblan los espacios intermedios.

²² *Iliada*, (Trad de E. Crespo), Gredos, Madrid, 1991

Iris recomienda a Poseidón que ceda a los mandatos de Zeus, porque en caso contrario las Erinias, espíritus de venganza, están siempre dispuestas a ayudar al primogénito. Así lo hace, pero vuelve a quejarse de las recriminaciones de aquel “*a quien se le han asignado porción semejante y un lote parejo*” (vv. 209 – 210). En este pasaje vemos, pues, el sentido originario de la *moîra* que representa la asignación de una región (es por tanto una categoría espacial), que comporta, a su vez, un rango (τιμη) o privilegio a cada uno de los dioses. Impone unos límites, que no pueden saltarse, bajo riesgo de incurrir en injusticia.

Una idea semejante aparece en Anaximandro, en el primer fragmento filosófico que nos ha legado la tradición. En su cosmogonía se habla del proceso del nacimiento del mundo en los conocidos términos:

El nacimiento de los seres existentes les viene de aquello en lo que se convierten al perecer, *tal como ha sido ordenado*, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo. (Simplicio, 24, 17)²³

Lo que llama la atención, para nuestros propósitos, es el lenguaje moral (pena, retribución) y que todo ha de acaecer “tal como ha sido ordenado”, *κατα το χρεων* (¿una alusión a la *moîra*?). Se unen en este término las concepciones del hado y del derecho, pues éste designa un poder que ordena lo que *tiene* que ser. Este principio del destino y la justicia, unidos, marca las lindes en el orden de los elementos y vela para exigir el castigo de toda transgresión. La recíproca agresión de los cuatro elementos (fuego, aire, tierra, agua) es una “injusticia” y el equilibrio ha de ser restaurado para que el todo vuelva a su armonía primigenia. El poder que preside el universo tiene, por consiguiente, un carácter moral. Las similitudes con las ideas anteriormente analizadas: “lotes”, asignación de “dominios” y la amarga queja de Poseidón, por la injusticia del prepotente hermano, resaltan por sí mismas.

²³ *Op. cit.*, *Los filósofos presocráticos*, pág 169. Las cursivas son mías.

2. 2. La *moîra* es impersonal, los dioses tienen voluntad

Un politeísmo consecuente, como el de los griegos, tiene el mérito de dejar que el orden del universo surja sin la intervención de ninguna inteligencia dotada de propósito. Las religiones monoteístas, sin embargo, atribuyen el origen del universo al acto creador de una voluntad suprema. Un ejemplo privilegiado de lo que decíamos con respecto al politeísmo griego es el papel que asignaban a la *moîra*, fuerza ciega o hado, la cual era la encargada de la distribución de los elementos. Si este concepto es pensado como una fuerza abstracta la *moîra* sería una representación de la *necesidad* y la *justicia* (del *va a ser* y del *debe ser*. En el territorio de la naciente ciencia de los pensadores milesios su equivalente es la *ley* que rige el universo.

Hesíodo, en la *Teogonía*, describe, en una teología en un estadio más avanzado, como los dioses olímpicos, más jóvenes que la *moîra*, a la que en un principio se habían sometido, pretenden ser ellos los que, por su propia voluntad, deciden la “distribución”. Píndaro²⁴ se refiere a ello cuando cuenta el Gran Juramento de los dioses, en el cual éstos, oponiéndose a la fuerza del hado, se reparten la tierra. En griego el término para designar “juramento” es ορκος, acción de constreñir, y curiosamente ερκος (de sonido tan similar) significa “barrera” o “cerco” que cierra un *espacio*. Me parece importante destacar que el juramento es una categoría espacial, emparentada con la distribución de dominios efectuada originariamente por la *moîra*, a la que los dioses, más tarde, tratan de sustituir. Pero, además, un juramento es un contrato firmado por seres dotados de voluntad, que se comprometen a cumplirlo.

Finalmente será Zeus, como dios personal y supremo, el que por “consejo de Éstige” (otra manera de denominar a la *Moîra*²⁵ se convertirá en legislador. Ahora convendría que nos detuviésemos a considerar el término que los griegos usaban para la acción de legislar. Νεμω es el verbo que tiene los significados de “asignar” y “distribuir”, dar a cada uno una parte, y el sustantivo para designar la ley es νομος. Ambos términos, emparentados, tienen relación con la noción de un territorio o región dentro del cual pueden ejercerse legalmente ciertos derechos. La tarea de legislar en el ámbito de la *pólis* sigue estando ligada a la acción de poner lides, delimitar los espacios²⁶.

²⁴ *Olímpicas*, VII, 54.

²⁵ Hesíodo, *Teogonía*, 383.

²⁶ Los romanos a esta misma noción la denominaron *provincia*.

2. 3. Los habitantes de los espacios: *almas*, *δαίμονες* y dioses

Hasta ahora hemos intentado un hilo argumental que arrancaba de la *moira*, como distribución de dominios, y encontramos su correlato espacial en las nociones de juramento y ley. Creemos llegado el momento de preguntarnos acerca de los habitantes de esos espacios. Para ello vamos a guiarnos por una serie de representaciones colectivas que todavía hoy siguen discutiendo filósofos, antropólogos y teólogos: las ideas llamadas “mana”, “alma”, “espíritu” y “dios”.

En el coherente desarrollo del politeísmo de los helenos y, más allá, en su especulación racional, persiste de manera continuada la noción de un sistema de *μοίραι*, que implica una representación espacial. Pero ahora añadiremos una idea nueva : cada uno de esos lugares está colmado de una *fuerza específica*, la cual opera de forma benéfica dentro de su esfera, pero resulta maléfica al rechazar al intruso. ¿Cuál es el proceso por el que esta fuerza se configura como un concepto de carácter *espiritual*? Una respuesta nos la ofrecen los primeros pensadores, denominados *φυσικοί* (los “físicos”) que, aunque creyeron haber expulsado a los dioses para estudiar los hechos *naturales*, en realidad lo que hicieron fue desenterrar elementos teológicos y míticos. Me refiero al hilozoísmo, por el cual todo lo que hay está penetrada por un continuo fluido viviente. El aserto atribuido a Tales de Mileto de que “todo está lleno de dioses” responde a esta concepción. La *φύσις*, así entendida, es lo que en las sociedades mágicas el primitivo denomina *mana*. Los estudios de etnografía o antropología aún continúan sus discusiones en torno a esta problemática, que podríamos denominar prehistórica en el sentido usado anteriormente, y que nosotros reservaremos para más adelante.

Cornford ²⁷, con la prudencia que le caracteriza, avanza una mera hipótesis en este territorio originario de difícil confirmación. Dicha hipótesis plantea que en las sociedades primitivas la primera manifestación religiosa es el *alma del grupo*, entendida como una representación del alma colectiva en su expresión dinámica y positiva; sólo más tarde los poderes que se le atribuyen comienzan a ser supraindividuales o sobrehumanos, que darán origen a la noción de lo *divino*. Al considerarla de esta manera, la noción de “Dios” es un derivado de la idea de “alma”, emerge por diferenciación.

²⁷ *Op. cit De la religión a la filosofía.*

Esto sucede en las sociedades mágicas, que son grupos que se consideran en posesión de poderes excepcionales y secretos, a los que denominan *mana*. En las cofradías de este tipo su naturaleza y poder radica en las funciones colectivas y sus integrantes se sienten místicamente unidos a su grupo social. El individuo, cuando entra como iniciado, se convierte en una parte indistinguible del todo y su “alma” es el “alma del grupo”, no hay idea de “alma individual”. Los ritos de iniciación se suelen considerar como nuevos nacimientos, y el alma del neófito es un ‘estanque de *mana*’, sin contornos definidos, que compartirá con el colectivo.

Más tarde, ese todo indiferenciado comenzará a tomar el perfil de su grupo y con las funciones específicas que se le atribuyan. Precisamente este será el origen de los *daimones*, que aparecerán en el imaginario colectivo en segundo lugar, después del alma del grupo, pero antes de los dioses. En las sociedades secretas de las que hablábamos, los iniciados, al pretender poseer poderes excepcionales, se ven elevados a una categoría superior, sagrada o santa, son más que simples mortales, en algún modo *divinos* y recibirán el nombre de θεοι ο δαίμονες.

En esta etapa preolímpica que estamos considerando existirán muchos tipos diferentes de *dáimones*, los primeros serán aún, como decíamos, representación del *alma colectiva*, esto sucede cuando el grupo es mágico y totémico, es decir, basa sus relaciones en la mística descendencia de un supuesto antepasado o *tótem* común. Pero cuando el nuevo grupo pasa de ser totémico a basar sus relaciones en la verdadera consanguinidad, surge el δαίμων de la *gens* o del hogar, que representa la *personalidad* de los parientes. Sigue existiendo aún la idea de un *continuum*, ya que cualquier acto es considerado de responsabilidad colectiva, de ahí la venganza de sangre o *vendetta*.

Si dejamos el ámbito de los grupos humanos y pasamos al de la naturaleza, cada uno de los fenómenos naturales: fuego, lluvia, truenos, etc. tiene su *dáimon* conveniente. El poder del fuego, o de la lluvia, por ejemplo, tiene un *plus añadido*, es más que la energía real y natural de ese elemento, tiene una ‘vida’ y una ‘voluntad’ que actúa en todo el ámbito de la *moîra* correspondiente. Existe un paralelismo entre esos ‘espíritus’ benefactores (o nefandos) del ámbito social y los de la naturaleza, porque al igual que los *dáimones* humanos, estos espíritus naturales siguen conservando un carácter impersonal; consisten en voluntad y fuerza carentes de individualidad. También los accidentes físicos importantes, ríos, lagos, montañas, etc. tienen

su espíritu protector, que en la mitología griega tienden a ser femeninos, por ejemplo las ninfas.

El paso de todas esas entidades intermedias e impersonales al alma humana individual y al Dios personal, aparecerá más tarde. El proceso hasta llegar a la autoconsciencia individual comienza cuando alguien necesita separarse y definirse como desemejante del grupo, y esa consciencia individual surgirá como representación de un poder y una fuerza moral propia. Esta interpretación es la contraria de la teoría animista del origen de la religión, la cual sostiene que el salvaje, en los primeros estadios de su desarrollo, ya tiene una idea de poseer un alma y, por *sympathéia* cree que todos los seres vivos poseen también un alma, principio de movimiento y vida, semejante a la suya propia.²⁸

El paso del estadio mágico al propiamente religioso,²⁹ que conllevará la creencia en un Dios personal, se produce del siguiente modo. En primer lugar la pérdida de la confianza en la energía y poder mágico del grupo, de manera que han de aceptar la existencia de una fuerza natural *distinta* de sí, a la que ya no se puede controlar. Para medirse con esa *fuerza* el primitivo empieza a utilizar ritos de culto pensando, quizás, que pueda ser adulada, intimidada o sobornada. Y a medida que ese poder externo va dejando de ser humano y familiar, irá transformándose en misterioso y divino, ha adquirido los rudimentos de una *voluntad personal* que es ya la forja de un Dios. La fuerza, cuya bienquerencia podemos solicitar, puede decir sí, o decir no, o exigir algunas condiciones; empieza a adquirir los atributos de la personalidad y ello sucede a tenor del grado de autoconsciencia del grupo. Ningún pueblo ha llegado al grado de conocimiento de sí mismo como el que tuvieron los griegos, por ello también el grado de concreción e individualidad de sus dioses fue tan extraordinario. La celosa Hera, la vanidosa Afrodita, el inseguro Dionisos; cada uno de ellos con su historia personal y sus reacciones tan humanas (¿demasiado humanas?) que poblaron las páginas de mitólogos, poetas trágicos, filósofos o el inmortal Homero, que según cuentan no fue más que un rapsoda, que tuvo su fuente de inspiración en la tradición oral, consciencia o alma del grupo legado por la tradición.

²⁸ El desarrollo de la idea de “alma” ψυχη, se hizo en el capítulo anterior.

²⁹ El sustento de estas interpretaciones está en: Frazer: *Totemismo*; Lévy Bruhl: *Fonctions mentales*; Harrison: *Themis*; Durkheim y Mauss: “Classifications primitives”.

2. 4. Los *signos flotantes*: magia, religión, metafísica

Se ha usado repetidamente en el texto el término *mana*, cuyo significado es múltiple, ya que alude a cosas tan diferentes como espíritu, fuerza o poder de cosas y personas. Todo aquello que el primitivo percibe como desconocido, nuevo, misterioso, amenazante o benefactor, es decir, como extraordinario, lo llama *mana*. Quisiéramos ahora detenemos a hacer algunas consideraciones sobre el significado de este término, internándonos en el territorio de la antropología. Y lo primero que llama la atención es el carácter de extrema *vaguedad* de tal término. ¿Por qué –nos preguntamos- el término *mana* es ambiguo, equívoco, omniabarcador? probablemente porque es un recurso del pensamiento mágico para tapar agujeros de sentido, ya que este pensamiento es *totalitario*, no puede tolerar el desajuste entre el significante y el significado, entre lo conocido y lo ignorado.

Podríamos preguntarnos, también, si esta actitud es sólo propia de estadios primitivos o arcaicos de determinadas civilizaciones o, por el contrario, es una función de una cierta situación del espíritu humano, que aparecería en determinadas condiciones. ¿Qué condiciones? las antes citadas del encuentro con un objeto insólito y singular, que no podemos explicar ni nombrar con nuestros conocimientos. Lévi-Straus dice al respecto:

Las nociones de tipo *mana* (...) que no desaparecen en nuestra mentalidad y en nuestra forma de sociedad, representan precisamente ese *significante flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento finito (aunque también el *gage* de todo arte, poesía, invención mítica y estética)³⁰

Las nociones de tipo *mana* y otras afines son una forma de pensamiento universal y permanente, que no sólo se da en los territorios de la magia, sino que se puede hacer extensiva a otros ámbitos: metafísicos y teológicos.³¹ La ciencia, sin embargo, pretende eliminar esos *significantes flotantes* y transformarlos en conceptos precisos. Si ahora nos preguntamos por el lenguaje de la filosofía, entendida como filosofía primera o metafísica (Aristóteles) podríamos pensar que también usa *signos flotantes*, ya que sus términos revisten extrema vaguedad en sus significados, es decir,

³⁰ C. Lévi-Strauss, “Introducción a l’oeuvre de Marcel Mauss”, en *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968, págs. 41-52.

³¹ Esta es una de las tesis del libro de juventud de Eugenio Triás, *Metodología del pensamiento mágico*, cuyos análisis, en parte, seguiremos. EDASA, Barcelona, 1970.

disponibilidad y polimorfismo gramatical. El objeto de la metafísica es el ser *en tanto que ser*, según la formulación aristotélica, término vago y omniabarcador donde los haya, ya que posee el mínimo de notas explicativas (comprensión) y el máximo de extensión (todo lo que hay). Pongamos dos ejemplos más, ejemplos extremos y separados en el tiempo: Platón, uno de los padres primeros y defensor a ultranza de la metafísica y Nietzsche, que se reclamó a sí mismo parricida y supuesto enterrador de la filosofía primera. Los términos *idea* (platónica), y *voluntad de poder* (nietzscheana) son ambos principios explicativos de la totalidad, como la noción griega de *physis*, o la noción metafísica por excelencia, el término *ser*. ¿No poseen, además, todos ellos el mismo valor semántico que el término *mana*? Son, por lo tanto, *signos flotantes*, que no hacen referencia a un objeto concreto y determinado, sino que aluden a una totalidad de contornos difusos, vagos, polimorfos. La metafísica, como la magia, versa sobre el vago referente de esos signos, los cuales tienen la pretensión de designar lo desconocido; de esa manera puede cumplir su objetivo de ir siempre *más allá* (*επεκεινα της ουσιας*), más allá de la esencia y de lo conocido y plantase ante el universo como totalidad. El filósofo se instala en la paradoja de que el enigma siempre le reta a ser desvelado, pero sabe que, por su propia naturaleza, posee siempre un resto que se resiste a su revelación.

Nos queda, finalmente, hacer una incursión en la teología para esclarecer algunos términos y diferenciar las actitudes de las religiones monoteístas y las politeístas. La tendencia de las primeras es establecer claras demarcaciones con respecto a la magia, ya que se refiere a etapas tardías de la evolución de la humanidad. La teología tiene la vana ilusión de recabar para sí la categoría de ‘ciencia de la divinidad’, para ello intenta tratar temáticamente, a través de unos dogmas, la vaga referencia a los *signos flotantes*, que también ha de usar, y fundar sobre ellos un horizonte de sentido a la vida y más allá de la muerte.

Esta pretendida ‘ciencia’ establece una *estructura de la demarcación*³² marcando con un signo positivo el discurso teológico y con un signo negativo el herético. El *signo flotante* de la magia, que apuntaba en todas las direcciones, ya que es un pensamiento globalizante, queda recortado en el territorio de la teología a una división maniquea en la que cada elemento

³² E. Trías, *Op. cit.* En esta obra intenta sacar rendimiento a una categoría extraída de Popper, pero usada en otros territorios, no sólo en los científicos. Este era el tema de un libro anterior, *La filosofía y su sombra*, en la que aparece siempre la estructura inclusión / exclusión.

guarda una relación estrecha con el anterior: espíritus benefactores / espíritus maléficos; dioses/demonios; el bien / el mal. No hay discurso sobre ese terreno que no aparezca hermanado a otro discurso expulsado, denunciado. Los ejemplos pueden extraerse de la teología cristiana: no hay *Summa Theológica*, sin *Summa contra gentiles*, ni Reforma sin su correspondiente Contrarreforma. En el fondo, la teología monoteísta es ese gesto ritual que separa o escinde lo admitido y ortodoxo, y por tanto, dogmático; de lo prohibido y heterodoxo, que será expeditivamente anatematizado.

Esta estructura de inclusión / exclusión no aparece de manera tan tajante en las religiones politeístas, ya que en ellas se da el caso de voluntades divinas enfrentadas. Y en el caso del politeísmo griego, cada divinidad, antropomorfizada hasta el extremo de que sus dioses son casi humanos (¡ay, demasiado humanos!), no detenta en exclusividad rasgos de total benevolencia o absolutamente perversos. Nietzsche se refería a los olímpicos como el ejemplo privilegiado de la que llamaba la “religión estética de los griegos”, cuyo lenguaje, añadiré, era más simbólico que propiamente ‘científico’ o ‘teológico’. El *lenguaje simbólico*, propio del territorio de la creación (arte, religión, filosofía) puede definirse por su carácter abierto a múltiples significaciones y sugerencias, ¿no son éstas las características de lo que hemos venido llamando *signos flotantes*, cuyo referente es vago y abierto?. Además, al igual que tales signos señalan hacia lo desconocido, o hacia un *más allá* de lo conocido, el símbolo artístico tiene su prehistoria, o arqueología en la magia, más tarde en las religiones místicas; en definitiva, todo es vecino y convive en el mismo estanque mágico del hecho de lo sagrado.

Capítulo III

3. Formas de la religiosidad helena: dioses olímpicos y místéricos

Nietzsche, el redescubridor del espíritu griego, sacó a la superficie un mundo de contradicciones trágicas que los griegos fueron capaces de abordar, contradicciones que habían pasado desapercibidas para filólogos y helenistas. En contra de la interpretación canónica de un mundo de serena armonía entre los hombres y de éstos con los dioses y con la naturaleza, Nietzsche vio en los griegos la vivencia y la reflexión de lo que denomina lo *trágico*. Este

concepto, acuñado por él, le sirve para pensar de un modo nuevo la tesis de los contrarios: la unidad primitiva y la individuación; el ser (o el querer) y la apariencia; la vida y el sufrimiento. Estas oposiciones son pensadas por el joven Nietzsche desde la metáfora Apolo / Dionisos. Para nuestro interés, y haciendo una interpretación sesgada, diremos que esta contraposición es símbolo de las dos concepciones de la religiosidad griega que son , a la vez, dos formas de entender el mundo. El filósofo, dice Nietzsche, mantiene con la realidad de la existencia una relación

“no sólo (con) las imágenes agradables y amistosas (...) sino también (con) las cosas serias, oscuras, tristes, tenebrosas (...), toda la divina comedia de la vida con su *Inferno*.³³

La primera parte de la cita hace referencia a Apolo, el dios de todas las fuerzas figurativas, “el Resplandeciente”, la divinidad de la luz, el protector de las artes y de todo lo que, en general, hace posible y digna de vivirse la vida. Este dios ordena el conocimiento de uno mismo, la medida, la limitación y la huida de las emociones salvajes. La segunda parte de la cita se refiere a Dionisos, dios del sufrimiento y la desmesura. En su proximidad puede experimentarse el éxtasis y la fusión con el dios y con la naturaleza en el “evangelio de la armonía universal”, en el que cada uno se siente reconciliado con el todo.

Creo que cada uno de estos dioses cubre dos ámbitos de necesidades distintas para los hombres de la época, y cada uno puede representar, en el tema que nos ocupa, las dos maneras que los griegos tuvieron de concebir la religiosidad. Apolo promete seguridad al ordenar : “Conócete a ti mismo”, porque a partir de la conquista de la propia identidad, el practicante comprende su condición de hombre y se separa del dios. Este es el rasgo específico de la religión olímpica, el abismo creado entre dioses y hombres. Dionisos, por el contrario, ofrece la libertad: ‘Olvida la diferencia y hallarás la identidad’. La comunión-fusión de los iniciados con su dios es la vivencia fundamental de las religiones místicas. Los cristianos fueron los herederos de ambas tradiciones, como en su momento se pondrá de manifiesto. Comencemos, pues, por los griegos.

³³ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, El nacimiento de la tragedia* (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1977, pág. 42.

3.1. Religión olímpica: un mundo de dioses intervencionistas en los asuntos humanos

La religión olímpica es un culto sin un Libro Sagrado en el que se expresa la verdad revelada; sus fuentes son los poemas homéricos y la *Teogonía* de Hesíodo. En Homero encontramos el primer intento de ordenar los elementos del panteón olímpico y los estudiosos dudan en atribuir un sentimiento de religiosidad a su hipotético autor. La *Teogonía* ofrece un complejo árbol genealógico de las divinidades y su autor aparece como un racionalizador de los mitos, sin asomo de entusiasmo religioso, igual que el anterior. Si a esta característica unimos la ausencia de una casta sacerdotal, que preserve la homogeneidad de los dogmas, ello permite una pluralidad de interpretaciones y una gran versatilidad en los contenidos. Esta misma *versatilidad* (expresada en *signos flotantes*) seguramente permitió y potenció el desarrollo de la racionalidad, es decir, del pensamiento filosófico, que ordenó la realidad siguiendo el modelo hesiódico y sustituyendo las parejas de los dioses por parejas de elementos y propiedades enfrentadas.

Podemos preguntarnos ahora acerca del papel que ocupaba esta religión en la vida de los habitantes de las *pólis* y entre qué tipo de público reclutaba sus fieles y sabemos, por los especialistas, que era la religión oficial del estado y que gozaba de la aceptación de las clases privilegiadas. Por último, trataremos de indagar acerca de la noción de la divinidad ¿quiénes eran los olímpicos, cómo se los representaban los hombres de las distintas épocas (homérica, arcaica, clásica, helenística) ³⁴ por las que atravesó .el espíritu griego?

Por el momento volvamos a los análisis de Cornford ³⁵, a su idea de los *dáimones* como habitantes de los espacios distribuidos por la *moîra*.. La noción del dios olímpico se desarrolla a partir del *dáimon* de un dominio local, por contraposición al dios misterico, que lo hace a partir del *dáimon* humano que representa el “alma del grupo”. El dios olímpico va adquiriendo unas características cada vez más concretas y personales (a diferencia,

³⁴ Tras el hundimiento de Micenas, la Hélade vive siglos de inseguridad, cantada en *Iliada* y *Odisea*, aunque Homero no pone por escrito estas gestas hasta el s. VIII. Este primer periodo es llamado *Edad Media* griega (s. XI-VIII): El segundo período es el *Arcaico*, que ocupa del siglo VIII al V, fin de las Guerras Médicas (479 a. C.), fecha que se considera el inicio de la tercera etapa o época *Clásica* (s. V). La época *Helenística* ocupa el cuarto lugar, iniciada con Filipo (356- 336) y continua con Alejandro Magno (336-323). J. Alsina, *Los grandes períodos de la cultura griega*, Austral, Madrid,1988.

³⁵ *Op. cit.*, págs 134 y ss.

recordemos, de los *dáimones*, que son impersonales), a veces se presenta ante los hombres en forma humana; pero sin embargo, la opinión de Dobs³⁶ es que ya desde Homero hay una clara línea divisoria entre humanidad y deidad. Después se verá como estas fronteras no están tan claras en las religiones llamadas místicas, cada una tiene su *thiasos* o congregación, cuyos ritos les permiten fusionarse con el dios. Por el contrario, el dios olímpico y sus fieles establecen relaciones distantes, podríamos forzar la expresión y denominarlas ‘comerciales’, ya que a cambio de sacrificios o regalos los dioses corresponden con beneficios. En etapas avanzadas, la religión olímpica fue aceptada en todas las *pólis* y este panhelenismo entrañó que los dioses fuesen abandonando sus dominios originarios y pasaran a formar una comunidad propia en la cumbre de una montaña, para terminar abandonando ese Olimpo terrenal y desvanecerse en el firmamento. Hölderlin, nostálgico, cantó, en clave romántica, la época menesterosa de los dioses huidos. Y en la metáfora nietzscheana se ha visto que su representación es Apolo, el dios “que hiere de lejos”, divinidad distante de los hombres, debido precisamente a su conquista de una identidad humana.

Para mostrar lo atinado de las afirmaciones anteriores vamos a hacer un recorrido por algunos versos de la *Ilíada* y la *Odisea*, deteniéndonos en algunos términos clave (siempre hay que ‘oír’ la historia de las palabras) en los que aparecen significadas las formas de relación entre los dioses olímpicos, (y en general todo tipo de ‘agentes sobrenaturales’) y los hombres. Esas intervenciones continuadas, a las que parecen tan afectos los griegos, quizás fuesen una primitiva forma de explicación de las conductas humanas que, en algún sentido, eran ‘no normales’ o desviadas.

La *ατη* es uno de los conceptos-guía homéricos, a los que nos habíamos referido con anterioridad al hablar de la *moira* ; pero en aquel contexto era Zeus el que había sufrido un súbito arranque de “ira” contra su hermano Poseidón. Ahora veremos aparecer esa *fuerza* ‘atacando’ y ofuscando a los humanos. Agamenón, en asamblea, trata de justificar ante los notables y la tropa la *causa* de su conducta al arrebatarse al gran Aquiles su favorita, para resarcirse de la pérdida de la suya. Dice así:

.....No soy yo el culpable
sino Zeus, el Destino y la Erinia, vagabunda de la bruma,

³⁶ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (trad. María Araujo), *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1981.

que en la asamblea infundieron en mi mente una *feroz ofuscación* ($\alpha\tau\eta$)
aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín.
Más ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple.³⁷

Una lectura poco avisada podría interpretar estas palabras como una débil excusa para evadir su responsabilidad. Pero si seguimos leyendo no parece tal la intención del atrida, ya que se ofrece a pagar una compensación generosa, insistiendo, no obstante, en la $\alpha\tau\eta$

Pero ya que cometí un grave error y Zeus me *quitó el juicio*,
Estoy dispuesto a repararlo y a entregar inmensos rescates³⁸

Si Agamenón hubiese actuado por un acto de su propia voluntad habría tenido dificultad en admitir su error, dada la arrogancia y sentido del honor de los héroes, pero su acto no le pertenece del todo, “Zeus le quitó el juicio”. También la opinión del ofendido Aquiles es semejante, la víctima adopta el mismo punto de vista, no debe entenderse como una cortés excusa

“¡Zeus padre! ¡Cómo *ofuscas* a los hombres!
Si no fuera así, nunca el Atrida me habría alterado
De parte a parte el ánimo en el pecho, ni a la muchacha
Se habría llevado contra mi voluntad sin reparar en nada³⁹

Este no es el único incidente en que los personajes de Homero aluden a estados de “arrebato”, en los cuales el entendimiento humano ha quedado “destruido” o “hechizado”; la *ate* es un estado de la mente, una perplejidad momentánea de la consciencia normal. Dos ejemplos conocidos más son el caso de Patroclo, cuando es golpeado por Apolo y “el *estupor* se adueñó de él, se doblaron sus preclaros miembros y se paró atónito”⁴⁰ y el caso de Helena, arrebatada por Afrodita y Eros (no aparece en estos versos), a un amor ciego por Paris (Alejandro) de tan conocidas y nefastas consecuencias. El anciano Príamo muestra su proverbial benevolencia y comprensión hacia todos, y en este caso hacia la Bella.

Ven aquí, hija querida, y siéntate ante mí (...)

³⁷ *Ed cit. Iliada*, C. XIX, vv. 85 – 89. Las cursivas de este texto y los siguiente son mías.

³⁸ *Idem*, vv.1 37 –1 38.

³⁹ *Idem*, vv. 270 – 274.

⁴⁰ *Idem*, C. XVI, v. 805.

Para mí tú no eres *culpable* de nada; los *causantes* son los dioses⁴¹

Retengamos la última idea: los “causantes” (αἰτιοί) son los dioses. No siempre aparece especificado, en este fragmento o en otros, el o los *agentes* productores de *ate*. Sin embargo, volviendo al primer fragmento citado, Agamenón habla de tres culpables (αἰτιοί)⁴² o responsables de su *ate*: Zeus, el “destino” (la μοῖρα) y la Erinia. De estos tres, Zeus es el agente mitológico que el poeta concibe como el primer motor de la acción; también actúa la *moira*, cuya función se analizó como distribuidora de espacios y funciones y, por último la Erinia, espíritu que colabora con la anterior, en el sentido de velar para que no se traspasen los límites.

¿Qué conclusiones, provisionales, podemos sacar de este somero recorrido?, ¿los griegos de la época de Homero estaban habituados a creer en las continuas intervenciones de poderes sobrenaturales, en forma de moniciones o reprensiones, como los personajes de la epopeya? Nilsson en la *Historia de la religión griega* hace una interpretación psicológica de este tema. Sostiene que los héroes homéricos tienen una peculiar propensión a los cambios rápidos y violentos de humor, padecen de ‘inestabilidad mental’ (*psychische Labilität*) y además rechazan sus actuaciones anteriores, su conducta se les vuelve, con frecuencia, ajena. “No fui yo, en realidad quien lo hizo”, suelen aducir. Sin embargo, Dobs hace una interpretación que considero mucho más en sintonía con el mundo que está tratando de pensar. Incluye este tipo de actitudes y respuestas de los humanos, ante las fuerzas poderosas y ajenas, en la que llama una “cultura de la vergüenza”. El sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una consciencia tranquila, sino mostrar unos actos merecedores de “fama”, “estimación pública” (τιμή) Tema que recoge, ya en la edad clásica, Platón, cuando habla en el *Banquete* del deseo de inmortalidad terrena. En tal tipo de sociedad, todo lo que expone al hombre al desprecio o la burla de sus semejantes, lo vive como insoportable. De ahí, quizás, la susceptibilidad de los héroes, traducido en ‘labilidad de carácter’, a la que aludía Nilsson.

El paso de la “cultura del pundonor”⁴³ a una “cultura de la culpa” se produce en la época arcaica, y el texto de Hesíodo, *Los trabajos y los días*, puede ser una buena representación. En él hay un intento de proyectar a los dioses una cierta exigencia de ‘justicia social’ (perdóneseme el anacronismo).

⁴¹ *Idem*, C. III, vv. 162 y 164.

⁴² Este término puede significar “causa”, “responsabilidad”, y en lenguaje jurídico “imputación”.

⁴³ Como traduce Alsina, de manera más ajustada, en el libro citado.

Hesíodo pertenece al mundo de los pequeños campesinos, que tienen que mantener una dura lucha por la supervivencia, en contra de una nobleza que imita, con su conducta arbitraria, el mismo comportamiento de los olímpicos.

La época arcaica se caracterizó por una tremenda inseguridad, que agudizó el sentimiento de desvalimiento humano; los personajes homéricos del período anterior vivían aún con despreocupación sus sinsabores. Era lógico, pues, que se iniciara un proceso de *moralización* de las relaciones dioses-hombres, los comportamientos divinos tenían que tener una justificación, no podían sentirse como absolutamente antojadizos o fruto del capricho momentáneo. Usaremos, de nuevo, una serie de conceptos-guía para entender la época, pero no podemos detenernos con la especial complacencia con la que actuamos con anterioridad.

El concepto de φθονος, “envidia de los dioses” ante un éxito desmedido es producido por la υβρις humana, “insolencia” (o pasarse de sus límites que fueron marcados por la *moîra*), por ese motivo los dioses, en una justa reacción, los castigan por medio de la νεμεσις (“venganza”) que impone una pena al hombre por su conducta. Estamos ya en el universo de Sófocles (que aunque pertenece a la época clásica, conserva valores de la etapa anterior) el cual muestra en el *Edipo* un nuevo acento de desesperación, un énfasis duro y amargo en la futilidad de los proyectos humanos. El deseo de ‘racionalización’ es tal que convierten al implacable Zeus en garante absoluto de la “justicia.” Δικη es ahora el concepto clave, los hombres tienen sed de justicia, de tal manera que si un culpable no es castigado en vida, pasa a sus hijos, o los hijos de sus hijos. Esta concepción la hallamos también en la religión judía, pero en el caso que estamos tratando, y volviendo a análisis anteriores, podría explicarse a partir de la idea del “alma del grupo” de un dominio local, que representaba un *continuum* entre todos sus miembros, de manera que un acto de cualquiera de ellos puede imputarse a los demás. Los muertos forman también parte de este todo o clan. Ello plantea una serie de nuevos problemas éticos, como el castigo de los inocentes. El orfismo, religión mística, fue una de las primeras que se preocupó por la justicia de ultratumba, intentando superar la aporía que se había planteado a los contemporáneos.

3. 2. Religiones místicas: comunión-fusión entre dioses y hombres

La primera diferencia importante que tienen estas religiones con la olímpica es que empiezan a expresar una preocupación por el destino del alma, preocupación prácticamente ausente en la religión oficial y pública. Pero no todas las manifestaciones de este tipo de religiosidad tienen la misma actitud con respecto al alma, y tampoco con respecto al cuerpo, ni ante los ritos o ceremonias que sus adeptos llevaban a cabo. Lo que sí es común a todas ellas es que forman sociedades secretas y misteriosas, cuya admisión se realiza por iniciación. De todo ello se tratará a continuación.

El origen del dios místico se desarrolla a partir del *dáimon* de un grupo humano, por contraposición al olímpico, que procedía del *dáimon* de un dominio determinado, como se dijo. Sus ritos característicos serán sacramentales, es decir, un acto de comunión o reunión de los fieles con el *dáimon*, con el que no quieren romper el *continuum* del que originariamente formaban parte. El efecto de tales ritos es el *entusiasmo*, el dios penetra en el grupo y los fieles se tornan *ενθεοι*, que literalmente quiere decir que “tienen al dios dentro”. Un segundo efecto sería el *εκστασις* (“extravío del espíritu”, también “salir de sí”), por el cual el hombre se eleva por encima de la prisión de su individualidad y se pierde en la vida común del todo, se convierte en ‘inmortal’ o ‘divino’. El dios puede penetrar en el hombre y éste, por unos instantes, puede llegar a ser un dios. Este sería otro rasgo de diferenciación con los olímpicos, que según tratamos, fueron alejándose cada vez más de los hombres.

El dios místico fue sufriendo una serie de transformaciones en el tiempo. La secuencia, o mejor, estratos superpuestos de las formas de religiosidad a que el dios renovado, o reformado dio lugar fueron: cultos dionisiacos, orfismo y pitagorismo. Dionisos es el Dios más antiguo, representa una religión de la tierra, de la unidad de toda vida en el ciclo de la muerte y el renacimiento. Es la representación del *dáimon* o alma colectiva, inmanente al grupo en cuanto tal, pero que es más que cualquiera de sus miembros, aunque todos participen de ella. A Orfeo se debe el cambio del centro de atención de lo terráqueo a lo celeste, la sustitución de la experiencia vivida en la tierra por la búsqueda de una perfección distante en la región de la luz, de la que el alma, ahora inmortal, se ha precipitado en el cuerpo, y que sin embargo anhela reconquistar mediante ritos de purificación. En la versión

mitológica más aceptada de su muerte, ésta se produjo a manos de las mujeres tracias, que sentían como un insulto su fidelidad a Eurídice, ellas lo despedazan y arrojan sus trozos a un río. Sus fieles tratan de vivir la pasión de su muerte y posterior resurrección a través de la θεωρία (en este contexto tiene una significación de “contemplación apasionada y simpática”). Pitágoras, como tercera secuencia, pretendió ser un profeta y un reformador de Dionisos y un racionalizador del orfismo. Acuña un significado absolutamente novedoso de la *theoría* órfica, en la que ya no queda nada de la emoción por compartir el sufrimiento del mítico cantor. Ahora significa un nuevo alejamiento de la tierra, un intento de contemplación (desapasionada) de la verdad inmutable: los números como clave cifrada del universo. Si la doctrina órfica se había convertido para los iniciados en un modo de vida, ahora, además de ello, las comunidades pitagóricas se entregan a la búsqueda de la sabiduría, σοφία, y sus miembros serán φιλοσοφος.

Si nos preguntamos ahora por el tipo de fieles sabemos que, tanto los órficos como los pitagóricos, tienen normalmente sus adeptos entre un público de elegidos, que se sientan dispuestos a las disciplinas y rigores que la búsqueda de la “verdad” conlleva. Para los órficos esa verdad mística sólo se aprende al ser experimentada (παθειν μαθειν) por vía emocional; sin embargo, los pitagóricos buscan una experiencia intelectual.

No es este el caso de los cultos dionisiacos, que tuvieron rápidamente una gran aceptación popular. A diferencia de los anteriores, no se les pide ningún tipo de ascésis o purificación, ni hay ningún tipo de conducta moral exigida. Los goces que propone Dionisos recorrían una amplia escala, desde los sencillos placeres del patán de campo, que danza brincando entre pellejos de vino, hasta la bacanal extática. Sus prácticas se realizaban de noche y la música, el baile y la enajenación mística ocupan un lugar preponderante, de aquí su éxito, ya que eran ‘liberadoras’, en el sentido de aliviar el impulso a rechazar la responsabilidad. En una cultura de la culpa, ofrecen al iniciado la posibilidad de que uno, aunque sea por breve tiempo, “deje de ser sí mismo”.

El Dios misterioso se verá siempre asistido por su grupo de cofrades o θιασος, especialmente Dionisos, al que acompaña su cortejo de ménades y sátiros (en su forma idealizada), o una turba real de sus devotos humanos (las bacantes y sus equivalentes masculinos), que le acompañan en sus continuos viajes, pues Dionisos es una divinidad errante y nunca fue un elemento totalmente admitido en el panteón olímpico, protegido oficialmente y a cuya

religión cualquier ciudadano, por derecho de nacimiento, podía acceder, con sus magníficos templos en los lugares privilegiados de las *pólis*. Sin embargo, el carácter liberador de las fiestas dionisiacas hizo que el estado, con frecuencia se opusiese a tales prácticas, quizás por miedo a posibles reivindicaciones sociales, con lo cual los adeptos se trasladaban continuamente de lugar para no ser descubiertos. Más tarde, los pitagóricos también fueron perseguidos, tanto por motivos políticos como por la animadversión y el recelo de sus conciudadanos. Bástenos como ejemplo la huida de Pitágoras de su patria Crotona, por el incendio de su local, en el que probablemente perdió la vida.

Decíamos, al principio de esta sección, que las religiones místicas se preocupaban por el destino del alma, ello implica que hay un sentido *temporal* de aspiración de continuidad más allá de la muerte. Y en ello volvemos a encontrar una nueva diferencia con la religión olímpica, que desarrolló sus conceptos fundamentales a partir de lo *espacial* (la *moira*, y sus sistema de dominios).

Pero veamos ahora también la evolución de las doctrinas místicas acerca de la inmortalidad del alma. En los adeptos dionisiacos no hay aún una consciencia del alma individual y, si se habla de supervivencia, siempre es relativa al ciclo eterno de la vida y la muerte del alma colectiva. El orfismo, en una versión renovada de esta preocupación, centra su atención en el ‘alma individual’, en su origen celeste y naturaleza inmutable, y en su supervivencia gracias a las reencarnaciones sucesivas. El final del trayecto es la liberación, que la reunirá con las demás almas y con dios. La vida del órfico es una perpetua búsqueda de la salvación por medio de prácticas ascéticas de purificación. El conflicto entre el alma y el cuerpo es vivido de manera angustiosa. Al cuerpo se le asignan los sentidos y los apetitos, cuya insurrección destruye la armonía interna. El alma es la “voz de la consciencia” personal, ya ha dejado de ser la omnipresente alma del grupo.

Los pitagóricos aducen un parentesco entre todos los seres vivos, lo cual permite que las almas puedan reencarnarse en otros seres vivos distintos del hombre. No tenemos testimonios directos de ellos, ya que eran una escuela esotérica y guardaban celosamente sus doctrinas; pero Diógenes Laercio ⁴⁴ dice que incluso el mismo Pitágoras pretendía recordar sus cuatro encarnaciones anteriores y también Herodoto, ⁴⁵ que remonta el origen de

⁴⁴ *Op. cit. Los filósofos presocráticos*, (VIII, 4-5, DK 14, 8) pág. 314.

⁴⁵ *Idem.* (II, 123) pág. 313.

estas doctrinas a los egipcios, les atribuye la creencia en la transmigración. En cuanto a si la supervivencia del alma era individual o colectiva no está claro y sus estudiosos defienden ambas concepciones. Lo que sí parece derivarse de sus doctrinas científicas, de las que tenemos testimonios por Aristóteles⁴⁶ es su concepción dualista del universo, en que actúan dos principios: lo finito / infinito, par / impar, el bien / el mal. Este dualismo, aplicado al alma humana, podía haberles llevado a pensar que poseía una parte que se dispersaba, en forma impura, a través del mundo; mientras que la otra parte, en la que había de reabsorberse el alma individual, después de su última reencarnación, mantenía su pureza. Cornford, en su texto *Platón y Parménides* niega este dualismo, con argumentos que no me han resultado convincentes.

De las doctrinas de Empédocles ya tenemos testimonio directo. En su escrito las *Purificaciones* se parte de un estado de inocencia originaria y una caída posterior. En el mito órfico el “pecado original” lo cometieron los titanes, que despedazaron y se comieron al niño Dionisos. Empédocles lo reformula como un derramamiento de sangre y una comida de carne, sin especificar. La caída de la que se habla es tanto la de cada alma particular, como una caída colectiva. También establece un paralelismo entre el ciclo cósmico y el ciclo del alma humana, en la que el retorno se realiza a partir de la gradual ascensión en la escala de los seres vivos hasta la unidad originaria, gracias a la fuerza positiva y omnipresente que todo lo unifica, la fuerza del **Amor**. Pero éste es un Amor cósmico, no divino, pero tampoco humano, de ello nos ocuparemos en el capítulo siguiente, cuando nos ocupemos del pensamiento de Empédocles, el chamán y visionario

3. 3. ¿Hay una doctrina olímpica y otra mística de Eros?

Llegado el momento de las conclusiones podríamos decir que, después del recorrido efectuado, Amor es el gran concepto ausente de la religión de los olímpicos. No hemos encontrado apenas rastros de él en Homero; los dioses intervencionistas en los asuntos humanos pueden “hechizarlos”, “quitarles el juicio” o “castigarlos”, pero no envían a Eros para provocar en los mortales el impulso a las nobles acciones, o el deseo carnal, o el enamoramiento en sus almas. En la *Odisea* podríamos haber esperado palabras o gestos de amor

⁴⁶ *Idem*, (*Met.*A 5, 987 a 13 (DK 58 B 8) pág. 339.

entre los esposos, después de los veinte años de separación, pero la prudente Penélope pone a prueba al marido para cerciorarse de su identidad, y ni siquiera se acerca a él, lo cual es recriminado por el hijo Telémaco : “Madre, ¡ay, mala madre, pues tienes el alma tan dura!”⁴⁷ Y más tarde encontramos una púdica elipsis para hablar de la noche de amor, bajo los auspicios de Atenea, la protectora de Odysseus

Y llorando los viera la Aurora de dedos de rosa
Si no viene otra cosa a pensar la ojizarca Atenea:
Largo rato a la noche paró ya en su fin y retuvo
bajo el mar a la Aurora de trono de oro⁴⁸

En persecución de *Éros*, después de Homero vamos a buscar en la *Teogonía* y allí aparece como uno de los dioses primeros, antes incluso de la primera generación de Cíclopes y Titanes, en el origen del universo.

Antes de todo existió el Caos. Después Gea, la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan las nevadas cumbres del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro]. Por último *Éros* –el más hermoso de los dioses inmortales- que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.⁴⁹

Hesíodo describe a *Éros* con palabras de elogio, en primer lugar, como “el más hermoso de los dioses” y después se extiende hablando de su inmenso poder sobre dioses y hombres. Esta forma de expresión no es nada habitual en él, cuya escritura es sobria, a veces incluso decepcionante, ya que al cantar el “principio del mundo” se esperan descripciones o alabanzas de los seres sobrenaturales que pueblan la naturaleza viviente: ninfas, tritones, dríadas, o que enumere algunas características de los dioses que pueblan los espacios celestes. Pero no es así, ya que durante largos trechos se limita a una sarta de nombres; tal dios se casó con tal diosa y tuvieron tales hijos. El extraordinario valor de este poema no hay que buscarlo por esta vía, sino que radica en que el mito de las sucesiones implica un progreso desde el Caos al Orden perfecto del universo. Comienza la racionalidad griega.

⁴⁷ *Odisea*, (trad. J. M. Pabón), Gredos, Madrid, 1986, C XXIII. V. 97.

⁴⁸ *Idem*,

⁴⁹ Hesíodo, *Teogonía*, (trad. A. P. Jiménez), Bruguera, Barcelona, 1981, vv. 116 –120, pág. 100.

Pero la otra cara de la racionalidad griega es la lírica, pertenece al mundo “dionisiaco”, como nos enseñó Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Esperemos encontrar noticias del amor. Oigamos sus palabras:

Cuando Arquíloco, el primer lírico de los griegos, proclama su *furioso amor* y a la vez su desprecio por las hijas de Licambes, no es su pasión la que baila ante nosotros en un torbellino orgiástico: a quien vemos es a Dionisos y a las ménades.⁵⁰

Podríamos interpretar que Eros, “*furioso amor*,” unifica el alma del poeta con Dionisos y con las acompañantes inseparables, las ménades. Esta idea podemos pensarla en el contexto de lo que venimos diciendo acerca del “dios misterico” como *dáimon* del grupo. Este es el único lugar en el que hemos creído encontrar, hasta el momento, lo que buscábamos: *Éros* entendido como dios misterico; aunque esta interpretación es del todo ajena a Nietzsche.

Si volvemos, una vez más, a Cornford encontramos una interpretación desde los parámetros que antes hemos ido comentando. Él habla de un “Eros olímpico”, infinitamente lejano de los hombres. Una vez que Cielo y Tierra se han separado, ha nacido la Abertura y Eros no puede ayudar a salvar ese abismo. Los espacios que se abren entre el Olimpo y la Tierra se convierten en una gran sima moral que los mortales no podrán cruzar jamás. El que infringe esta norma es el hombre que intenta vadear el abismo y cohabitar con los dioses, por lo cual será castigado, ya que se sale de su *moira* (la tierra para el hombre) y comete un desacato o *hybris*, (“ambición ilícita y presuntuosa”). *Éros* es el símbolo de esa desmesura al intentar ayudar a los mortales a franquear la Abertura.

Después del recorrido por la religión olímpica nos hemos adentrado en las religiones místicas, cuyas fuentes son más emotivas que racionales, creyendo que íbamos a encontrar algún rastro del sentimiento amoroso, o formulado como “dios misterico”. Lo que hemos hallado ha sido “entusiasmo”, “extravío del espíritu” o *theoría*, en su acepción doble: órfica (“contemplación apasionada”) y pitagórica (ya sin rastro de emotividad). Hemos tenido que llegar a Empédocles (filósofo de la tradición mística) para encontrar la primera formulación filosófica de la fuerza del Amor, entendido como *φιλικα*, principio de unificación y armonía ente todas las cosas. No encontramos que pueda ser interpretado como un dios misterico.

⁵⁰ Nietzsche, *Op. cit.*, pág.63.

Así que hemos de retornar al primer tema, al inmortal Platón, tachado injustamente de ‘irracionalista’, para encontrar la senda que nos conduzca a Amor, amor no humano, pero tampoco divino, sino simbolizado como un δαίμων, figura medianera, intermediaria, que colma el infinito abismo entre los dioses y los hombres. “Eros místico”, por tanto, que une la tierra con el cielo broncíneo, y así permite al alma reconquistar su antigua continuidad con lo divino.

Capítulo IV

4. Empédocles, el chamán: la doctrina del alma impura

Hemos ido haciendo referencia a Empédocles en distintos momentos y ahora lo trataremos con mayor detenimiento, ya que el tema que nos ocupa, Amor en sus diversas acepciones, tiene un lugar importante en su concepción del hombre y del universo.

Empédocles, lo mismo que Pitágoras y Heráclito, fue uno de los personajes predilectos de las biografías apócrifas. Se dice de él que fue médico, taumaturgo, poeta y pensador, pero también predicador y consejero público y Dobs lo incluye en la categoría de chamán. Su intención es internarse por otros territorios, que no “no hayan sido hoyados por los pesados pies de eruditos contendientes”,⁵¹ pero lo que hace es ofrecer otro tipo de erudición versada sobre estudios antropológicos sobre magia y teurgia en Siberia, Escandinavia e Indonesia. Lo dilatado de la difusión es prueba evidente de su remota antigüedad. Un chamán puede describirse como una persona psíquicamente inestable que se siente tocado por una vocación religiosa. Como resultado de un ‘mandato de los dioses’ se somete a riguroso entrenamiento, que lleva de suyo soledad y alejamiento. El resultado de este ‘retiro’ es una facultad, real o supuesta, que le dota de poderes que exceden la normalidad. Para nuestra investigación lo que nos interesa es que pueden hacer salir el alma del cuerpo para viajar a lugares lejanos, con frecuencia al mundo de los espíritus. No es el mismo caso de la Pitia, o el *medium* moderno,

⁵¹ *Op. cit., Los griegos y lo irracional*, pág. 134.

que se cree poseído por un espíritu ajeno. De esta casta de los chamanes fueron Abaris, Epiménides o el propio Pitágoras. Empédocles afirmaba que había sido a un tiempo “un joven y una muchacha, un brote y un escamoso pez marino”,⁵² lo cual le permitía sintonizar con los demás seres de la naturaleza.

El éxito, en vida, del personaje de Empédocles se debe a que fue un representante tardío de un nuevo esquema de creencias: la supervivencia. No quiero decir con esto que la idea de inmortalidad no fuese antiquísima, tanto en Grecia como en todas partes del mundo. Ya comprobamos en el primer capítulo que Homero habla de la *psykhé* como sombra que va al Hades, siendo allá la *figura*, el personaje del hombre que fue en vida, la cual siempre añora. También se trató el tema en Anaxímenes y Heráclito, que concibieron el alma-aliento como principio cósmico. Y ya en el siglo V, para un ateniense ordinario, el concepto de alma podía tener un ligero sabor a cosa sobrenatural; lo que no tenía es sabor alguno de *puritanismo*, ni el más ligero rastro de rango metafísico o religioso. El alma no era, a su pesar, prisionera del cuerpo, era la vida o el espíritu del cuerpo y se sentía en él perfectamente a gusto, como en su propia casa.

Fue en este aspecto donde el nuevo esquema religioso hizo su contribución decisiva y sus consecuencias se prolongaron en el tiempo. El *puritanismo* fue debido a que ahora se le empezó a atribuir al alma un origen divino, un “yo oculto”. Pero el alma, que en su origen vivía en la compañía de los dioses, ha sido desterrada y castigada a vivir encarnada en un cuerpo, que ahora sí es vivido como cárcel y sepulcro del alma. Parece evidente que la tradición órfica está presente y de sus fuentes bebieron, hasta la hartura, los pitagóricos, Platón y siglos después el cristianismo, “platonismo para el pueblo”, según el aserto nietzscheano.

De Empédocles tenemos los testimonios de sus escritos: las *Purificaciones* y su tratado *Sobre la naturaleza*. Las interpretaciones con respecto a si hay antagonismo o continuidad entre ambos escritos ha sido ampliamente tratado por los especialistas, nos decantamos por la segunda opción y buscaremos en los propios textos la justificación.

Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de los dioses eternos, sellado con amplios juramentos: siempre que alguno de los *dáimones*, cuyo *lote asignado* es una vida de larga duración, ha manchado inicuaamente sus queridos miembros con derramamiento de sangre, o haya seguido a la *Discordia*, anda errante, desterrado de

⁵² *Poema físico e lustrale*, Fr. 104 D - K

los bienaventurados por tres veces diez mil estaciones, naciendo durante dicho tiempo en toda clase de especie de seres mortales y cambiando un penoso sendero de vida por otro. *Purificaciones* ⁵³

Al yo indestructible o alma no lo designa Empédocles con el término ψυχη, sino que lo que persiste, a través de las sucesivas reencarnaciones, es denominado δαίμων. Su función es ser portador de la parte divina del hombre y de su *culpa* actual, es un *dáimon* moralizado. En el fragmento se habla de “lote asignado” o μοίρα y de “mancha inicua”, relativa al derramamiento de sangre, tema órfico, recuerdo culpable del crimen de los Titanes. Como consecuencia hay un castigo de destierro y un recorrido por la rueda del renacer.

El aspecto complementario de esta doctrina era la enseñanza de la *kátharsis*, el camino o *méthodos* para reconquistar la pureza perdida del alma y lograr su redención. Aquí se insertaría otro de los rasgos del llamado *puritanismo*, ya que comienza a pensarse en la carne y el cuerpo como responsables de la impureza del alma. Quizás fuese Empédocles el que diera el paso final y lógico del maniqueo, atribuyendo todo tipo de males a la carnalidad y de bienes al espíritu. Esta idea tiene una continuación en la doctrina, que a continuación se expondrá, de las fuerzas del *Amor* y de la *Discordia*. Parece que fue él quien aconsejaba restricciones sexuales a sus fieles seguidores, aunque no hay noticias directas, pero sí de las comunidades pitagóricas, que están en una órbita religiosa semejante. La obsesión por librarse de todo tipo de contaminaciones es condición de la liberación. Si al final de la época Arcaica y principios de la Clásica decíamos que *diké*, “justicia”, era el concepto clave, ahora es la *pureza* el medio cardinal de la salvación.

Puritanismo implica, pues, “pecado original” o caída, sentimientos de culpa y deseo de purificación. ¿Es el alma individual la portadora de la culpa?, ¿no hay contradicción en pensar en el cuerpo como transmisor de la culpa heredada a un “yo oculto” o alma, de naturaleza divina?. Estas contradicciones también se encuentran en la teología cristiana, que intenta reconciliar la herencia pecaminosa del primer padre Adán con la responsabilidad individual. El mito de los Titanes podía explicar al puritano griego medio, no sólo a Empédocles, por qué se sentía un criminal, y un dios, a la vez : por la doble experiencia del sentimiento “apolíneo”, de distinción y alejamiento y de lo

⁵³ Fr. 115, Hipólito, *Ref.* VIII 29 y Plutarco, *De exilio* 17, 607 c. *Op. cit.*, Kirk y Raven, pág. 490.

divino, y el sentimiento “dionisiaco”, de identificación-fusión con la divinidad. Ambos, según nos enseñara Nietzsche, formaron parte del alma trágica de los griegos.

4. 1. Φιλία y Νεικος, como fuerzas contrapuestas del universo

La cosmogonía es pensada según el modelo del movimiento cíclico del alma (¿o fue a la inversa?). Es difícil decantarse por una influencia de su pensamiento religioso en su concepción del universo o al contrario; en cualquier caso, la descripción del ciclo cósmico es un rasgo básico de su reflexión. El proceso consta de cuatro estadios, dos estadios polares representados por el dominio del *Amor* y el de la *Discordia*, y otros dos de transición, siendo el uno el paso del reino del Amor al de la Discordia y viceversa. Comienza el proceso por un estado de unidad, al que denomina la “esfera” (influencia de Parménides) en la cual “todas las cosas convienen en una por la acción del Amor”. A continuación, el Amor comienza a alejarse de esa masa por la venida a ella de la Discordia, procedente del exterior, y así comienza el proceso de disociación, que culmina en la separación completa de los elementos en cuatro regiones. Más tarde, el proceso se invierte y el Amor comienza a prevalecer, hasta lograr que los elementos vuelvan a su estadio de primitiva unidad; y así por toda la eternidad. Si la descripción es cíclica no habría, en puridad, un comienzo ni un final temporal en el proceso, pero parece lógico que el punto de partida fuese el descrito. Comencemos, pues, por el reino del Amor.

El término usado no es *ερωσ*, sino *φιλια*, quizás con la intención de indicar que el sentimiento de “amistad”, más incluso que el mismo “amor”, por el que también puede traducirse, produce lazos de unión entre los seres. Podríamos preguntarnos ahora de qué naturaleza es *philía* y la respuesta es que está constituida de esa atenuada y fluida consistencia a la que pertenece también la sustancia anímica, aquella que comporta el mínimo grado de corporeidad concebible. Aún es incapaz de imaginarse cualquier forma de existencia sin extensión espacial, por tanto, también material.

Aristóteles, a quien debemos la mayoría de las interpretaciones de Empédocles, dice en la *Metafísica* que identifica la *philía* con el bien, es la causa del bien, así como *neikos* es la causa del mal “de manera que si dijéramos que fue el primero en declarar que el bien y el mal son principios, es

posible que afirmáramos con acierto”,⁵⁴ con lo cual está haciendo una interpretación moral de Empédocles, en absoluto alejada del talante de su espíritu órfico. Y en otro lugar⁵⁵ identifica ambos conceptos con el principio motor, como el propio dios aristotélico, que mueve por atracción. Mover es la función del alma y de dios y, en este caso, Amor y Discordia pueden pensarse como dos *fuerzas vitales* que animan a la materia. Al primero lo identifica con Afrodita, a la que reconocemos en nosotros mismos, pero no en el universo. La intención del autor parece ser establecer analogías entre la totalidad del cosmos y el hombre, así que no sería una mera fuerza mecánica disfrazada bajo nombre mítico o alegórico, sino que el amor sexual y el Amor cósmico son una sola e idéntica fuerza externa, autoexistente, que actúa en todo lo que hay.

Amor o Afrodita (Cypris, en otros fragmentos) permiten amistosos pensamientos y goces a los humanos y realizan acciones de concordia en el universo. Si queremos buscar antecedentes podemos pensar en el concepto de *Armonía*, que pertenece a la misma categoría de seres que el fuego-*lógos* de Heráclito, principio rector de los elementos y medida de sus transformaciones. También tiene similitudes con la armonía-alma de los pitagóricos, la cual significaba una razón matemática y una substancia espiritual. En el reino del Amor, en el cual todos los elementos están confundidos en una sola masa, es también fácil reconocer la noción de lo *απειρον* (“ilimitado” e “indeterminado”) de Anaximandro, en su estadio primero, antes de que comenzaran a distinguirse los contrarios. Y una última analogía, ahora con respecto a la Discordia, cuya función es separar en los cuatro elementos, por lo que podemos pensar que cumple una función similar a la *moîra*, con la única diferencia de que *neîkos* ya no es una nebulosa personalidad mítica, al igual que el poder moral inherente en el ilimitado de Anaximandro, sino una substancia divina y fluida que cumple su función de manera mecánica. Esta es la interpretación de Cornford, pero no la de Aristóteles, de la que se habló anteriormente y que creo más en consonancia con el pensamiento de Empédocles.

Si Amor mueve y unifica a los elementos y Discordia los separa ¿Cuáles son estos? Fuego, agua, tierra y aire, en el mismo orden en que aparecen en los filósofos milesios. En la época de Empédocles se les daba el nombre de *raíces* y, teniendo en cuenta el atomismo en auge, podría pensarse

⁵⁴ *Met.*, A 4, 985 a 4.

⁵⁵ *Idem*, λ 10, 1075 b 2.

que las partículas de materia se moverían por causas mecánicas y externas. Pero no es el caso, ya que el movimiento se produce por las dos fuerzas citadas que “discurren” por todos los miembros del universo, en un intento de armonizar el citado atomismo con la corriente mística a la que pertenece el autor.

¿Podemos reconciliar esta doctrina acerca del devenir del universo, como mezcla y separación de los elementos, con su creencia religiosa en un alma viajera e inmortal? Volvamos al fragmento del oráculo de la Necesidad de las *Purificaciones*. El destierro del alma se decreta porque el alma “ha seguido a la Discordia”. El delito y consecuente caída del alma (*dáimon*) individual comporta una separación de la unidad original de Dios (principio de Amor y Armonía) y su transformación en un alma impura, en el que se mezcla y macula con el principio malo. Después de la purificación se producirá, de nuevo, una vuelta a la unidad. La correspondencia entre la caída del alma y la teoría física de la partición de la esfera, queda probada, e igualmente el proceso inverso. La congruencia de su pensamiento religioso y sus teorías físicas también. Y en cuanto a su muerte, envuelta en leyendas, una de las cuales le atribuye el hecho de haberse arrojado al volcán Etna, para renacer después; no sería más que una última y definitiva coherencia, que cerraría el círculo. Parece que consideraba a la *psykhé* como el calor vital que en la muerte es reabsorbido por el elemento ígneo de donde había salido, para reaparecer más tarde, bajo la forma de chamán en otros lugares de la Hélade.

4. 2. Hölderlin y lo trágico: *La muerte de Empédocles*

El poeta y pensador Hölderlin, espíritu inquieto, recrea, muchos siglos después, el drama de la vida y la muerte del místico y visionario Empédocles.

⁵⁶ Esta figura había fascinado a los jóvenes románticos, en especial su muerte deseada, para penetrar así en el seno de la madre Naturaleza. El “poeta del poeta”, como nombra Heidegger a Hölderlin, elige, de entre todos los griegos, al mago de Agrigento para presentárnoslo como un nuevo Prometeo (figura también predilecta de esta nueva época) porque los dos trataron de revelar lo divino a los humanos, y de esa forma buscar su propia condena.

⁵⁶ Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, (trad. C. Bravo Villasante), Hiperión, Madrid, 1983.

El drama *La muerte de Empédocles* podría sintetizarse como sigue: durante un número de años innominado se ha comportado como un Dios y ha creído poder dominar a la Naturaleza y embelesar a los humanos. Sólo se apercibe de su *hybris* cuando nota que falla su antigua clarividencia, también las fuerzas físicas le fallan y entonces comienza el abandono de los hombres y también de los dioses “¡Qué dolor!, solo, solo, solo” repite el desdichado en punzante y angustiosa consciencia del hombre superior, que se sabe incomprendido, profeta fallido. Entonces busca el camino de la expiación y de un modo voluntario se dirige hacia la muerte, que es purificación y liberación, ya que renacerá a la vida eterna. Así desarrolla Hölderlin su drama, en perfecta consonancia con la interpretación del pensamiento de Empédocles que hemos propuesto.

La influencia del pensamiento de Empédocles en la obra de Hölderlin es manifiesta, seguramente por las lecturas del filósofo griego que haría para escribir acerca de él, y con el que finalmente se identificaría por su destino trágico. ¿Pero qué lugar ocupan el Amor y la Discordia en Hölderlin? En un breve texto, *Fundamento para el Empédocles*,⁵⁷ encontramos lo que buscábamos. Es un escrito, quizás sin concluir, que ofrece unas dificultades de interpretación notorias, a veces tiene un rigor extraordinario en sus argumentaciones, y otras llega a tal extremo que parece casi un delirio. Si he conseguido entenderlo, la intención de Hölderlin es presentar al personaje de Empédocles, que será después el protagonista de su “oda trágica”,⁵⁸ como un mortal aquejado de *hybris*, porque “ha traspasado su límite”, está “por encima de la medida”, “cae en la desmesura”⁵⁹, con lo cual será castigado (aparece Némesis, en el texto), pero, y en ello insiste reiteradamente, ese es su destino, más aún, el destino de su tiempo, que él encarna.

Los problemas del destino en el que él creció debían resolverse aparentemente en él, y esta solución debía mostrarse como una solución temporal aparente, como ocurre más o menos en todos los personajes *trágicos*.⁶⁰

Lo que intentaremos dilucidar ahora es qué significado tiene para él el concepto de lo *trágico*, que aparece al final del texto.

⁵⁷ Hölderlin, *Ensayos*, “Fundamento para el Empédocles”. Este texto se escribió con la intención de incluirlo en la revista literaria *Iduma*, proyecto que no llegó a realizarse (trad. F. M. Marzoa) Hiperión, Madrid, 1983.

⁵⁸ Así llama a su drama, escrito con posterioridad, *La muerte de Empédocles*.

⁵⁹ *Op. cit.*, Las dos primeras citas, pág. 103, la tercera pág. 111.

⁶⁰ *Idem*, pág. 111. Las cursivas son mías.

El gran poeta alemán parte de la idea de época de la *escisión*. Fichte, Schiller, Schelling y Hegel estaban fraguando en ese momento las oposiciones conceptuales, los términos clave con los que intentar pensar una época sobrada de cambios: escisión y unidad, partes y todo, razón e intuición intelectual, yo y no-yo. No es el lugar para hablar ahora de ellos, pero sí de marcar una diferencia, fundamentalmente con Hegel, el cual piensa la oposición de contrarios como una conciliación final (*Aufhebung*). El poeta y pensador Hölderlin no está de acuerdo con sus colegas filósofos. Él piensa que las escisiones que se dan entre el sujeto y el objeto, el yo y la naturaleza, o los hombres y los dioses son escisiones irreconciliables, oposición perpetua de contrarios. Y cuando esta reconciliación se da es sólo temporal, “el momento unificante es como un espejismo, que se disuelve una vez más”.⁶¹

Para pensar el concepto de lo trágico usa dos términos de acuñación propia, que son dos fuerzas que actúan en el cosmos : lo *orgánico* y lo *aórgico*, que tienen como substrato, respectivamente, el Reino del Amor (“la amistad-benevolencia”) y el Reino de la Discordia (“odio” y “disputa”), de Empédocles. Cuando los polos de cualquiera de las oposiciones citadas están separados, es el momento de lo aórgico, fuerza disgregadora, potencia infinita y pánica de la naturaleza, inasible e incomprensible para el hombre; cuando los elementos se mezclan y se abandonan a la naturaleza, en olvido de su esencia, se convierten en “actividad autónoma”: arte y filosofía; es el imperio de lo orgánico. Empédocles no respetó esta distinción, creyó ser “aórgico”, quiso pugnar contra la servilidad de su condición humana y “trató de abarcar a la naturaleza subyugante, comprenderla de parte a parte y llegar a ser consciente de ella, tal como podía llegar a ser consciente y cierto de sí mismo”.⁶² El tema de la naturaleza es evidentemente un añadido romántico, pero la idea de que Empédocles revela secretos ocultos, que sólo los dioses pueden conocer y que le llevará, “por necesidad”, a su ruina, pertenece a los griegos.

Entre los momentos en que gobiernan lo aórgico y lo orgánico no hay apenas transición (no hay largos períodos diferenciados, como en Empédocles); de la mera contraposición, lucha y confrontación constantes surge la Armonía y, cada elemento, ya sea humano, divino o del ámbito de la naturaleza “ha de arrancarse cada vez más de su punto medio”⁶³ y

⁶¹ *Idem*, pág. 108.

⁶² *Idem*, pág. 113.

⁶³ *Idem*, pág. 107.

entremezclarse e identificarse, hasta tal punto, que cada uno toma la apariencia de lo contrario, y así “de la más alta hostilidad, parece ser efectivamente la más alta reconciliación”. Escisiones y reconciliaciones, formaciones y destrucciones llevan a Hölderlin a la idea de que la vida se genera de la muerte, no hay momento conclusivo y , de esta suerte, la distinción entre vida y muerte carece de sentido, como para el Empédocles reformador religioso y pensador, el histórico . Esta tesis de la generación de los contrarios tiene su antecedente en muchos filósofos griegos, por ejemplo, en el *Fedón* de Platón; así dice que lo pequeño se genera de lo grande, lo justo de lo injusto, el placer del dolor y la vida de la muerte.

Hölderlin tiene una profunda convicción de que la disonancia es inseparable de la armonía, el horror del placer, la dicha del sufrimiento, lo aórgico de la conciliación que se da en lo orgánico; todos son estadios transitorios. Cree vivir un tiempo dominado por el *Neikos*, que es destino de época, pero quiere esperar y confiar en un futuro conciliador, un futuro en que lo nuevo (que es aórgico) prevalezca, cada vez, a pesar del dolor y el desgarramiento que ello supone. No hay disolución sin unificación y no deben extinguirse jamás el Amor y la Armonía con la naturaleza. Estos breves momentos de sosiego y paz tienen su contrapartida en el “sagrado caos regenerador”, en el que predomina una “voluntad de muerte”, una *Todeslust* que se apodera de los individuos y los pueblos. Pero cuando el dolor trágico de la escisión y del recíproco alejamiento entre consciencia y naturaleza o entre hombres y dioses se haga intolerable, se producirá un rejuvenecimiento del mundo, porque “donde crece el peligro, crece también lo salvífico”, como dice en el poema *Patmos*

El tema de la decadencia de la patria (*Heimat*) aparece en otro opúsculo *El devenir en el perecer*.⁶⁴ En este breve y fascinante texto propone, en clave panteísta, el tema del ocaso o tránsito de Alemania y vuelve a hacerlo desde dos conceptos antagónicos, que tienen clara correlación con Amor y Discordia y por supuesto, con lo aórgico y lo orgánico. Estos conceptos hölderlinianos son: *disgregación* y *unificación* (a las que añade el apelativo de *trágicas*). El poeta asiste al espectáculo de un mundo presente que decae por obra de las violentas sacudidas provocadas por la Revolución francesa. Pero esa crisis o “disolución” (*Auflösung*) no le asusta porque cree en un nuevo momento “regenerador” o “rejuvenecedor” (*Verjüngung*) en el que es necesario que lo viejo haya perecido para que emerja lo nuevo. Para pensarlo lo hace desde

⁶⁴ Cfr. la edición citada de los *Ensayos*.

una cierta dialéctica de corte hegeliano en la que se produce un tránsito de lo *ideal individual* a lo *infinito real* (recordemos que para Hegel, en su *Lógica*, también lo real es lo infinito y lo ideal es lo finito, lo abstracto, lo no vivo e incluso lo falso, de alguna manera).

Para Hölderlin la *disolución* de lo ideal individual (de un mundo elaborado artística y conceptualmente) no se le aparece como debilitamiento y muerte, sino como *resurgimiento*, entendido como un acto de Amor, cuya esencia es unificar. A la “catástrofe trágica” (de la Discordia, que es aórgica) sigue, en un momento posterior la “unificación trágica” de todo cuanto vive (reino del Amor-Amistad-Benevolencia, que es orgánico). Por eso el poeta no desespera de un mundo grávido de promesas, y también, seguramente de amenazas. Piensa en un hoy malo y en un ayer bueno y en un mañana nuevo, joven y posible.

Hölderlin era inocente, como los griegos y como los niños. Platón le hace decir a los sacerdotes egipcios en el *Timeo*: “Vosotros los griegos sois y seréis siempre unos niños”. Y Nietzsche en “la tercera metamorfosis del espíritu” del *Zaratustra* reivindica la inocencia del niño “que juega siempre a mover la rueda del movimiento del tiempo”. Hölderlin era inocente, pero sabía que lo era, que los poetas siempre lo son y, como el niño de Zaratustra, afirmaba un nuevo comienzo, un “santo decir sí”. Por ello, el poeta del poeta quiere volver al tiempo de los antiguos griegos, revivir con ellos su inocencia, y hallar entre ellos su cuna, su origen y su fin.

El poeta romántico era inocente, y sabía que los poetas siempre lo son. Pero algo de la prístina inocencia se ha perdido por él. Fue uno de los primeros que vio que el mundo griego era no sólo armónico, sino también oscuro y mortífero. Los hombres de hoy no conservamos ni rastro de la esperanza de ese mundo de belleza, fusión y armonía con la naturaleza y con los dioses, de ese mundo que soñaron, con celos, Empédocles, Hölderlin y Nietzsche, y todos pagaron cara su ensoñación. ¿No hay otras vías en el tránsito por la lucidez que permitan mantener la consciencia y la identidad?

Parece que no en una filosofía, como la de Occidente, que quiere seguir manteniendo su fundamento en el concepto de sujeto tradicional, moderno e ilustrado. En la autoconsciencia se produce una escisión irreconciliable entre el yo y el mundo, se introduce un hiato en el interior del sí-mismo. Esto es lo que venimos llamando la *experiencia de lo trágico*. Pero en Hölderlin la esperanza y la dicha del reinado de Amor, siguen germinado en el mismo

terreno que la desesperación y el luto del imperio de Discordia. Y en esa esperanza radica su infinita distancia con respecto a los hombres de hoy, hombres que vivimos aquejados por el mal de la *modernidad en otoño*⁶⁵, hombres desesperanzados.

Capítulo V

5. *Éros* griego y *agápe* cristiano

El largo camino que transcurre desde las formulaciones míticas del Amor, a sus recreaciones y reflexiones filosóficas (Platón) fue ya tratado con anterioridad. También se hizo un recorrido de la génesis y desarrollo del sentimiento de lo sagrado, en cuyo ámbito se analizó la encarnación de *Éros* en dioses olímpicos y místéricos, y de *philia*, término emparentado con el anterior, entendido como fuerza cósmica o principio de unificación (Empédocles). Ahora volveremos, de nuevo, a la religión para dilucidar el lugar que ocupa el concepto del amor en este ámbito. Se intentarán establecer similitudes y diferencias en la relación amorosa entre los hombres y dios, tal como la pensaron los griegos y más tarde los cristianos.

La primera comparación la estableceremos con Platón, debido a que llama la atención una disparidad manifiesta: el alma griega, acompañada de *Éros*, recorre un camino *ascendente* (método iniciático pleno de dificultades) hasta lograr la contemplación de la idea (divina); sin embargo, en la teología cristiana el amor es entendido como un camino *descendente*, que va de dios a sus criaturas. Se ha producido un desplazamiento de la atención, ya que la fuente del amor es Dios, el cual hace un *don* gratuito a los hombres: Dios ama el primero y su amor “nos cae del cielo” y no exige merecimiento alguno. Esta inversión dinámica de *Éros* lleva a Pablo, hombre culto y seguramente conocedor de los pensadores griegos, a entender el amor como *πιστις*, “fe”, “acogida” (en sentido receptivo, por parte de los hombres), para responder a la “gracia” (por parte de la divinidad). Los inicios de esta concepción del amor se remontan a la religión judía, ya que el dios bíblico, paternal, fue el que

⁶⁵ Feliz expresión de Eugenio Trías, que me permito tomar prestada.

eligió a su pueblo por generosidad benévola. El amor a los impíos, y en su versión cristiana ‘amor a los enemigos’ es la mejor demostración de esta primacía del amor divino sin necesidad de reciprocidad inicial.

5.1. El nombre de Dios es Amor

La conocida contraposición, formulada por Pascal, entre “el dios de los filósofos” y el “dios Viviente” marca una irreconciliable distancia entre las especulaciones filosóficas de un Aristóteles, por ejemplo, y la invención cristiana del dios de amor, como designio salvífico. Sabemos que el filósofo griego concibió un Primer Motor Inmóvil, que sólo actúa como polo de atracción del mundo y cuya única actividad era la contemplación complacida de sí mismo por toda la eternidad. El amor no entraba en esta concepción de la divinidad, ya que es una alteración del alma, un movimiento, y el movimiento era considerado una imperfección, herencia de su maestro Platón.

Una primera incursión en las fuentes de la religión judeo- cristiana obliga

a detenerse en el término usado para designar el amor. Ahora no es *ερωσ* sino *αγαπη*, palabra griega de controvertida traducción. Puede entenderse en sentido genérico como algo que afecta al alma: “afecto”, y en sentido restringido como “amor fraternal”, “amor divino” y también aparece en otros textos como “comida fraterna de los primeros cristianos”. Los latinos la tradujeron por *caritas* y la traducción castellana de “caridad” creemos que es reduccionista, por las razones que se expondrán a continuación.

En San Juan, cuando usa el género literario de carta encíclica, primariamente con un sentido práctico y exhortativo, hay una serie de pasajes que ya sugieren una meditación teológica, que es el aspecto que nos interesa. Contienen una reflexión sobre el significado de la existencia humana de Jesús de Nazareth, aún bien cercana para el apóstol. Tal significado es que Jesús es una manifestación de dios, ya que Yavéh ha enviado a su hijo con la intención de mostrar, a través de él, su amor a los hombres; por ello deduce que el nombre propio y adecuado para nombrar a la divinidad es *Amor*. En dos ocasiones llega a decirse: “Dios es Amor”⁶⁶ (ο θεος εστιν αγαπη).

Sería de interés que analizásemos los elementos de este juicio, ya que es de los pocos que, en los escritos de la primera comunidad cristiana, tiene a

⁶⁶ *Primera epístola universal*, S. Juan apóstol, C. 4, 8 y 16.

“dios” por sujeto y por verbo a “ser”, que significa una afirmación de existencia, más que una simple cópula. Esto es particularmente interesante, a la vez que problemático. El que el predicado sea un sustantivo, “amor”, y no un adjetivo (como en la afirmación “Dios es justo”, que aparece en la misma carta) puede interpretarse como un intento de teorización, pretende *afirmar una realidad*, es decir, está haciendo ontología. Pero es importante subrayar también la presencia, en la carta que comentamos, de una serie de proposiciones exhortativas, inseparablemente unidas con las teóricas, cuyo objetivo es siempre el amor. “Amémonos, ya que el amor viene de Dios, y todo el que ama es el que ha nacido de Dios y conoce a Dios.”⁶⁷

En la interpretación de Cafarena⁶⁸ son inseparables teoría y *práxis* teológica, pero hay una clara primacía de la práctica del amor sobre la simple especulación. “Si alguno dice : ‘Amo a Dios’ y aborrece a su hermano, es un mentiroso.”⁶⁹ Esta afirmación viene a confirmar las palabras del propio Cristo: “Amaos los unos a los otros, como yo os he amado” y se ha de tener en cuenta que esta práctica del amor se vive en comunidad, la cual ha de permanecer fiel al mandato divino, que coincide con la propia naturaleza de Dios.

Esta naturaleza divina, hemos dicho que es *agápe*, que puede entenderse como “generosidad desbordante”, ya que es un don que no merecemos, gratuito, y en esa misma gratuidad (“gracia”) radica la posibilidad de llegar a definir al mismo Infinito. El nombre de dios es, pues, Amor; pero en el sentido de *Amor Originario*, ya que “Él nos amó primero” al darnos a su hijo. La práctica de Jesús del amor a la humanidad y la consecuencia de esta vida amorosa, expresada entre sus discípulos y acólitos, es el mejor símbolo de la gran invención y aportación del cristianismo al proclamar que *el nombre de Dios es Amor*.

5. 2. *Agápe*, como sacrificio, ¿locura masoquista?

Después de esta concepción inaugural del amor como *don* sin necesidad de presunta retribución, se asiste a un segundo momento o movimiento de la

⁶⁷ *Ib.*, C. 4, 19.

⁶⁸ José Gómez Cafarena y Juan Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, Cap. II.

⁶⁹ *Ib.*, C. 4 20.

agápe: el sacrificio. Este otro rasgo, distintivo del amor cristiano e incomprensible para la religiosidad griega, exige el sacrificio de un cuerpo. El amor se realiza por una muerte, ciertamente provisional, pero escandalosa, loca, inadmisibile. Este amor no aspira a la eternidad, sino a la resurrección, asumiendo en su círculo el momento anhelado, que ha de pasar necesariamente por el aniquilamiento del más amado. Julia Kristeva, en la obra citada con anterioridad, *Historias de amor*,⁷⁰ cuando analiza este aspecto del amor cristiano se pregunta: ¿Es una locura masoquista, un sacrilegio, el fin de lo divino en el sentido de lo intocable?

Para intentar responder a esta pregunta recurre a San Pablo. En él encontramos que el don del amor, a través del sacrificio, es la inversión del pecado. Así dice: “Mas no es el don como fue la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito consistente en la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos.”⁷¹ La Ley que hace que exista la falta es sustituida por la *sobreabundancia* (*pleonasmós*) de la gracia, del don del amor. “Se introdujo la Ley para que abunde el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.”⁷² Que podría interpretarse de la siguiente manera: la *plétora* es inmersión (es decir, bautismo redentor); el amor de dios a los hombres se impone primero en su polémica con el pecado (que es transgresión de la Ley), y gracias al sacrificio de Jesús se logra un intercambio, una liquidación y una reconciliación. Esta reconciliación-identificación con el ideal supremo conduce al fiel a una hipóstasis grandiosa en la que sacrifica su propio cuerpo (cuerpo erótico, o cuerpo de pecado).

La idea de sacrificio que aquí encontramos está muy lejos de la concepción clásica, ya que no sólo el que se sacrifica lo hace provisionalmente (el cuerpo de Cristo resucitará), sino que además la inmersión del fiel en Cristo, a través del bautismo, sólo exige el sacrificio del “cuerpo de codicia” (erótico) para reencontrar, en la resurrección, un cuerpo nuevo investido por el ideal. La pasión de Cristo, y por homología, toda pasión que llegue hasta la muerte, no es más que una prueba de amor y no un sacrificio debido a la ley de un contrato. El sacrificio es una metáfora y el amor-pasión es la experiencia de una homologación, de un bautismo. El *vínculo* que toda religión establece entre la divinidad y sus creyentes se convierte, en el cristianismo, en una

⁷⁰ *Op. cit.*, págs 122 y ss.

⁷¹ S.Pablo, *Epístola a los romanos*, 5, 7-8.

⁷² *Ib.*, 5, 20.

identificación. Y no hay identificación idealizadora sin el asesinato del objeto amado, que es también la muerte de sí mismo: ésta es exigida por el ágape de la cruz. El amor se identifica con la muerte (real y simbólica).

¿Cuál es la diferencia con el masoquismo? El sufrimiento gozoso infligido al propio cuerpo por una autoridad suprema y admirada (Dios o Padre simbólico) es el rasgo común a la religión y la vida cotidiana. Pero la pasión cristiana, entendida como *agápe* atraviesa esta etapa con la esperanza en un más allá, sin tener que cumplir necesariamente en la realidad del propio cuerpo el obsesivo placer destructor, en forma de castigo físico, en los rituales sexuales impropriamente llamados “sado-masoquistas”, como en su momento se analizará. Estos comportamientos están dominados por la *compulsión a la repetición*, emparentada con el principio de muerte, tal como fue pensada por Freud en su texto de última etapa *Más allá del principio del placer*.

5. 3. *Ego affectus est*, la mística de San Bernardo

El siglo XII fue una época en la que floreció el sentimiento amoroso en todas sus variantes ya que, junto al amor cortesano, coexisten una serie de doctrinas religiosas que tienen a amor como objeto de reflexión, ¿filiación, simple coincidencia, influencia puntual o estricta inversión?. La respuesta a estas preguntas la dejaré para más adelante, y ahora nos ocuparemos del sentimiento religioso, tan fructífero, que será necesario hacer una elección. Esta recaerá en Bernardo de Claraval (1091- 1153), soldado de dios, tanto en los caminos que conducen a Jerusalén o a una fe renovada. Él fue uno de los fundadores de la mística medieval, pero no niega la utilidad de los conocimientos filosóficos; por ejemplo, puede ser deudor de los moralistas de la antigüedad, como Cicerón, e igualmente de Ovidio, tan leído en esta época, que les persuadía de que el amor es natural en nosotros, en el sentido de innato, y lo único que podemos hacer es purificarlo.

Bernardo declara, no obstante, que su filosofía consiste en conocer a Jesús a través del amor. Este es el elemento de su doctrina en el que intentaremos profundizar. El amor es uno de los cuatro *affectos*, junto al miedo, la tristeza y la alegría. El afecto (*affectus*) está situado en el alma, siendo una de sus cualidades, y es tributario tanto de los sentidos como de la voluntad. Vincula al hombre con el exterior, ya sean simples cosas, o con dios mismo, y en este sentido es una noción emparentada con el *deseo*. La

diferencia entre ambos radica en que el *deseo* está relacionado con la carencia (con la Falta, según sabemos desde Lacan), y el *afecto*, aunque la reconozca, da prioridad al movimiento hacia el Otro y a la *atracción recíproca*.

Las obras donde desarrolla ambos conceptos son *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* y *Del amor de Dios*. Considera el deseo en un ámbito, que podríamos llamar psicológico, como algo propio de todo hombre que aspira a lo que no tiene. Y aunque sitúa el amor de Dios en un plano diferente, considera que ese deseo místico tiene su origen en el simple deseo humano, es Dios mismo quien lo informa, lo dirige y lo ordena, a pesar de y por encima de la naturaleza caída del hombre. Este aspecto es el que destacábamos al principio de este apartado, cuando hablábamos del *Amor Originario* en el sentido de que Él nos ama primero. Bernardo dice: “Él hace que desees, Él es lo que desees. Él mismo consume el deseo.”⁷³

La búsqueda de dios, como un objeto deseable o faltante, sólo se consume si el creyente acepta que “él” nos ha deseado hasta el punto de crearnos “a su imagen y semejanza”. Si recurrimos, de nuevo, al psicoanálisis, propongo que observemos este movimiento *especular*: mi deseo hallará la satisfacción en él, pues él ha satisfecho el suyo creándose a su imagen. Tenemos dos Narcisos contemplándose y satisfaciéndose el uno al otro. El sujeto humano volvería a un estadio de “narcisismo primario”, superable gracias a la posición de Otro, presupuesto antes que nosotros, que no ignora, por su parte, esta aspiración a la autosatisfacción. Pero la aportación genial de la especularidad del amor cristiano consiste en la *reasunción sublimatoria* del deseo, es decir, ese deseo humano (ávido, total, imposible) puede ser guiado por la voluntad y la sabiduría y convertirse en un *deseo puro*, que es ya idéntico al *amor*. Puro, para el místico Bernardo, significa colmado por la *fusión con el amado*. Logro admirable, estado de beatitud si se advierte que dios desencadena el deseo y, al mismo tiempo, le da un objeto a la medida de su desmesura: un Objeto Infinito. “Yo” es como este “Infinito”, *ego affectus est*, porque Dios también es Amor.

5. 4. El amor intelectual a Dios (Spinoza)

⁷³ S. Bernardo, *Del amor de Dios*, 7, 21.

Dando un salto en el tiempo hasta la modernidad, nos situaremos en pleno racionalismo y elegiremos ahora a Spinoza, que confía en el poder de la *razón* para controlar el mundo de los afectos, más aún, piensa que la razón (omnipotente, como dios mismo) puede ejercer un imperio absoluto sobre ellos en orden a regirlos y reprimirlos. Esta idea espinocista no está lejos de Descartes, que en su tratado sobre *Las pasiones del alma* concluye que ninguna alma es tan débil que no puede, bien dirigida, adquirir un dominio absoluto sobre ellas. Estamos ya en una posición absolutamente contrapuesta a la de la mística analizada con anterioridad.

Hay una distinción en la *Ética* del filósofo judío que la recorre por entero que es la distinción entre *acción* y *pasión* y que reza así:

Digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada ⁷⁴...Y, por el contrario, digo que *padece*, cuando en nosotros ocurre algo, de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial. ⁷⁵

Todo el orden de los afectos es entendido como discriminatorio e inferior con respecto al orden de lo racional, ya que *acción* y *razón* se corresponden plenamente; sin embargo cuando *padece* experimentamos una deficiencia con respecto al conocimiento, ya que se produce una idea confusa, que deriva de causas que desconocemos. Nuestra potencia de obrar, que actúa sobre nuestro cuerpo y sobre nuestra alma, disminuye, nos coloca en un estado pasivo, nos separa de esa potencia y no permite que nos enseñoreemos de ella.

En correspondencia con la magnificación de la acción, aparece también una idéntica sobrevaloración de la *libertad*, entendida como atributo del hombre que sólo se deja guiar por la razón. Así el sabio que desarrolla y ejercita la potencia de la razón consigue la libertad del alma, entendida como libertad interior, que Spinoza identifica con la felicidad. Este estado de sabiduría pretende reconvertir todo tipo de amor, afecto o afección del ánimo en *amor intelectual* a Dios. Y las preguntas que surgen, de inmediato, serían: ¿Dios se ama a sí mismo?, y a los hombres ¿también los ama? A la primera pregunta contestaremos diciendo que Dios llega a amarse a sí mismo precisamente por la mediación del amor que los seres finitos experimentan

⁷⁴ Entiende por causa adecuada aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma.

⁷⁵ Spinoza, *Ética*, (Trad. de Vidal Peña), Parte III, Def. 2, Editora Nacional, Madrid, 1980.

hacia él. Y en cuanto a la segunda contestaremos que no, Dios no ama a los hombres.

La posición de Spinoza está próxima al que habíamos llamado “dios de los filósofos” (que no es objeto de veneración y de culto) y no al “dios de los creyentes” (de hecho, fue expulsado de la Sinagoga por heterodoxia). Recuerda al dios aristotélico, aquel redomado narcisista, del que ya se habló, que se contempla en el espejo de su propia autosatisfacción. El dios spinozista tampoco ama a los hombres, dando lugar a una teología helada; sus nombres propios son exclusivamente *poder* (omnipotencia) y *producción* (acción), habiendo sido eliminados los otros nombres propios y adecuados de la divinidad, como “sumo bien”, “providencia” o “amor”, que le habían sido atribuidos por la tradición cristiana. Los griegos, al pensar en la divinidad, reivindicaban las demandas de la cabeza, a diferencia de los cristianos que quieren complacer las demandas del corazón. El judío Spinoza también olvida los sentimientos y afecciones cordiales y su Dios no puede *padecer* y, en consecuencia, amarnos por haber entendido los afectos como limitativos del conocimiento y de la acción o la potencia de obrar.

5. 5. Simone Weil, “tomada” por Dios

Querría concluir el amor cristiano en este apartado, ya que queda un largo camino por delante si queremos recorrer otros muchos aspectos del tema que nos ocupa. Y, echando la vista atrás, soy consciente de la desproporción en el tratamiento del *eros* griego con respecto a la *agápe*; injusticia manifiesta, ya que he dicho, y ahora reitero, la originalidad de la aportación que hicieron los escritores cristianos (apóstoles, santos, místicos o teólogos) al concepto y la vivencia del amor. Pero los griegos son los padres de Occidente y la tendencia a demorarse en los orígenes, siempre que se intenta un recorrido histórico, es una tentación lícita.

Para paliar, en parte, el desequilibrio, he elegido el pensamiento de una mujer singular de principios de siglo, semiolvidada (sus obras han tardado cuatro lustros en publicarse en España), que creo que establece un puente, una mediación entre los griegos y un pensamiento cristiano heterodoxo, pero actual. Me refiero a Simone Weil (1909-1943), nacida en París, hija de un matrimonio de la burguesía (padre médico) de origen judío, pero que la educó en el agnosticismo. Quiero destacar estos dos datos porque su evolución

posterior contradijo sus orígenes, tanto en el ámbito político, cuya preocupación fue siempre ponerse al lado de los desdichados (repartiendo ya su paga entre los parados cuando tuvo su primer destino como profesora de Filosofía), como su acendrada religiosidad, próxima, pero a la vez crítica de la Iglesia Católica, en cuyo seno nunca quiso ingresar por el bautismo. No quiero caer, sin embargo, en lo que ya ha sido moneda común en el trato que han tenido sus biografías (algunas, puras hagiografías), que se han dejado seducir por su vida en detrimento de sus escritos; ambos son inseparables.

El sacerdote católico J. M Perrin, con el que tuvo una relación espiritual intensa, de la que han quedado numerosas cartas ⁷⁶ vio en ella la disposición de “vigilia del sirviente atento al regreso del señor”, ⁷⁷ esta misma actitud es la que aparece en sus propios escritos, cuando dice: “Cristo mismo descendió y me tomó.” ⁷⁸ A través de la infinitud del espacio y del tiempo el amor infinito de dios desciende sobre los hombres y “llega justo a su hora”; ⁷⁹ la respuesta puede ser la aceptación o el rechazo porque el hombre es pensado como libre, en la más estricta observancia de la antropología cristiana. En el caso primero Dios, no obstante, deposita una semilla en nosotros y se marcha; por su parte, el que ha consentido solo ha de permanecer expectante a que esa semilla germine y le haga capaz de amar con un *amor divino* o sobrenatural, porque es la divinidad quien la ha depositado en el hombre. Al leer con atención estas citas parece obvio que Weil cree que la iniciativa la toma dios y el creyente ha de permanecer “a la espera”, es decir, el mismo esquema de pensamiento que habíamos nombrado como *Amor originario*, que era propio del cristianismo, desde los escritos del apóstol Juan que postulaba que “Dios nos amó primero”.

En relación con lo anterior aún quiero citar a la autora cuando dice: “Me resulta muy doloroso el temor de que los pensamientos que *han descendido sobre mí* ⁸⁰ estén condenados a muerte por el contagio de mi miseria y mi insuficiencia.” ⁸¹ Porque aquí aparece, además, otro aspecto de su pensamiento y actitud vital: el componente de la *humildad*; virtud eminentemente cristiana, que ocupa un lugar importante en la mística de Bernardo, el cual creía que el camino que conduce a la verdad de Cristo es una serie de humillaciones, a modo de escalones por los que se va ascendiendo

⁷⁶ Reunidas bajo el título *A la espera de Dios*, (trad. de M Tabuyo y A. López), Trotta, Madrid, 1993.

⁷⁷ *Op. cit.*, pág. 17.

⁷⁸ *Ib.*, pág. 19.

⁷⁹ *Ib.*, pág. 84. Reminiscencia del *καιρος* de los griegos, que se traduce por “el momento oportuno”.

⁸⁰ El subrayado es mío.

⁸¹ S. Weil, *La gravedad y la gracia*, (trad C. Ortega), Trotta, Madrid, 1994, pág. 13.

gradualmente hasta llegar al contacto gozoso con la divinidad. La actitud de Simone W. es diferente, ya que si la humildad cristiana lleva a una postura de *resignación*, considerada también como una virtud, ella no pone la otra mejilla, sino que se *solidariza* y lucha (al lado de la clase obrera, con los brigadistas que vinieron a España en la guerra civil, o con los negros de Harlem cuando pasa una temporada en N. York). Podríamos pensar que en su contacto con los pobres y oprimidos recibió “la marca de la esclavitud” y que en su trabajo en las fábricas, confundida con la masa anónima “la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma,”⁸² como dice ella misma. Y esa experiencia le permitió comprender mejor, por analogía, la posibilidad de amar el amor divino a través de la desdicha.

Su doctrina del amor, dispersa a través de sus escritos, consiste en la *identificación* con el objeto amado. En el caso de alguien feliz se trata de querer compartir el sufrimiento del amado desgraciado. Y en el caso de alguien desgraciado saber que alguien comparte su desgracia. El amor sobrenatural no incumbe sino a las criaturas, que son meros intermediarios para llegar al amor a Dios. Este amor a Dios “es puro cuando el gozo y el sufrimiento inspiran una gratitud *igual*.”⁸³

Hasta ahora hemos hablado de algunos elementos del amor cristiano, pero habíamos dicho que su pensamiento establecía un puente con los griegos. El último texto da pie para comenzar a entender esta deuda. Se habla de gozo y sufrimiento igual, en el sentido de que el uno se vea compensado por el otro y esta idea de equilibrio entre aspectos positivos y negativos, “juego de fuerzas” (tanto en el cosmos como en la vida de los hombres) es la idea que los griegos tenían de justicia, entendida como armonía. El continuo contacto con los filósofos y los trágicos griegos, de los que ha dejado estudios de gran interés (Sobre la *Iliada*, *Antígona*, *Electra* y otros), le hace tener una especie de fe en un modo indiscriminado y providencial de producirse la *necesidad* que restituye el equilibrio, en el movimiento basculante de las desdichas y de los gozos humanos.

Vamos a detenernos en este concepto de necesidad por su relación con el concepto cristiano de *providencia*, en el que se aprecian rasgos de heterodoxia, de la que fue acusada formalmente muchas veces. El argumento es el siguiente: cuando los hombres son golpeados por la desdicha actúa una especie de azar, que no tiene en cuenta el grado de perfección espiritual del

⁸² *Op. Cit., A la espera de Dios*, pág. 40.

⁸³ *Op. cit., La gravedad....*,pág. 105.

afectado. “No es que la providencia de Dios esté ausente. Es por su providencia por lo que Dios ha querido la necesidad como un mecanismo ciego.”⁸⁴ Cuando el hombre acepta la *gracia* de dios, le permite, sin violar las leyes de la naturaleza, “caminar sobre las aguas”,⁸⁵ pero cuando el hombre se separa de dios, se abandona simplemente a la gravedad. Podrá pensar que es un hombre libre que puede elegir, pero “no es más que una cosa, una piedra que cae.”⁸⁶ Esto sucede si miramos desde la perspectiva humana, pero si se mira desde la perspectiva de dios, lo que parecía un simple mecanismo se troca en *obediencia*. La materia, por ejemplo, siempre actúa con total pasividad y en esta perfecta obediencia radica justamente la belleza del mundo merecedora de nuestro amor.

La teología de Simone W. arranca de estos presupuestos y la recurrencia a los griegos es continua. Tucídides, dice, expone su concepción de la justicia natural, dando un claro ejemplo de probidad intelectual. Los atenienses, en guerra con Esparta, pretendían que los habitantes de la pequeña isla de Melos, sus aliados desde tiempo inmemorial, se cambiasen de bando; éstos se negaron y fueron aniquilados. Los atenienses no tenían la pretensión de decir que su *ultimatum* fuese justo, pero estaban actuando en el territorio de la política, que cultiva el arte de lo posible. Según la concepción griega de la justicia natural, entre hombres desiguales, el fuerte se impone sobre el débil, en aplicación de una necesidad mecánica. Pero el añadido de Weil, ya en una órbita cristiana, es que esta concepción de la justicia es una luz inferior a la de la *caridad (agápe)*. Los justos, que es como Cristo llama los que aman a su prójimo, están investidos de una *virtud sobrenatural*, que consiste en conducirse con los desiguales *como si* fueran iguales. Esto es generosidad, don, que reproduce, a escala humana, el amor divino. El acto creador, para el que acuña un término propio: *descreación*, es una “locura de amor”, ya que dios, siendo todopoderoso, no ejerce su poder por un acto de renuncia voluntaria. Dios, con todas sus criaturas, es menos que dios solo, ha aceptado esta merma al negarse a sí mismo. Las criaturas, en justa réplica, han de renunciar también a sí mismas porque ésta es la única justificación posible a la abdicación o retiro del creador. La *gracia* divina encuentra así justa correspondencia en la *gratitud sobrenatural*.

⁸⁴ *Op. cit., Al a espera.* pág. 79.

⁸⁵ *Ib.* pág. 81.

⁸⁶ *Idem.*

La coherencia entre el pensamiento y la obra de Simone Weil termina con su vida, al morir de una anorexia voluntaria por negarse a comer más de los que tenían lo menos. Hay un cuento de Kafka que se llama “El artista del hambre” que se encierra en una jaula ayunando; al principio despierta un súbito interés por sus “capacidades” insólitas, pero bien pronto el público se olvida de él por la avidez de nuevos espectáculos y el interés se muda en repulsión. Mientras tanto, el artista adelgaza y adelgaza hasta confundirse y ser barrido con la paja de la jaula en la que se exhibe, exhalando la queja de que nadie vaya a recoger el legado de los secretos de su vocación. Pocos días antes de morir, Simone Weil se sentía frustrada viendo que nadie hacía caso de sus palabras, mientras procuraban a su persona toda suerte de cuidados. Lamentaba que, con esta actitud, estaban evitando responder a la pregunta: ¿dice o no la verdad?. Como el artista del hambre, consideraba inmerecidas las verdades que creía poseer y no dejaba de reprocharse que esa “marca de la esclavitud” que había aceptado voluntariamente encarnar, no redimiese a sus hermanos en la desdicha, porque, en definitiva, la historia está escrita por los vencedores.

Capítulo VI

6. El “amor cortés”, un código de relaciones sociales

Después de este largo recorrido, como conclusión propongo una interpretación intencionadamente abrupta: el mundo antiguo careció de una doctrina del amor, tal como lo entendemos los hombres y mujeres en la actualidad, es decir, como *libre donación recíproca*. Esta doctrina y las prácticas y conductas compartidas y encarnadas en una colectividad fue ajena a los griegos, no así a los cristianos. No quiero decir con esto que el sentimiento amoroso no haya sido común a todas las épocas y civilizaciones, sino que me refiero a la idea del amor adoptada por una sociedad y una época. Si pensamos en los poemas de Safo no encontramos en ellos una filosofía del amor: son un testimonio encarnado de ese extraño magnetismo que une a dos seres, cualesquiera sean sus sexos, condición social o ideología.

La teoría que pudo haber cumplido esa función, la teoría del *eros platónico*, más bien desnaturalizó al amor y lo transformó en un erotismo

filosófico, cuya finalidad era contemplativa, en una primera interpretación. Después se vio que el filósofo, si estaba acompañado de *eros*, iba más allá de la pura contemplación y se volvía procreador de “hijos”, ya fuesen del cuerpo o del espíritu (leyes, obras de arte o virtudes). Pero Platón no da ninguna información de que los dos miembros de la pareja hablan entre sí, no se expresan el uno al otro sentimientos personales de goce, decepción, celos o dicha efímera; sólo se habla del impulso del amante, no de la recepción por parte del amado. El amante erotizado que va en pos de la idea de belleza usa al amado (un bello cuerpo y después todos los cuerpos bellos) como mero puentes o escalera, no es propiamente una *relación*: es una aventura solitaria. Octavio Paz en un libro muy hermoso, *La llama doble*, en el que analiza el núcleo más íntimo de la existencia humana, la interrelación entre amor y erotismo, dice que el iniciado en los misterios de *Eros* del *Banquete* es un “Don Juan filosófico”⁸⁷ Con ello quiere expresar que la concepción del amor que tenía Platón es muy diferente de la nuestra, ya que para nosotros existe el concepto de fidelidad entre dos personas que tienen un sentimiento mutuo de atracción. Platón, sin duda, se habría escandalizado con otras manifestaciones nuestras del amor, como la idealización del adulterio o la muerte por amor de nuestros amantes sublimes (Romeo y Julieta), o el suicidio por amor (Werther), y más aún del culto a la mujer.

¿Cuándo aparece esta concepción del amor en Occidente? Entre los siglos XI y XII en Provenza, al sur de Francia, con la aparición de lo que la tradición ha denominado “amor cortés”. El amor ya no es un delirio individual sino un ideal de vida colectivo. No es tampoco una prédica religiosa ni una doctrina filosófica, sino la creación de un grupo de poetas en el seno de una nobleza feudal con deseos de cambio, porque se da en un período de inestabilidad política, pero de una gran fecundidad intelectual. El siglo XII contempla el nacimiento de Europa, y en esa época surgen las que más tarde serán reconocidas como las creaciones supremas de nuestra civilización: la poesía lírica y la idea del amor como forma de vida, en interrelación recíproca. Los poetas no lo llamaron “amor cortés”, sino *fin’amors*, es decir, amor purificado, refinado; cuya finalidad no era el simple gozo carnal, ni la procreación, sino únicamente el amor. Así nació una nueva forma de relación ético-estética entre hombre y mujer dentro de un grupo de personas concretas, en un momento histórico determinado: la élite social, la sociedad cortesana y caballeresca. Este grupo social hoy ha desaparecido, pero de una manera

⁸⁷ Octavio Paz, *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 1994. pág. 46.

secreta y difusa, sus leyes son aún las nuestras. Profanadas y denunciadas por nuestros códigos sociales, han llegado a ser tanto más admitidas, ya que están hechas de la materia de nuestras fantasías y nuestros sueños.

Las circunstancias históricas y sociales que hicieron posible el nacimiento y expansión meteórica de esta nueva concepción del amor fueron las que siguen. La existencia, en el mediodía francés, de señoríos feudales ricos en los que la agricultura es próspera, las ciudades comienzan a tener identidad y, sobre todo, el desarrollo de una actividad comercial en expansión, no sólo entre las distintas partes de Europa, sino con Oriente. Fue una época abierta al exterior, receptiva a otras culturas (árabes y orientales en general) debido a las influencias que comerciantes, aventureros y Cruzados traían de sus viajes. Se sabe que algunos trovadores fueron a las Cruzadas; así Guillermo, duque de Aquitania, el primer poeta provenzal de nombre conocido, el ‘fundador’ de la *cortezia*. Este viajó a Siria y a la España musulmana, de donde parece que adoptó las dos formas poéticas populares arábigo-andaluzas: el *zéjel* y la *jarcha*, que transmitiría a otros poetas a su vuelta (los entendidos admiten esta influencia en la poesía provenzal). Al comenzar el siglo XII y en ese lugar privilegiado del sur de Francia, la diversidad de influencias culturales fue el crisol de esa cultura singular que ha sido considerada como un Renacimiento precoz.

El clima social e ideológico de esta época era propicio al amor, ya que son contemporáneos la literatura cortesana y la mística religiosa, de la que se dio un buen ejemplo, en páginas anteriores, con Bernardo de Claraval. La relación entre ambas se dejó en suspenso entonces y ahora se abordará. Étienne Gilson⁸⁸ no acepta, en ningún grado, la influencia mutua entre la vertiente religiosa y la mundana. Su argumentación, en síntesis, es que para la mística cristiana el amor conduce al creyente a un estado de beatitud, mientras que el amor cortesano está basado en la renuncia. Para el místico, por el hecho de que “dios nos amó primero”, su correspondencia consistirá en desear poseer ese objeto supremo, identificándose con él. La fusión con dios lleva a la felicidad. El amor cortesano, por el contrario, es una frustración permanente: la dama amada no ama necesariamente a su juglar y éste, por su parte, no aspira a poseerla, renuncia de antemano.

Esta refutación racional deja inquieto al lector de poesía cortesana. O. Paz, poeta él mismo, y conocedor de los textos, tiene una opinión diferente en el libro citado. Advierte una evolución, desde los primeros poemas en que no

⁸⁸ E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris, 1980.

ve equívoco posible: la consumación del amor era el goce carnal. Era una poesía caballeresca, escrita por señores y dirigida a damas de su clase social. Podía haber, sin inconveniente alguno, correspondencia. ¿Cómo, en caso contrario, podemos decir que el *fin'amors* es el origen de nuestra concepción actual del amor? En un momento posterior aparecen los poetas profesionales, muchos de ellos no eran nobles y erraban con sus canciones de castillo en castillo, o vivían bajo la protección de algún señor o dama. La convención poética del principio, que convertía al señor en siervo de su dama, dejó de ser tal y se convirtió en una realidad social. Pero los sentimientos amorosos que expresaban en sus poemas correspondían a los vividos por los señores, a los que seguramente tratarían de imitar en sus propias vidas. La apertura y tolerancia de la época nos permiten interpretar que hubo un relajamiento en las relaciones entre los distintos sectores sociales. Además, no se ha de olvidar que la *cortezia* era una ficción poética a partir de la cual se regulaban las relaciones sociales, pero que en última instancia se referían a una realidad social idealizada. Es casi imposible saber hasta qué punto se cumplían sus preceptos.

6. 1. La dama y el caballero

Es impensable esta revolución en las costumbres sin tener en cuenta la evolución de la condición femenina. La historia del amor es inseparable de la historia de hombres y mujeres, si entendemos el amor desde los parámetros actuales de la reciprocidad. De este cambio se beneficiaron las mujeres de la nobleza, fenómeno similar al que sucedió en Alejandría y más tarde en Roma. En la Atenas de Platón hubiese sido imposible el protagonismo que la mujer adquirió en el siglo XII que estamos considerando, debido a la misoginia imperante y a la consideración de que el amor había de darse entre iguales, es decir, entre hombres. La mujer vivía en un obligado encierro en el gineceo.

En la época alejandrina ocurre una revuelta invisible: las mujeres comienzan a salir a la calle y aparecen en sociedad. Algunas de ellas fueron notables en la literatura, las artes o la política. Sin embargo, el cambio no se limitó a la aristocracia, sino que se extendió a una población bulliciosa de comerciantes, artesanos o pequeños propietarios, que pululan por todas las grandes ciudades. Una muestra de ello es el poema de Teócrito (s. III a. C.) *La hechicera*, cuya protagonista Simetha, es una persona común, una mujer modesta, pero libre, que expresa su furioso amor, mezcla de despecho y deseo,

el cual es comprendido por una sociedad en evolución. En Roma sucede algo similar. Las mujeres, más exactamente, las patricias, ocupan lugares destacados tanto bajo la República como durante el Imperio. Madres, esposas, hermanas o amantes están detrás, o al lado, de los guerreros o los políticos; unas fueron heroicas, otras infamantes.

La historia de la emancipación femenina comienza en las grandes ciudades, y aunque ellas son el precedente del cambio de situación de la mujer, el “amor cortés” se desarrolla, por el contrario, en las cortes señoriales. Su propio nombre refleja la distinción medieval entre *corte* y *villa*. No se refiere al amor villano, cuya finalidad se suponía que era la mera copulación y procreación, sino a un sentimiento elevado, purificado, una nueva concepción ética y estética de concebir el amor; ello incluía una nueva consideración de la mujer. Las circunstancias que favorecieron este cambio fueron de diversa índole. El cristianismo había concedido a la mujer una dignidad desconocida en el paganismo, y aunque la lírica cortesana celebraba un amor entre criaturas, un amor humano, la dama va asumiendo con el tiempo un proceso de idealización hasta asumir aspectos de una santa o una virgen. Y otra particularidad de la época es que en un mundo en guerra constante, los hombres estaban, con frecuencia, ausentes y las mujeres tenían que ocuparse de la hacienda; la fidelidad, por tanto, no debía ser muy estricta.

En las pequeñas cortes, lejos del ajetreo y de la guerra, la tranquilidad y las muchas horas libres para el ocio y la necesidad de entretenimiento, acercó a las mujeres y los poetas. Entre las mujeres que favorecieron esta alianza destaca Leonor de Aquitania, madre de Ricardo corazón de León, en cuya corte florecieron las artes. A veces, algunas damas de la aristocracia fueron poetas, por ejemplo la condesa de Dia, famosa *trobairitz*.

Las relaciones cortesanas no se dejaron al albur y la espontaneidad de damas y trovadores, sino que se establecieron unas normas estrictas, llamadas *donnoi* o reglas del vasallaje amoroso. El eje de la sociedad feudal era el vínculo vertical, a la vez jurídico y sagrado, entre el señor y el vasallo. Lo más extraordinario fue que a la mujer se la coloca por encima del hombre, él es el vasallo y ella el señor, invirtiendo las posiciones tradicionales; aunque no hubo una reforma jurídica que contemplase esta inversión, sino una nueva visión del mundo que fue modificando la situación femenina. Podríamos rastrear, de nuevo, una influencia árabe, ya que en la España musulmana los grandes señores ya se habían declarado sirvientes de sus amadas y, siguiendo el uso de los poetas de Al Andalus, que llamaban a la mujer *sayyidí* (“mi

señor”, “mi dueño”), los poetas provenzales llaman a su dama *midons* (abreviatura de *meus dominus*). Si prestamos atención a esta masculinización del tratamiento, se advierte la intención de subrayar la transposición de la jerarquía de los sexos. El amor es subversivo. El vocabulario de la galantería se rige por la devoción y el verbo *adorar* se convirtió en sinónimo de amar. Esta nueva doctrina del amor influyó en las costumbres, modificó el lenguaje, y a través de él cambió el mundo.

Las virtudes que exaltan las leyes de la *cortezia* son el secreto, la fidelidad, la paciencia, la medida, la humildad y el respeto a la dama. Algunas de ellas podían haber sido propugnadas por el cristianismo, pero no desde luego por la sociedad guerrera, con un sentido del honor exacerbado, que nada tenía que ver con ellas. En los nuevos modos de relación se plantean conflictos muy importantes entre “la razón de amor” y la “razón de honor”, como en el caso de Tristán e Isolda, del que se hablará a continuación. La *fidelidad* exigida al caballero hacia su dama está por encima de la fidelidad del matrimonio, está legitimada sólo por el amor. Téngase en cuenta que los matrimonios en esta época, y más en el caso de la nobleza, eran matrimonios de conveniencia, con la finalidad de conseguir alianzas, o finalizar guerras. El matrimonio era sólo un deber, a veces una comodidad, pero en ocasiones se hacía insoportable y ello hizo que los espíritus inquietos de esta nueva época anhelasen la pasión de amor. Por este motivo abrazaron con entusiasmo las nuevas doctrinas del amor, que eran una infracción, una revuelta contra el orden establecido. Pero tenían que enmascararlo recubriéndolo de desgracia, renuncia o frustración. La deuda generada por la infracción se pagaba con la muerte, muerte simbólica de los amantes inmortales, que redimía la culpa de los hombres y mujeres reales que se amparaban en las reglas de la cortesía y, a través de sus canciones, los trovadores tenían acceso a sus damas. Freud analizaría esta ecuación: infracción-culpa-pago de deudas-sufrimiento-gozo, como un mecanismo del espíritu humano ‘concentrado’, al que denominó la *economía del masoquismo*.⁸⁹

¿Qué es la poesía de los trovadores? La exaltación del amor desgraciado, del amor-pasión, del amor vinculado inexorablemente con la muerte. Esta vinculación despierta en nosotros resonancias secretas.

Amor y *muerte*, amor mortal: si no es toda la poesía, es al menos todo lo que hay de popular, todo lo que hay de universalmente emotivo en nuestras literaturas; tanto en

⁸⁹ Sigmund Freud, *Ed.cit.* T. VII, *Pegan a un niño*. p. 2464.

nuestras más bellas leyendas como en nuestras más bellas canciones. El amor feliz no tiene historia.⁹⁰

Con estas palabras de Dennis de Rougemont damos una nueva vuelta de tuerca a las interpretaciones del amor cortés. Su tesis es que lo que exalta el lirismo de Occidente no es el placer de los sentidos, ni la vida armoniosa y fecunda de la pareja, sino la pasión de amor. Pasión implica sufrimiento, pero sufrimiento querido y deseado, poder que transfigura, beatitud ardiente. Hay un gran mito europeo del amor-pasión, que son los amores adúlteros descritos en el *Roman de Tristán e Isolda*. Y como todo mito ejerce un poder sobre nosotros, sin que seamos conscientes de ello: por una parte *muestra* unas realidades exigidas por el instinto, pero a la vez las *vela* en la medida en que van contra las morales oficiales y nuestra razón las condena.

6. 2. Los *bellos ojos* de Tristán

Tristán, el triste, nace bajo una mala estrella, su desdicha está presente ya desde su nacimiento. Su padre acaba de morir y su tierna madre Blancaflor muere también al dar a luz. El hermano de su madre, el rey Marcos de Cornualles, lo lleva a su corte y lo cuida como a un hijo, proporcionándole una infancia feliz y comenzando a educarlo en las leyes de la caballería. La primera hazaña del héroe es dar muerte al gigante irlandés Morholt, el cual periódicamente acude, como el Minotauro, a exigir un tributo de jóvenes al reino de Marcos. Los dos hechos que aparentemente juzgaríamos como positivos para Tristán: el amor recíproco entre el padre adoptivo y señor y el hijo-vasallo, al que se añade su proeza juvenil de librar a su pueblo de las acechanzas del horrible tributo, serán, para el futuro del desdichado, dos acontecimientos que le traerán conflictos sentimentales y de honor con los seres más amados.

El rey Marcos decide casarse y envía a su sobrino en busca de la mujer de la que “un pájaro le ofreció un cabello de oro”. Esta no es otra que Isolda, la rubia, princesa de Irlanda y sobrina del gigante al que Tristán había dado muerte. El héroe aparece en las costas irlandesas después de un naufragio y

⁹⁰ Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, (trad. Antoni Vivens), *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1978.

allí realiza una nueva proeza, combate con un dragón y libera al reino de su amenaza, pero recibe una herida envenenada y está a punto de morir. Entonces es objeto de los solícitos cuidados de la princesa, ducha en magias y artes de curar. De repente ella descubre que a la espada del extranjero le falta un trozo, que coincide exactamente con el encontrado, hace unos años, incrustado en la cabeza de su tío el gigante, al que amaba tiernamente. Isolda levanta el puñal para asestar un golpe mortal al malherido y adormecido Tristán, está dispuesta a vengar su estirpe. Pero en ese justo momento él abre sus *bellos ojos*.

Existen varias versiones de *Tristán e Isolda*, desde el s. XII, en que aparecen las primeras, hasta la ópera de Wagner. Nos limitaremos a las de la época medieval que estamos considerando y sólo prestaremos atención a las maneras diferentes en que describen la causa de la pasión. El poeta Béroutl la atribuye a la ingestión, por error, del “vino con hierbas” preparado por la madre de Isolda, también experta en hechicerías, que estaba destinado a ella y a su futuro esposo, el rey Marcos. Es, por tanto, una fatalidad exterior la que provoca la catástrofe. El filtro de amor limita, no obstante, su eficacia a tres años. Me pregunto asombrada, el porqué de esta limitación temporal, ya que estaba destinado a una unión perdurable y legítima. Eilhart y Gottfried von Strassburg (este último del s. XIII) también hablan de un filtro, pero le atribuyen una eficacia ilimitada. Sin embargo, el poeta Thomas ofrece una muestra de su fina psicología al describir la pasión como una afección espontánea y mutua entre los amantes. Nos quedaremos con esta versión, modificada para nuestra interpretación, y volveremos al instante en que el héroe abre sus bellos ojos.

Los *bellos ojos* de Tristán, al mirar a Isolda, son el espejo que les devuelve su imagen y su mirada: son unos ojos que miran otros ojos. Ella mira la mirada de él y en ellos ve una demanda (no simplemente unos bellos ojos que nada expresan), y esa demanda exige una respuesta. Sus mutuas miradas reproducen reconocimientos, también mutuos y de ello resulta una relación, una *relación pasional* que tiene en ese instante singular su fundación. La dialéctica especular de las miradas es el momento fundacional de *pasión* y de *lógos* porque el conocimiento consiste en conocer, a la vez, el propio conocimiento del otro (lo que los bellos ojos de Tristán expresan de sí mismo) y lo que conoce el otro de uno mismo (lo que Tristán descubre en la mirada de Isolda de ella misma). Y es conocimiento o *lógos pasional* por razón del radical compromiso sobreentendido de que el otro sufre en sí mismo el mismo proceso.

Esta es la escenografía mítica y alegórica de la que se sirve Eugenio Trías para elaborar su teorización del *sujeto pasional* mito de Tristán e Isolda le sirve a Rougemont para hacer un análisis de los valores de Occidente. Trías usa el mismo mito, pero con intenciones absolutamente diferentes y así extrae de él un rendimiento ontológico, elevando la pasión a un rango ontológico universal.

6. 3. El *sujeto pasional* (E. Trías)

El *Tratado de la pasión*⁹¹ es un libro hermoso e intempestivo, porque no es nada común, entre la comunidad de los filósofos, hablar de esa experiencia, radical e incasillable, que se llama *enamoramiento*. Sin embargo, Trías se atreve a ello, ya que considera que la reflexión filosófica es necesaria para tratar de arrojar alguna luz sobre uno de los estados que tienen mayor relevancia en la vida de todos, produciendo transformaciones profundas, innovaciones sorprendentes o regresiones alarmantes en la vida de los enamorados.

El método usado en este libro es *fenomenológico*, tiene un punto de partida empírico, la experiencia de Isolda, al contemplar los bellos ojos de Tristán. Y cuando se pregunta qué debe entenderse por *pasión*, cuál es su naturaleza intrínseca o la definición adecuada de su idea, sigue utilizando el mismo método: deja que ella misma se vaya mostrando en el curso de la reflexión, para que en el acto de la escritura pueda mostrar sus características. El desarrollo del camino metodológico tiene una marcha ascendente: desde lo simple a lo complejo (como proponía Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*). Por ello propone ‘sorprender’ a la pasión en el momento singular de su fundación, cuando el sujeto Isolda es investido como víctima pasional. El primer ‘protocolo de experiencia’ sería la presencia muda de los *bellos ojos*, que en un segundo momento son “ojos que miran” otros ojos, que también miran (en relación especular). En ese momento aparece una *relación* ya compleja, en la que lo que mira la mirada de la princesa de “los cabellos de oro” no es ya la forma bella, estética, de los ojos “del triste”, sino

⁹¹ E. Trías, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1979.

que ahonda más allá de lo estético, estableciéndose una relación comunitaria entre dos autoconsciencias.

Trías piensa que si nos quedásemos en este momento de la relación pasional se asumiría el contenido antisocial del mito, cuya negatividad con respecto al mundo comunitario y social es evidente. Los amantes buscan lugares reservados para sus encuentros: el bosque, la cueva o la alcoba, lejos de la mirada de los llamados felones⁹² que buscan sorprenderlos en falta. También se asumiría el carácter de amenaza para la sociedad, en tanto que la pasión quiere los valores de la Noche, que triunfa en la muerte transfigurada. Tristán muere del dolor de la ausencia de la amada, que apenas llega a tiempo para besar sus labios y beber en ellos su propia muerte deseada. La pretensión de Trías es apurar el fenómeno de la pasión y extraer consecuencias, más allá del *roman* bretón en que se inspira, quiere pensarla como principio de toda comunidad y sociedad, pasión consumada que asume el compromiso de los sujetos pasionales que constituirían una comunidad amorosa y una sociedad fraterna.

Quiero hacer algunas objeciones a la interpretación de Trías. Lo que él no advierte es que sin salirse de los parámetros que propone el propio *roman* de los amantes inmortales, e incluyéndolo en el contexto más amplio de la poesía de los trovadores que estamos tratando, fue precisamente esta nueva poesía la que posibilitó una nueva manera de relacionarse de las cortes medievales del mediodía francés y seguramente, por extensión, a otras cortes relacionadas con ellas por ‘afinidades electivas’. El “amor cortés” nació como una reacción contra la anarquía brutal de las costumbres medievales, tuvo un poder civilizador. Precisamente como “comunidad amorosa y sociedad fraterna”, de la que habla Trías, puedo perfectamente imaginarme la comunidad de mujeres y poetas.

Para llegar hasta el final de ese sueño comunitario Trías ha de reflexionar, en primer lugar, acerca de los *sujetos pasionales* que constituirían tal tipo de sociedad. Desde sus obras de juventud Trías ha ido haciendo una crítica a la idea de *sujeto*, irlo minando hasta llegar a su disolución, expresando así su sintonía con la filosofía de la sospecha de Nietzsche y Freud y sus descendientes, Foucault, Klosowski y tantos otros. En *Tratado de la pasión* cambia de objetivo, su empeño ahora no es seguir vías de destrucción,

⁹² Es curioso que reciban esta denominación, ya que felón es el que incumple un código de honor y ellos pretenden defender el honor del rey Marcos, el marido. Es obvio que el poeta está defendiendo el honor y las leyes de la caballería, en contra de las del matrimonio; por tanto son felones quienes denuncian a los amantes.

sino reconstructivas de la idea de sujeto, y precisamente a partir del substrato *pasional*, olvidado por la tradición. Comienza preguntándose por qué los filósofos anteriores a los citados se habían empeñado en identificar al sujeto con la parte racional del hombre, consciente, libre, activa y voluntaria. Esta razón tendría que imponerse a los sentimientos, instintos y pasiones, que se entendían como causantes de cautiverio y enajenación. A esta actitud la llama la “ideología espontánea del filósofo” y cree reconocerla en la trayectoria del pensar occidental que va desde los griegos hasta el idealismo alemán, pasando por Descartes, Spinoza y Kant.

Trías discute con la filosofía de la Razón, la Acción y la Libertad y deliberadamente quiere prestar atención a los conceptos opuestos, complementarios o *sombras*, haciendo una incursión en lo que subyace a esos ‘grandes conceptos’. Frente a la razón, explora el mundo misterioso y oscuro de la *pasión*, que le lleva a la dimensión *receptiva*, que no pasiva, de la parte afectivo-pasional del sujeto. Y en cuanto al controvertido término libertad prefiere pensarlo como paradoja, que lleva al enamorado a un *cautiverio* querido y deseado, tiranía anhelada. Para encontrar estos conceptos se ha de recurrir al lenguaje de los amantes, los cuales experimentan la dialéctica del sufrimiento, del deseo y del éxtasis, traducido en expresiones contradictorias, recurrentes también en los místicos (“dulce tormento”, “muerte en vida”). El alma enamorada no busca la felicidad al modo en que la deseaba la figura del sabio, pensada por Spinoza, que quería convertir todo tipo de amor, afecto o afición del alma en “amor intelectual a Dios”, sino que anhela “la felicidad en la infelicidad”, el amor pasional comprometido con el gozoso sufrimiento.

Las conclusiones a las que llega son que el *sujeto pasional* tiene su fundamento en el instante singular en que se produce una *relación* dialéctica entre dos seres que se encuentran y que recíprocamente se reconocen. La relación es una mutua *posesión* en la que ambos pierden su libertad, transformándola en *sujeción* y cautiverio deseados, con sus acompañantes: dolor y sufrimiento. El encuentro *compromete* a estos sujetos consigo mismos, entre sí y con el mundo, y, de ese compromiso radical surge el conocimiento, porque la pasión aumenta el *poder propio* del sujeto (su capacidad de ser afectado de múltiples maneras) y lo hace receptivo al mundo, lo mantiene en estado de alerta ante todo lo que hay. Cuando varios sujetos pasionales, así descritos, se encuentran se produce una relación comprometida, móvil y compleja, que constituiría auténticas comunidades cordiales. Oigamos las propias palabras de Trías, con las que concluye su libro:

La pasión consumada carga con comunidad amorosa y sociedad fraterna, con duelo y dúo, con amor-pasión, con amistad, con homosexualidad y heterosexualidad. Constituye el lugar encumbrado de toda reflexión ética, el “valor máximo” que ésta pueda señalar, el horizonte mismo que da sentido a una existencia, la meta que debe lucharse, sin descanso, infatigablemente, por alcanzar, pues sólo en ella puede decirse que hay salvación.

Las utopías son irrenunciables, pero ¿cómo llevarlas a término?, ¿hemos sabido construir una sociedad civil constituida por sujetos pasionales en los cuatro lustros que median entre este libro y los tiempos actuales? En esta época del mundo que nos ha tocado vivir ¿tienen cabida las pasiones del amor? Son más bien tiempos de acedia, desencanto, *spleen*, tedio vital, “pasiones tristes”, como las hubiese llamado Spinoza, si hubiese podido tematizarlas en su época, que las desconocían. Hoy, sin embargo, están presentes y empobrecen el deseo de vivir y comprometerse radicalmente. Hoy hemos inmolado la pasión en aras del “dejar de sufrir”, imbuidos por nuevas éticas del placer, que nada tienen que ver con las reflexionadas por los pensadores griegos post-aristotélicos, cuyas éticas hedonistas aún conservaban la aspiración a la búsqueda de la virtud, entendida como prudencia en el disfrute de los placeres. En la actualidad se han intentado desterrar las pasiones del corazón, ¿pero queremos verdaderamente dejar de sufrir y padecer? No debe ser del todo cierto, porque si es así, ¿cómo se explica que en la mayor parte de nuestras novelas o películas de éxito el tema principal sean los amores, casi siempre imposibles y desdichados de los protagonistas? En el reducto de lo íntimo, ¿no se fantasea con una bella y deseable catástrofe que revulsione nuestras vidas?, ¿no ejerce, en los hombres y mujeres de hoy, un ascendiente nostálgico el romanticismo, esa otra religión de amor cuyos sacerdotes e inspirados fueron los poetas y los artistas?

En la actualidad desencantada, algunos necesitan volver a crearse promesas de vida más ricas y en la pasión no quieren ver el componente del sufrimiento y gozo unidos, sino “lo que es apasionante”. Pero para no llevarnos a enojosas conclusiones distingamos dos planos: el celeste y el terráqueo. En el primero, la tentativa del amor-pasión es deseo de muerte, pasión suicida, mortal y dolorosa, pero con la promesa de una muerte transfiguradora, cuyo arquetipo es la poética de la “religión de amor” de la *cortezia*. Pero en el plano de lo real, vulgar y cotidiano, esa pasión sublime puede transformarse en correlato espúreo, representación, simulacro,

fotonovela y “culebrón”. El culto al amor pasión ‘democratizado’ pierde así sus virtudes estéticas, su valor de tragedia espiritual y de verdad del mito. Las sociedades contemporáneas son corporaciones anónimas, sin memoria del corazón. ¿Qué futuro tiene hoy, pues, la pasión como *sustancia ética relacional*, tanto de los sujetos amorosos como de las comunidades? Hoy hemos de volver a preguntarnos por su sentido y lo intempestivo de pensar la pasión puede ser imperativo ético.

Capítulo VII

7. Stendhal: los síntomas de la fiebre embriagadora.

La intención primera al iniciar estas páginas sobre el amor fue ceñirme exclusivamente al ámbito de la filosofía, descartando el de la literatura, por inabarcable dentro de los límites del presente ensayo, ya que la mayor parte de los poemas, piezas de teatro y novelas tienen por asunto el amor. Después se vio del todo inviable, ya que hay épocas, como el medioevo (del que se eligió el siglo XII, por la proliferación de reflexiones, religiosas o profanas sobre el sentimiento amoroso) en que la literatura sobre el tema es tan pregnante, que era imposible rehurla. Tal es el caso de la mística y del “amor cortés”, tratados con anterioridad.

Ahora daremos un salto hasta el romanticismo, y el libro de Stendhal (1783-1842) titulado *Del amor*⁹³ es ineludible, ya que fue el crisol donde se coció el término *amor-pasión*, que después acuñó la tradición. Y es curioso que el propio autor pone de manifiesto que este libro no pertenece a la literatura, no es una novela, específica, sino un ensayo, un libro de *ideología*; pidiendo perdón a los filósofos por haber usurpado, transitoriamente, un título ajeno. Stendhal tiene una concepción de la ideología nada peyorativa, como era común en la época, antes de las críticas hechas por Marx a ese término. Entiende por tal una descripción detallada de las ideas y de todos los elementos que puedan componerlas, y en este sentido cree que su texto *Del amor* es ideología, porque contiene una observación minuciosa de estados

⁹³ Stendhal, *De l'amour*, *Del amor* (trad. Consuelo Berges), Alianza, Madrid, 1973.

anímicos, que se va transformando en especulación teórica, del complejo fenómeno que compone la pasión llamada amor.

Esta ‘ideología del amor’ es el resultado de numerosas observaciones, propias y ajenas, en torno al amor y a sus amores, y nació especialmente del que le suscitó Matilde Viscontini-Dembowski. Consuelo Berges, la excelente traductora y estudiosa de Stendhal, dice que es necesario conocer el proceso de estas relaciones para entender el sentido del libro, como una forma de autoterapia. Aceptemos, de momento, su interpretación y hablemos de Matilde.

Nace en 1790 (siete años después de Stendhal) en Milán, en una casa de la alta burguesía. La casan a los diecisiete años con un militar, del que se separa años después, por sus brutalidades, y del que tiene dos hijos. Stendhal la conoce después de la separación y en seguida “nace el amor” y comienza el proceso de *crystalización* (me reservo para más adelante el significado de este término). Su atención se centra en la amada y se obsesiona especulando las mil estrategias amorosas para conseguirla. Pero Matilde está entregada al cuidado de sus hijos y, además, hay otra pasión que llena por completo su vida, la pasión política, y no presta atención apenas a nuestro enamorado. Su casa es centro de reunión de liberales y *carbonari*,⁹⁴ y a pesar de la misteriosa y nunca explicada por Stendhal “prueba de amor” que ella le da en una ocasión, siempre rehusará sus requerimientos. Esa cadena de obstáculos y frustraciones serán los agentes de la *idealización*. Esta impondrá el aplazamiento *sine die* del acto erótico e introducirá el tiempo amoroso eterno, de manera que muchos años más tarde, al recibir la noticia, en París, de la muerte de la vestal carbonara, escribirá en un ejemplar de *Del amor* : “ muerte del autor”.

Pero no es Matilde el único caso de nuestro sujeto perennemente enamorado. Él mismo confiesa en su diario íntimo *Vie d’Henri Brulard*, que su vida puede resumirse en una lista de nombres femeninos: Virginia, Ángela, Adela, Mina, etc. Así dice: “La mayor parte de estas encantadoras criaturas no me honraron con sus bondades, pero han llenado, literalmente, mi vida.

⁹⁴ Sociedad secreta nacida en el sur de Italia, a comienzos del XIX, que agrupó a los descontentos contra la tiranía austríaca de Metternich, y que apoyarán la restauración de los Borbones españoles, a los que preferían por su talante ilustrado, como es el caso de Carlos III, que constituyó el llamado reino de las dos Sicilias. Eran simpatizantes Byron y los escritores románticos de Milán, como Silvio Pellico, Confalonieri y otros, a los que frecuentaba Stendhal.

Después de ellas, mis obras”.⁹⁵ Sutil delectación de la derrota, deleite en el fracaso, aceptación de la fiebre embaucadora, enamorado a lo Werther, no al modo de don Juan, que se satisface en la victoria. Amante desgraciado, pero a la vez, teórico, y por lo tanto, esteta.

El eje de su vida es ese nudo constituido por escritura y mujeres abordadas, a veces conseguidas, casi siempre fallidas. “Tener” mujeres y “escribir” es amor-cristalizado. Sin confundirse ni con la pasión erótica ni con el oficio literario, este estadio del amor traspassa el sexo y la escritura y se resume, en última instancia en la *fantasía*.

7. 1. La *cristalización-escritura*: una identificación sin objeto

Del amor (1822) es un texto muy desigual; lo más atrayente de él son los primeros capítulos en los que presenta su reflexión teórica o *ideología* acerca del *amor-pasión*. El resto del libro (sesenta capítulos en total) es una recopilación de una serie de experiencias propias, y de amigos y conocidos, que le cuentan los *síntomas* de esa enfermedad producida por la *imaginación* que no se cansa de representar y de embellecer al objeto productor de la fiebre. También utiliza pasajes extraídos de algunos libros, preferentemente *Diarios*, como los de Marco Aurelio, o las *Cartas* de La Rochefoucauld, de Mme. de Lespinasse y de Mme. Stäel, o textos clásicos, como los de Dante o Petrarca. Todo este material será utilizado para corroborar su hipótesis de la *cristalización*, de manera hartamente intencionada, pretendiendo dar con ello pruebas de experiencia.

Se observa una diferencia importante entre los citados capítulos (los seis primeros) y los restantes. Aquellos tienen el distanciamiento crítico de la teoría, que mira con asepsia, sin querer comprometerse con lo vivido, sino abarcar con la mirada un plano general de experiencias amorosas particulares. El autor insiste, en varias ocasiones, en su deseo de tratar el tema de manera objetiva, con fría exactitud, “razonablemente, matemáticamente” (dice en el Prologo que escribió en 1842, el mismo año de su muerte). En el resto de los capítulos no existe tal distancia, sino una inmersión en el caos de sentimientos confusos y encontrados que se producen en las distintas etapas de lo que

⁹⁵ Stendhal, *Journal* (1811) en *Oeuvres intimes*, t. I, La Pléiade, Paris, 1981, pág. 751.

denomina amor-pasión. No se ve una articulación clara ni un deseo de organizar los capítulos, más bien dan la impresión de apuntes fragmentarios, reiterativos. Su mérito está en la fina descripción de estados emocionales del corazón de los hombres y mujeres de su época; estrategias amorosas, máscaras, fingimientos.

La teoría de la *cristalización* describe el amor-pasión (distinguiéndolo del amor placer, amor físico y amor vanidad, a los que despacha en pocas líneas) como una operación que el espíritu realiza en solitario. El enamorado proyecta sobre el objeto amado una creciente suma de perfecciones deslumbrantes, que cubren y magnifican su verdadero ser. El fenómeno amoroso es, pues, una enfermedad, una alucinación o una especie de locura, como dice el autor en muchas ocasiones; una *fantasía* del sujeto enamorado, que pudiera no tener relación con el objeto real. Para describir este estado utiliza una metáfora:

En las minas de sal de Salzburgo, se arroja a las profundidades abandonadas una rama de árbol, despojada de sus hojas por el invierno; si se la saca al cabo de dos o tres meses, está cubierta de cristales brillantes; las ramillas más diminutas, no más gruesas que la pata de un pajarillo, aparecen guarnecidas de infinitos diamantes, trémulos y deslumbradores; imposible reconocer la rama primitiva.⁹⁶

Todos los amores, según nuestro autor, a pesar de las muy diversas maneras de sentir de los hombres, en distintas épocas y latitudes, han de pasar por esta etapa así descrita, hay unas “leyes generales” que son como siguen:

1º La admiración. Ingrediente sin el cual no es posible el enamoramiento.

2º La esperanza. A los caracteres decididos les basta un signo, aunque sea pequeño, para potenciar el nacimiento del amor. Sin embargo, las personas flemáticas y prudentes necesitan una esperanza más sostenida.

3º Ha nacido el amor. El máximo placer es gozar, por la vía de cualquiera de los sentidos, de la constante presencia de la amada.

4º Primera cristalización, ya descrita. En ella es fundamental la *imaginación* y no dice de ella que proyecte sobre la amada perfecciones inexistentes, sino que “las va descubriendo”, ya que su función es ayudar a la naturaleza que nos ordena el placer, y el objeto amoroso es como un catalizador que aumenta nuestras capacidades de goce en la misma medida que sus perfecciones.

⁹⁶ *Del amor, Op. cit.* Pág. 101.

5° Nace la duda. El amante sospecha de la felicidad que se había prometido y se torna severo con respecto a los motivos de esperanza que había creído vislumbrar. Le sobrecoge el temor de la pérdida “y se concentra en una profunda *atención*”.

6° Segunda cristalización. Los “diamantes” que esta produce son confirmaciones de la idea: “si, ella me ama”. La creencia en la evidencia de esta verdad le hace tocar la dicha perfecta, lo cual hace a esta segunda cristalización muy superior a la primera. Pero en seguida comienza, de nuevo, la duda desgarradora que le pone en cuestión la posibilidad del amor. Si el amante es abandonado, la cristalización vuelve a empezar, pero si la amada cede a sus demandas la cristalización cesa.

Hasta aquí Stendhal. Y a partir de aquí vamos a intentar proceder a una interpretación (seguramente inadecuada, ya que toda interpretación suele ser infiel o tergiversadora), prestando especial atención al proceder de la *imaginación* y la *fantasía*. El amor, entendido como proceso de *cristalización*, es una *solución imaginaria*, ya que sólo en la imaginación puede el enamorado estar seguro de las perfecciones de la mujer amada, que no son más que un engaño de las refracciones magnificantes. Y el enamorado construye una imagen tanto más bella y alejada de la realidad cuanto más inaccesible y frustrante haya sido la relación. La cadena de obstáculos serán el agente de la *idealización*. Y si volvemos a la propia vida de Henri Beyle, no sólo Matilde, la más inaccesible, sino la mayoría de sus amantes se hacen deseables a fuerza de resistir.

Stendhal, el maestro de la fantasía, amó el teatro apasionadamente desde su niñez, y desde entonces se quedó en el estadio del “mirón” y sus amores, fijados por la mirada, no le conducen al discernimiento del alma femenina de las mujeres reales. Se queda en la mera superficie de lo bello y no accede a las profundidades de la mujer, no llega a conocerla y, por lo tanto, a amarla, ¿por miedo?, ¿por imposibilidad?

Julia Kristeva reflexiona desde su óptica de mujer y de psicoanalista e interpreta a Stendhal como un ejemplo arquetípico de la lógica huidiza del objeto del deseo en la fantasía. Oigamos sus palabras que paso a citar:

Petrificado en emocionada adoración ante las puertas cerradas del erotismo femenino, y no degustador opiáceo de vértigos apasionados, Stendhal se ha descrito como el

melancólico de Cabanis que, visionario, incluso se olvida de su objeto, pero no cesa de perseguirlo.⁹⁷

Para entender la interpretación de Kristeva, se ha de tener en cuenta la importancia de la *identificación* en la fantasía amorosa stendhaliana y para ello vamos a recurrir a Freud.⁹⁸ La identificación que se produce en el proceso de enamoramiento es deudora de la llamada *identificación arcaica*. El objeto de la identificación es la figura del Padre, al que denomina el “padre de la prehistoria individual”, “la forma más temprana del enlace afectivo”. Esto sucede en la fase oral de la organización de la libido, en la que lo “que incorporo es aquello en lo que me convierto”, en donde *tener* sirve para *ser*.

Pero esta identificación no es, en verdad, objetal, no hay objeto propiamente investido de libido, sino un *modelo*. Esta enigmática aprehensión de un *esquema* por imitar, plantea la cuestión, repetida en la edad adulta, del *enamoramiento* como un estado sin objeto. Más tarde se produce un deslizamiento a una *segunda identificación* en la que ya no se introyecta al objeto (“tragarse al padre”), el *ser* ya no se identifica con el tener, sino con el *ser-como*.

Analicemos estas dos identificaciones; en la primera el objeto del amor es el que el fundador del psicoanálisis llamaba “padre arcaico”, pero las psicoanalistas mujeres (Melanie Klein y la propia Kristeva) no están de acuerdo, ya que se puede comprobar *empíricamente* que es hacia la madre hacia la que se dirigen los primeros afectos, las primeras imitaciones y vocalizaciones. Sólo es posible entender la identificación primera con esa figura paterna en el ámbito de lo *simbólico*, que constituye el *ser* del hombre, es decir, el *lenguaje*. Cuando el objeto que se incorpora es la palabra del otro (precisamente un no-objeto, un esquema o un modelo) el sujeto se liga a él en una primera fusión, comunión, *identificación*. Pero para esta operación ha sido necesario un freno a la libido: la sed de devorar, propia de la fase oral, ha de ser diferida y desplazada al siguiente estadio, que consiste en nutrirse con....*palabras*. Al poder recibir las palabras del otro, asimilarlas, repetir las, reproducirlas, se hace uno con él, por identificación, por amor.

Volvamos a Stendhal. Cada figura de mujer amada lleva en sí el germen de su propia idealización, que las carencias y las frustraciones agudizan, y que remiten a ese estadio identificatorio en que no hay propiamente objeto, sino un

⁹⁷ *Historias de amor, Op. cit.*, pág. 308.

⁹⁸ Freud, *La identificación, Obras completas*, t.XIII, Biblioteca nueva, Madrid, 1974.

modelo. Curiosamente cada fracaso arroja una luz irónica sobre ese absoluto, pero a pesar de ello, la *crystalización* se encontrará alojada en el espacio de la mirada ‘escénica’: el amor fantasía no busca la satisfacción, sino que se alimenta de los obstáculos con los que se enfrenta esa mirada.

En efecto, privado de la satisfacción, el amante absorbe a la amada con la mirada, que se convierte en el máximo vector, a la vez que el más poderoso distanciador del efecto amoroso. Es en el culto, a la vez estético y amoroso de la belleza, donde se refugia el deseo, que transpone a lo visible la intensidad del sentimiento. ¿No es cierto que, desde tiempos inmemoriales, los enamorados siempre han dado a la vista el papel de primer mensajero del estremecimiento amoroso? Este aficionado al espejo que fue Stendhal, el cual dijo en *Rojo y negro* que “una novela es un espejo que se pasea por la carretera de la vida”, sabía lo que después Lacan confirmaría al reflexionar sobre “el estadio del espejo”: el otro visible es bello porque en él proyectamos todo el amor que le profesamos. Así dice en *Del amor*: “En el momento en que comienza a interesarse por una mujer, ya no la ve como *realmente es*, sino lo que le conviene que sea la vista del hombre que comienza a enamorarse”.⁹⁹

Las mujeres de Stendhal, las de su vida y las de sus novelas, son figuras de mujeres fuertes (*maîtresse femme*). El amo (*maître*) es ella no él, y aquí encontramos un paralelismo con el amor cortés: la Dama es esa luna que refleja el poder solar del enamorado. Según Kristeva, en ambas concepciones la mujer es una encarnación del falo (fantasía de omnipotencia). Los amantes de sus novelas aman la autoridad, que es de esencia femenina, a diferencia del poder, encarnado por lo masculino, en un universo, no obstante, de hombres fantasmales (burgueses decadentes, pálidos aristócratas, o belicosos y sanguinarios bandoleros). Lo que seduce a Stendhal es lo viril de la mujer, hasta el punto de provocar temor. Escuchemos la siguiente historia del capítulo dedicado al amor en Provenza:

Conocerán ustedes la anécdota de aquel poeta que había ofendido a su dama; al cabo de dos años de desesperación dignose ella por fin contestara a sus numerosos mensajes y le mandó a decir que si se hacía arrancar una uña y hacía que se presentaran a ella cincuenta caballeros enamorados y fieles, acaso podría perdonarle. El poeta se apresuró a someterse a la dolorosa operación. Y cincuenta caballeros bienquistos de sus damas fueron a presentar la uña a la hermosa ofendida con toda la

⁹⁹ *Del amor, op. cit.* Pág. 336.

pompa posible.....La historia cuenta que después vivieron juntos largos y dichosos años.¹⁰⁰

Stendhal gusta de representar el papel, despreciado por los vanidosos, de amante aparentemente derrotado, conquistado, sufriente, apasionado a lo Werther. Su carrera amorosa parece propulsada, no por el oscuro temor a la castración, que hace huir a don Juan de un objeto a otro, sino por una ‘sed oral y visual’ de una figura fuerte de mujer, de una mujer que se niega. -¿La amante se niega? Pues bien, yo seré el dueño de la escena que deseo: la tendré en mis ojos, en mi boca, en mi escritura-. El escritor se pondrá entonces la máscara de los ambiciosos (Julien Sorel de *Rojo y negro*, o Fabricio del Dongo de *La cartuja de Parma*) para *ser y ser-como* una pasión femenina (se “traga” a la mujer), producto y rémora de la *identificación arcaica*. De este modo Julien puede convertirse en la pasión de madame Rênal y Fabricio en la de la Sanseverina. Pasa a *ser* una pasión femenina, ya que no tiene a la mujer, no la domina. El escritor “se apropia de la pasión que sería el secreto esencial de la supermujer, y esta absorción hace de él un más-que-hombre, un superhombre”¹⁰¹. Ella le frustra, luego *crystaliza*, la ve como enamorado, es el ojo que escribe. La escritura es la prueba última de la superación del poder fálico femenino. Seguramente fue necesario, para la vanidad de Stendhal, poderse afirmar, como reverso, gracias al poder mágico de su pluma.

7. 2. Respuesta de Ortega y Gasset: el amor es una ‘enfermedad de la atención’

La interpretación psicoanalítica propuesta con anterioridad tiene todas las limitaciones que un método de análisis unilateral conlleva. Quiero decir con esto que soy consciente del rechazo ‘visceral’, en ocasiones, o ‘razonado’ entre amplios círculos -llamados intelectuales- que la teoría y práctica psicoanalítica puedan producir. El desconocimiento de la riqueza y complejidad de algunos conceptos como *falo* o *madre fálica*, tan criticado y no digo que sin razón por pensadoras, llevan a la creencia en el determinismo de los análisis freudianos, y razón tendrían si sólo se atendiese a los aspectos psicológicos en una interpretación.

¹⁰⁰ *Idem*, pág. 242.

¹⁰¹ *Historias de amor, op., cit*, pág. 315.

Pero una obra de arte, un escrito, una teoría, no puede pretender ser un test del artista, no puede analizarse exclusivamente desde la óptica de las proyecciones del creador. Un libro del psicoanalista Laforgue atribuye a Baudelaire ‘complejo materno’, pero no se suscita la cuestión de si habría podido escribir *Les fleurs du mal* en estado de ‘salud psicológica’ o si la neurosis habría hecho estragos en la belleza de sus versos. Si bien es cierto que se han de tener en cuenta factores subjetivos, no puede dejarse de lado lo objetivo, lo inmanente, el contenido de la obra misma, de la que los psicoanalistas suelen ocuparse poco. Si toda obra tiene raíces psicológicas, podría pensarse que estas son las de la omnipotencia de la fantasía, que quiere producir un mundo mejor. Stendhal se transformó a sí mismo en la figura de lo mejor que fue, o le hubiese gustado ser, y sus reflexiones sobre el amor han estado presentes en la vida de tantos hombres y mujeres que compararon sus estados emocionales con los descritos por la imaginación del genial escritor.

En el tiempo de Ortega y Gasset los prejuicios contra el psicoanálisis eran ampliamente compartidos, y él mismo dice al respecto: “...luego se pone proa al sempiterno *freudismo*, con lo cual renuncia a toda clara interpretación”.¹⁰² No estoy en disposición de afirmar o negar si Ortega leyó a Freud u otros psicoanalistas, pero es curioso comprobar en su texto *Amor en Stendhal* que de lo que habla es precisamente de los *síntomas* del amor, sin utilizar, por supuesto, este anatematizado término. Así habla de los estados en que se sume o sufre el alma enamorada: “manía”, “idea fija”, “obsesión”, “sorber el seso”, “angostamiento de la consciencia”, etc.

Ortega debió escribir el ensayo citado porque como hombre público no podía permanecer al margen de un tema y un autor tan de moda, en su época. Él mismo da argumentos para pensarlo diciendo que el estudio *Del amor* es uno de los libros más leídos. “Llega uno al gabinete de la marquesa o de la actriz o, simplemente de la dama cosmopolita”¹⁰³ e indefectiblemente y en lugar de honor, está el libro citado porque, sigue diciendo: “(ellas) han querido informarse, aspiran a ser especialistas en amor”.

La opinión que tiene de Stendhal como narrador es la más alta: “el mejor narrador que existe, el archinarrador ante el Altísimo”¹⁰⁴, -dice; sin embargo, no sucede lo mismo en cuanto a su opinión como teórico y descalifica su doctrina, tildándola de secreción típica del siglo XIX europeo.

¹⁰² Ortega y Gasset, *Amor en Stendhal*, incluido en la edición citada de *Del amor*, pág. 47.

¹⁰³ *Op. cit.*, pag. 10.

¹⁰⁴ *Idem*, pág. 11.

Y, rizando el rizo, pretende elevar la teoría de la *cristalización* (como proyección de elementos imaginarios sobre lo real) a mecanismo general del psiquismo humano, no sólo del alma enamorada, desvalorizando así la especificidad de la reflexión stendhaliana.

Le critica, además, la no distinción entre “enamoramamiento” y “amor”. Este último es concebido por el pensador español como pura actividad sentimental hacia un objeto (persona o cosa), separada de las funciones intelectuales, como percibir, atender, recordar e imaginar. Hace una defensa, hoy absolutamente trasnochada, del amor eterno; también del amor-fusión, pensado en clave romántica; e incluso del amor como impulso cósmico, tal como fue pensado por los griegos (el médico Erixímaco, del *Banquete* de Platón o Empédocles), pero sin citarlos. En cuanto al enamoramamiento lo piensa como un estado de miseria mental en el que la vida de nuestra consciencia se estrecha y empobrece.

Sólo de este último se ocupa la teoría de la *cristalización*, y contra Stendhal piensa que si en este estado él suponía en los enamorados una hiperactividad del alma, más bien lo que ocurre es lo contrario: un angostamiento y una paralización de todo el psiquismo. Bajo el dominio del amor somos menos y no más, que en la existencia habitual. ¿Por qué? Porque Ortega le da una extraordinaria importancia a la *atención*, a la que considera instrumento supremo de la personalidad, algo así como la facultad que regula la vida mental. Por ello cuando define la psicología del arrebató erótico da el siguiente veredicto: *el enamoramamiento es una enfermedad de la atención*. En cualquier circunstancia en que analicemos la vida de nuestra consciencia es constitutivo de ella atender algo; pero si atiende algo, necesariamente ha de desatender otras cosas que quedan en segundo plano, como una especie de coro o fondo. Al enamorado le sucede justamente el que su atención queda anómalamente detenida en una sola persona, y se le borra el mundo circundante; así cae en una especie de imbecilidad transitoria. El enamoramamiento es, pues, una patología: esta es la conclusión de Ortega, en absoluto alejada del conocido diagnóstico freudiano que lo definió como neurosis obsesiva

Si investigamos en la tradición filosófica, también llamada historia del pensamiento, podemos observar que se toma al pie de la letra su propia denominación, y es lamentable el que apenas se ocupa del ámbito de los sentimientos, y cuando lo hace, en contadas ocasiones, relega al amor. Oigamos las palabras del racionalista Spinoza, que no están muy alejadas de

las de Ortega, por supuesto, dichas en otro tono, sin el casticismo, en ocasiones un tanto burdo, de sabiduría popular o ‘consejas de vieja’ que gusta de utilizar el pensador español. Spinoza, en el apartado de su *Ética* titulado: “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”¹⁰⁵ dice que el deseo y el amor pueden tener exceso. Así pues, vemos a veces hombres *afectados de tal modo por un solo objeto* (el subrayado es mío), como es el caso de los que se abrasan de amor, que soñando noche y día con su amante o meretriz, suelen mover a risa, y decimos de ellos que deliran o están locos.

Si comparamos estas interpretaciones negativas de la pasión amorosa con la idea del “sujeto pasional” de E. Trías, tratado en el tema anterior, las diferencias son importantes. Centrándonos en el problema de la atención, lo que le sucederá al alma del sujeto aquejado por la pasión de amor es un ensanchamiento de la atención. Se fijará en cosas que antes le pasaban por alto, se detiene a analizar complejos entramados de sentimientos en los que el desorden de su corazón y la intensidad de sus estados de felicidad o desazón le sumen. Es cierto que los objetos del mundo circundante cobran intensidad porque los refiere o le recuerdan a la amada, y si estos objetos han estado vinculados con ella se convierten en objetos-fetiches. Como apuntaría Lacan, tan pronto el objeto metonímico está presente (engendrando alegría), como ausente (produciendo desamparo). ¿De qué depende, pues, la interpretación y el sentimiento al respecto? Si el enamorado se cree en trance de ser colmado, el objeto será favorable, si abandonado, será nefasto. Pero no sólo estos objetos están en la órbita de la atención del amante, añadiremos, cualquier objeto se recubre de su *aura* (W. Benjamin) y el sujeto se apega a él apasionadamente, porque su alma se deja afectar de múltiples maneras, sensibilizada como está por el amor, se vuelve porosa y receptiva al mundo.

¿Qué pensar ante esta pluralidad de interpretaciones del amor? Parece que la actitud de cada cual es identificarse o tomar distancia de una u otra teoría, unos u otros rasgos diferenciales y específicos del fenómeno llamado amor. En la actualidad ciertas modalidades de amor han desaparecido, otras han cambiado, otras, en fin, han resistido la erosión de los siglos. Todo junto formaría una gran constelación, cuyo centro es amor. ¿Pero hay algún centro, todavía?, ¿o múltiples centros?, ¿no giramos hacia todas partes? Hacia arriba: al cielo o hacia dios; hacia la tierra: enamoramiento y amor humanos; más abajo, hacia lo oculto y censurado: sexualidad, erotismo, perversiones. Este

¹⁰⁵ *Op. cit.*, Apartado IV

viaje hacia ¿más acá o más allá? del amor humano será el objeto del siguiente tramo de esta investigación.

Capítulo VIII

8. Erotismo y *perversiones*

El *Eros perverso*, ya sea bajo las formas de sadismo o masoquismo, es un tema que provoca una rara expectación. Entre los llamados ilustrados, si además pretenden ser hijos de nuestro tiempo, han de haber aprendido a sospechar de todo y de todos y, por supuesto, de sí mismos; por ello detectan en su pareja amorosa componentes ya sádicos, ya masoquistas. El siglo XIX comenzó a aceptar la pluralidad sexual, reforzando sus formas más disparatadas, la implantación múltiple de las llamadas ‘perversiones’. Y ya en el nuestro, la industria cultural, atenta siempre a las leyes del mercado, multiplicó las ofertas a las masas, reduciendo a trivialidades pornográficas lo que habían sido furibundos ataques contra el orden, la ley y la autoridad de los discursos de Sacher Masoch o el marqués de Sade.

Los dos dieron nombre a una perversión, un término genérico, un adjetivo y un sustantivo. Lo que propongo es que nos preguntemos el por qué. Sería necesario referirnos a casos similares para hacerse una idea de la manera en que el nombre de un hombre singular ha podido convertirse en un símbolo de un conjunto de problemas articulados en una escenografía determinada. Así tenemos el caso del maquiavelismo en el ámbito de la política, del cristianismo, en el de la religión; o en el caso de algunas enfermedades, los médicos que las ‘descubren’ les dan nombre, como por ejemplo el Parkinson. Con Sade o Masoch se produce un fenómeno similar, sus escritos constituyen un lance probado de eficacia literaria. Cuando un investigador clínico da nombre a una enfermedad realiza un acto a la vez lingüístico y semiótico, ya que vincula un nombre propio con un conjunto de signos.

En este sentido, ¿podríamos considerar a Sade y Masoch como investigadores clínicos? La respuesta es negativa, ya que la intención de sus escritos no parece ser la de la descripción de una enfermedad; sin embargo, es cierto que ofrecen cuadros sintomatológicos detalladísimos. Krafft- Ebing en su *Psicopatología sexual* toma nota de ello y da nombre a dos entidades clínicas o perversiones. Atribuye a ambos el descubrimiento no ya de la

vinculación dolor-placer sexual, sino de comportamientos más profundos de humillación y esclavitud como condiciones necesarias y buscadas para la obtención del placer. Sin embargo, se limita a considerar sólo este aspecto del contenido del mensaje, y no tiene en cuenta el componente de profunda transgresión y ultraje al orden establecido, la ironía y el humor de sus discursos, el arrebató del mensaje mismo que excede las leyes sociales, ideológicas o morales.

8. 1. Los *logothètes*: *Crítica* y lenguaje

Los filósofos franceses, atentos siempre al lado oscuro de la vida, se ocupan en sus reflexiones del *contenido de verdad* (Benjamin) de las obras de Sade y Masoch, de su lado maldito. Se intentará hacer una interpretación siguiendo, en algunos aspectos, el fértil concepto de *crítica*¹⁰⁶ de Walter Benjamin. Él entiende la tarea crítica como filosófica, con lo cual hermana crítica y filosofía. Ambas coinciden en que la serie de preguntas, que generan nuevas respuestas, es infinita. También las escuelas hermenéuticas estarían de acuerdo en esta necesidad de una interpretación infinita, sin principio ni final, que culminaría en el llamado ‘círculo hermenéutico’ (Heidegger y Gadamer). Para entender el concepto de crítica de Benjamin se ha de tener en cuenta la distinción que él mismo establece entre crítica y comentario. La crítica busca el contenido de verdad de la obra, el comentario su *contenido objetivo*. El primero tiene que ver con la esencia de la obra y es propio del filósofo, que en este caso está oficiando de crítico. El comentarista se ocupa del contenido de vida de sus personajes, de su biografía, y es tarea apropiada para el técnico. Si fuerzo las similitudes y lo comparo con la interpretación de los sueños de Freud, el “contenido latente”, o inconsciente (que está debajo), correspondería a la verdad y el “contenido manifiesto”, es decir, el relato que se hace del sueño, correspondería al contenido objetivo (que aparece en la superficie).

Ejemplo de comentario, reinterpretando o violentando, de nuevo, el concepto benjaminiano, podría ser el rendimiento que extrae Krafft-Ebing de sus lecturas de Sade y Masoch para elaborar su sintomatología de los comportamientos sádicos o masoquistas. Como ejemplos de crítica quiero sugerir los extraordinarios análisis, que sobre las obras de nuestros dos autores, han hecho los pensadores franceses Roland Barthes y Gilles

¹⁰⁶ W. Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Península, Barcelona, 1988.

Deleuze¹⁰⁷ ; ambos hacen una interpretación que propongo denominar *nihilismo místico*.

Para encontrar el contenido de verdad de la obra hay que ir al lenguaje, el cual, según Benjamin, es propio de todo lo que hay; el ámbito de lo lingüístico se extiende a toda cosa, a todo acontecimiento, hasta llegar al “lenguaje mudo de las cosas”. No hay nada en la naturaleza que no participe, de alguna forma, del lenguaje, pues es esencial a todo lo existente el comunicar su contenido espiritual. La orientación mística de la teoría del lenguaje del malogrado filósofo judío alemán es evidente. Barthes y Deleuze, que no se si conocen el concepto de crítica de Benjamin, prestan atención a los dos aspectos de los que se ha hablado: el lenguaje de Sade y de Masoch y sus respectivas teorías acerca de la naturaleza, de su tarea eternamente destructiva, y de la naturaleza de la mujer, en simbiosis con aquella. Ello daría pie a pensar en una mística de la negación, del mal, del crimen (Sade), o de la estepa fría-maternal-severa, como símbolo de la naturaleza (Masoch) ; interpretación que me atrevo a denominar, como decía, nihilismo místico.

Barthes, en su ensayo *Sade, Fourier, Loyola* (cuyo mero título ya sugiere un contenido *épatant*), reúne a estos tres personajes a los cuales atribuye la categoría de *logothètes*,¹⁰⁸ fundadores de lenguas. Estas lenguas, aunque se basan en la lengua natural, no son lenguas de comunicación, son lenguas artificiales que sirven para la definición semiológica del texto. En los escritos de los tres he creído encontrar la siguiente secuencia: *psykhé* ha de estar vinculada a *eros* a través de la palabra. Esta es la tesis del presente ensayo, ovillo de Ariadna que estoy intentando desenrollar desde los primeros pasos dados por los griegos, hasta la actualidad

En el caso de los tres autores citados, toda la felicidad, ya sea terrenal (el utópico) o celeste (el santo), y todo placer (el marqués) han de estar precedidas de su formulación correspondiente. Las condiciones en que surgen estas ‘nuevas lenguas’ son bastante similares, como también sus funciones.

La primera condición es el aislamiento. La *logothésis* o nueva lengua ha de surgir de un vacío material: Loyola exige el retiro espiritual para sus ‘ejercitantes’, Sade encierra a sus libertinos y sus víctimas en lugares inviolables, lejos del mundo, o recoletos (castillo de Silling, *boudoir* de

¹⁰⁷ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Éd. Du Seuil, París, 1971. G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch*, (trad. A. M^a García Martínez), Taurus, Madrid, 1974.

¹⁰⁸ Neologismo, probablemente formado a partir del término griego *λογοθεσια*, “disposición de las palabras”, “orden del discurso”.

Madame de Saint-Ange), Fourier crea lugares aislados de trabajo y vida común en sus conocidos *falansterios*.

La segunda operación consiste en articular los signos en una ‘composición’ (término clave de la retórica ignaciana) que da lugar a nuevas reglas de ensamblaje. En los tres se observa la misma voluptuosidad en las clasificaciones, la misma rabia en dividir (el cuerpo ‘crístico’, el cuerpo de la víctima, el alma humana), la misma obsesión numérica (contar los pecados, los suplicios, las pasiones). Para Loyola la plegaria ha de pasar necesariamente por el lenguaje detallado en sus ‘ejercicios’. Fourier divide al hombre en 1620 pasiones fijas, combinables, pero no transformables. Y Sade distribuye los placeres como las palabras de una frase: posturas, figuras, episodios y sesiones. Ordenar y componer las escenas (como en un teatro) es la tercera condición, y está a cargo de un ‘maestro de ceremonias’ que planifica los ritos, las representaciones. Este orden es necesario para el placer (Sade), la felicidad terrena (Fourier) o la interlocución divina (Loyola).

Centrándonos en el marqués de Sade, los comentaristas han dicho muchas veces que su obra es repetitiva, monótona, falta de aliento literario. La tesis de Barthes es más seductora. Vamos a internarnos en algunos de sus escritos par intentar buscar una comprobación. En *Los 120 días de Sodoma* cuatro libertinos se encierran durante cuatro meses en el castillo de Silling con su serrallo; se cumple, pues, la condición del aislamiento. El castillo está separado del mundo por una serie de obstáculos: una montaña escarpada, un precipicio que sólo se puede atravesar por un puente (que los libertinos destruyen una vez encerrados) y una sola puerta de acceso, que será convenientemente tapiada. El enclaustramiento es encarnizado y cumple, en primer lugar, una función práctica: defenderse de los posibles castigos que el mundo impondría a sus actos; pero más allá de ella, el aislamiento es la esencia misma de un placer sin barreras, ya que nadie va a ir al castillo a poner límites al desenfreno. La vida cotidiana, sin embargo, está rígidamente articulada en horarios de trabajo, de comidas u orgías-parlamentos. Están descritas las comidas, los vestidos y separados en funciones : los libertinos y las víctimas.

La cuestión que nos interesaba era el lenguaje, y podemos comprobar que todas las modalidades de voluptuosidad erótica han de comenzar por ser definidas, el discurso ha de preceder siempre al placer. No hay erotismo posible si no se razona el ‘crimen’ (término genérico con el que se designan todas las pasiones sadianas) y ‘razonar’ quiere decir disertar, filosofar,

someter el placer a un lenguaje articulado. Pero también significa combinar, según reglas precisas, los actos específicos de lujuria, de manera que los agrupamientos o bloques de acciones constituyen una nueva ‘lengua’, no hablada, pero si realizada. La lengua del crimen, o nuevo código del amor, sigue pautas fijadas y estrictamente elaboradas, como las reglas del ‘amor cortés’.

En *La philosophie dans le boudoir*¹⁰⁹ la joven Eugenia asiste a casa de su instructora Madame de Saint-Ange a recibir lecciones de libertinaje. Desde el inicio se le dice que estas sesiones unirán teoría y práctica: “te abrasaremos con nuestros fuegos, te alimentaremos con nuestra filosofía”.¹¹⁰ Dolmancé, el libertino mayor, se constituye en seguida en ‘maestro de ceremonias’. La primera sesión se dedica a describir el miembro viril, el clítoris, la desfloración, etc. y en seguida, o a la vez, comienza la clase práctica. Se concede la máxima atención a la composición de las escenas, procurando la más armoniosa variedad en la sucesión de los cuadros o ‘posiciones’. También se tiene en cuenta la alternancia entre los momentos ardientes de desenfreno y los entreactos o distensiones dramáticas, que se llenan con las disquisiciones teóricas, los apacibles coloquios inmorales y los discursos. La palabra siempre presente en la sucesión de las escenas: “abandonad todos vuestros sentidos al placer; que él sea el único dios de vuestra existencia”¹¹¹ y continúan las caricias y las masturbaciones, “poner frenos es prejuicio”,¹¹² sólo han de contar las propias fuerzas y la voluntad para continuar, uno ha de ser dueño de su propio cuerpo. De palabra se decide el aumento gradual de los personajes, y entra en escena el caballero de Mirvel, hermano de la Saint-Ange, “¡Ea, coloquémonos”, dice en seguida el director de escena, y siguen complicándose las posiciones, para que los placeres eróticos vayan superándose los unos a otros. Desde los primeros desnudos de la bella (hace unas horas inocente, ahora iniciada entusiasta de la nueva lengua y arte teórico-práctico) se llega al desfloramiento, primero posterior y luego anterior o ‘propiamente dicho’. Los horrores van superándose, para culminar en la lectura del *Bando de la Inmoralidad* y la última escena en la que se describen las atrocidades practicadas sobre Madame de Mistival, la odiosa y odiada madre de Eugenia.

¹⁰⁹ Marqués de Sade, (trad. de Agustín García Calvo) *Instruir deleitando o escuela de amor*, Ed. Lucina, Madrid, 1980.

¹¹⁰ *Op. cit.*, pág. 62.

¹¹¹ *Op. cit.*, pág. 74.

¹¹² *Idem*, pág. 90.

También en *Justine, o les infortunes de la vertu*¹¹³ observamos los mismos rasgos con respecto a la lengua creada por los libertinos. Esta es universal, no hay distinción entre la usada por los aristócratas y los bandidos, el libertinaje no es cuestión de clase social. El bribón Corazón-de-Hierro da lecciones de filosofía erótica e inmoralidad a la virtuosa Justine, y para ello usa un lenguaje culto (impropio del personaje que encarna), no hay intenciones realistas en las novelas de Sade.

Podríamos continuar buceando en su obra para seguir confirmando nuestra interpretación, pero ya es hora de que nos ocupemos de Sacher-Masoch. Y lo primero que se observa es que la palabra escrita tiene también un valor fundamental en sus prácticas eróticas. Por sus novelas sabemos de sus aficiones: colocarse en la posición de la víctima, dejarse cazar, atar, vestirse de criado, acumular fetiches, hacerse infligir castigos físicos y humillaciones morales por una mujer-ama. La lengua usada es una mezcla de motivos folklóricos, históricos, políticos, místicos y perversos; todo ello forma una nebulosa en torno a los latigazos.

Sus relaciones amorosas, tanto en sus novelas como en su vida, han de estar siempre precedidas por la palabra escrita, ya sea en forma de carta anónima o con pseudónimo, o publicando en los periódicos anuncios por palabras. Los actos, antes de ser cumplidos, tienen que ser dichos, prometidos, anunciados y minuciosamente descritos. Lo más conocido son los ‘contratos’ que firma con sus mujeres, como el de la *Venus de la pieles*, en el que se compromete a ser súbdito obediente de su soberana. Dice así:

Bajo su palabra de honor y de caballero, el señor Sévérin de Kusiemski se compromete, desde hoy, a ser el esclavo de la señora Wanda de Dunaiew, renunciando a todos sus derechos y obligándose a cumplir absolutamente todos sus deseos y mandatos, en tanto ella no le conceda la libertad.¹¹⁴

Esta novela, que ha sido considerada por la crítica literaria como la mejor, propone toda una filosofía de vida (llamada a partir de ella ‘masoquista’) a través de la idealización de un tipo de mujer opulenta, maternal y a la vez severa, que responde a las necesidades eróticas de su autor. Masoch llevará hasta tal extremo la identificación entre su palabra escrita y su vida que tratará de reproducir en ella todas las condiciones de su novela. Su

¹¹³ M. De Sade, *Justine o los infortunios de la virtud* (trad. de Joaquín Jordá), Tusquets, Barcelona, 1944.

¹¹⁴ Sacher-Masoch, *La Venus de las pieles*, Jesús Diez ed., Barcelona, 1979, pág. 134.

matrimonio con Aurora/Wanda intenta ser una repetición de todas las circunstancias y escenas descritas, la literatura se incorpora a la realidad.

Deleuze es el otro filósofo que proponía como ejemplo de *crítico*, en el sentido benjaminiano usado con anterioridad. En su ensayo *Présentation de Sacher-Masoch* llega al contenido de verdad de su obra. Por ello atiende, en primer lugar y de manera omnipresente en sus análisis, al lenguaje. Compara las sentencias imperativas y descriptivas del lenguaje de Sade y Masoch, distinguiendo la función demostrativa, en el primero, de la función dialéctica en el segundo. En la obra de Masoch hay continuas apelaciones al espíritu dialéctico de Platón y de Mefistófeles, no sólo debido a la influencia del Romanticismo, sino a la exigencia misma de que la palabra cumpla una doble función: educadora y de ascenso escalonado hacia el ideal.

Del lenguaje de Masoch se podría decir que es elevado, transcendental, y su intención es persuasiva y educadora. Ya no nos encontramos con un verdugo que se ensaña con su víctima inocente y no consentidora (caso de Corazón-de-Hierro con la infortunada Justine). Por el contrario, nos hallamos ante una víctima (hombre) que necesita una mujer-verdugo, que necesita formarla, persuadirla y aliarse con ella para su satisfacción erótica. Por ello en el lenguaje masoquista son frecuentes pequeñas notas con declaraciones amorosas. El sádico, sin embargo, abomina de ellas (sólo aparece en los momentos del éxtasis orgásmico un irónico e irreverente “¡ángel mío!").

La Edad Media distinguía dos tipos de posesión diabólica o perversiones: una por posesión y otra por pacto o alianza. El sádico piensa en términos de posesión ‘instituida’ (víctimas del serrallo), el masoquista en términos de ‘contrato’. El masoquista necesita formar a la mujer déspota y hacerla ‘firmar’ por su propia voluntad; es esencialmente un educador que funciona a base de pactos entre las partes, las cuales tienen derechos y deberes.

La segunda función de su lenguaje es dialéctica, en el sentido de que cualquier cometido pedagógico de sus personajes, su sometimiento a la mujer, los tormentos que sufren, incluso la muerte, son escalones y trampolines hacia el ‘ideal’. *La mujer divorciada* tiene como subtítulo, precisamente, “El calvario de un idealista”. Se da una ascensión progresiva del cuerpo a la obra de arte, de la obra de arte a las ideas. En la *Venus*, por ejemplo, la historia comienza por el deseo del protagonista de contemplar desnuda a la mujer, y en los capítulos siguientes hay una tensión mística, un deseo de elevación en los placeres, vía castigo y humillación. Podría pensarse en una semejanza con la

‘escalericilla ascendente dialéctica’ de los ritos de iniciación en los misterios de *Eros*, propuestos por Diótima a Sócrates en el *Banquete*.

La palabra es tan importante para el personaje masoquista que llega a arrebatársela a su ‘compañera’, insinuándole, incluso, las duras palabras que ella ha de dirigirle : *es la víctima la que habla por boca del verdugo*. La interpretación que aventuro es que por la vía del lenguaje hemos llegado al *contenido de verdad* de la obra de Sacher-Masoch. Ese contenido de verdad es la mujer.

8. 2. Los tres tipos de mujer y la naturaleza

Los personajes femeninos que protagonizan sus novelas presentan una aspecto imponente, enérgico, de carácter altivo: la zarina autoritaria, la cortesana oriental, la campesina sármata, la sirviente dominante:

“Mi creatura preferida puede ser princesa o campesina, puede lucir finos visones o vestir casaca de piel de cordero, es indiferente....Mi verdadero prototipo es esa mujer vestida de pieles y con látigo en la mano que ha hecho del hombre su esclavo”.¹¹⁵

El propio Masoch explica en un breve texto: *Recuerdos de mi infancia y reflexiones sobre la novela*, que lo que dio origen a su *Venus* (y, por extensión, a los otros tipos de mujer) fue un recuerdo de infancia en el que descubrió la afinidad misteriosa que existe entre la crueldad y la voluptuosidad, y hace de una de las partes el “yugo” y de la otra el “martillo”. Pero lo paradójico es que en el caso de la *couple* masoquista la mujer-verdugo ha de ocupar el papel de la víctima y, cuando en la vida real, Wanda se hace sádica y disfruta infligiendo castigos no pedidos y no formulados por su marido, el matrimonio se disuelve.

Deleuze distingue tres tipos de mujer en las novelas de Masoch. La primera es la mujer pagana, la hetaira griega, sembradora de desorden. En *La sirena*, tendríamos un ejemplo de este primer prototipo, ya que la protagonista se mete en la vida de una familia de costumbres patriarcales, inspirando en las mujeres el deseo de dominar y desquiciándolos a todos, desnaturalizándolos.

¹¹⁵ S. Masoch, *Recuerdos de mi infancia y reflexiones sobre la novela*, “Choses vécués”, *Revue Bleu*, 1988.

En el extremo opuesto, tercer tipo, está la sádica, a la que le gusta hacer sufrir sin contemplaciones. Pero advirtamos que siempre actúa empujada por un hombre, y siempre con el riesgo de convertirse en víctima suya. En *Agua de juventud*, la condesa Elisabeth atormenta a unos jóvenes guiada por su amante, el terrible Ipolkar y en *La hiena de la puszta* la protagonista es incitada por el jefe de un grupo de bandoleros, con el que se alía para continuar su carrera de fechorías. En muchas novela aparece un personaje, llamado “El griego” o “Apolo” (representante de la pulsión viril sádica) que se interfiere en la pareja mujer-verdugo y víctima, ejerciendo de tercer elemento en la terna, para incitar a la mujer a crueldades sin límite. *La Venus de las pieles* concluye con un final sádico: Wanda huye con el Griego, camino de nuevas torturas imaginarias, mientras que Severino abandona su posición masoquista y se hace también sádico, o como él dice “martillo”.

En esta novela la hermosa viuda Wanda-Venus comienza definiéndose como hetaira: “Para mí el ideal en el amor es el goce sin sufrimiento, la serena sensualidad de los griegos”¹¹⁶ y concluye encarnando a la sádica, como decíamos. Cuando el Griego lo flagela por orden de la mujer, dice Severino: “Las lágrimas me cegaban, mientras Wanda, recostada en el sofá, miraba la escena con cruel curiosidad, desternillándose”.¹¹⁷

Sin embargo, lo verdaderamente importante, la trama de la novela, ha ocurrido entre estos dos extremos, entre estos dos límites se halla encarnado el ideal masoquista. ¿Cuál es el segundo tipo de mujer? La definida por la trilogía de atributos *fría-maternal-severa*. Así se muestra la Venus a lo largo del desarrollo de la historia. Y otros muchos ejemplos, como la madre de familia que aparece en el cuento ‘rosa’ *La estética de lo feo*, en el que se muestra fría, a la vez que cariñosa con su prole. O en *La madre de Dios* en la que aparece una mujer de actitudes frías y calculadoras, pero de mirada dulce.

Las características de estas mujeres indiferentes y sentimentales, a la vez, serían: el “sentimentalismo suprasensual”,¹¹⁸ que sustituye a la sensualidad propiamente dicha (de la hetaira); en segundo lugar, la frialdad e indiferencia, que constituyen un grado de congelación, de transmutación dialéctica (que ya no es la apatía sádica, que pretende rehuir todo sentimiento,

¹¹⁶ *Op. cit.*, *La Venus...*pág. 43.

¹¹⁷ *Idem*, pág. 199.

¹¹⁸ En el manuscrito de Sévérin, el protagonista de *La Venus* aparece una cita del *Fausto* de Goethe:

“¡Oh, tú, seductor apasionado y ultrasensual!

Una mujer te arrastra tirando de la punta de tu nariz”. Mefistófeles.

incluso el placer del sentimiento de hacer el mal) y, por último, la crueldad, que genera un nuevo orden estricto, pero productivo.

Este tipo de mujer, auténtico ‘ideal puro’ del masoquista, está fundamentado en su teoría de la naturaleza. Una “catástrofe glacial” ha assolado el mundo griego, haciendo de Grecia una tierra inhóspita. Se ha producido un doble repliegue: el hombre ha quedado reducido a una “naturaleza bruta”, que sólo vale para la reflexión; la mujer se ha hecho sentimental frente al racionalismo del hombre, y severa con su “grosería”. El sentimentalismo y la crueldad femeninos, en su fría alianza, obligan a reflexionar al hombre, el cual elabora su ‘ideal masoquista’.

En la obra de Masoch se habla de dos naturalezas: la naturaleza “grosera”, que es caprichosa, desordenada, violenta y destructiva, y la “gran Naturaleza”, impersonal y reflexiva, sentimental y suprasensual : la *estepa*. Este es el símbolo que aparece reiteradamente en su obra. Y como gran escritor que era, tiene descripciones de la estepa de una profunda y sobrecogedora belleza. La estepa aparece identificada con el mar y con la madre y realiza la doble tarea de sepultar la sensualidad griega y el sadismo cristiano y moderno; como consecuencia de esas dos negaciones aparecería el hombre nuevo, el hombre suprasensual masoquista. Su teoría de la naturaleza puede ser entendida como un mesianismo, un ‘idealismo místico’, pero un mesianismo que se realiza a través de la crueldad. Y esta crueldad, basada en latigazos y humillaciones, es del tipo de la que manifiesta la mujer-verdugo; una crueldad, tengámoslo en cuenta, inducida por el guía y maestro de ceremonias, que es la víctima-masoquista. El hombre es el que reflexiona y piensa el Ideal, un ideal de crueldad, que podría ser entendido como una mística de la negación: *nihilismo místico*. Este es el *contenido de verdad* de la obra de Sacher-Masoch, que coincide con la interpretación propuesta, con anterioridad, del mismo contenido de verdad de la obra del marqués de Sade.

También en Sade hay una teoría de las dos naturalezas. Habría una “naturaleza segunda” en la que la negación está presente, pero como proceso parcial de muerte y destrucción. Las destrucciones son el reverso de otras tantas creaciones y metamorfosis, la putrefacción y la muerte son gérmenes de nuevas vidas. De aquí procede la decepción del sádico, ya que esta naturaleza parece mostrarle que el crimen absoluto es imposible, de ahí su terrible aserto: “Sí, abomino de la naturaleza”. En oposición a ella está la idea o el ‘puro ideal’ de una “Naturaleza primera”, portadora de la negación pura, omnipotente; liberada, incluso, de la necesidad de procrear. Las descripciones

del divino marqués parecen un delirio en el que fantasea con una Naturaleza originaria, caos primigenio constituido por moléculas ciegas y aberrantes (que recuerda la cadena de creaciones ciegas de la *voluntad* de Schopenhauer de *El mundo como voluntad y como representación*). Oigamos las palabras de Dolmancé, intentando convencer a la aún recatada Eugenia, de la superioridad del goce sodomita, porque además, con ello se sirve a la naturaleza, que exige de la propagación :

-La propagación no es sino una tolerancia por su parte. ¿Cómo podría ella haber prescrito como ley un acto que la priva de los derechos de su omnipotencia, dado que la propagación no es más que una consecuencia de sus primeras intenciones (en relación a la naturaleza segunda), y que si nuestra especie quedara enteramente destruida, volverían a surgir de sus intenciones primordiales nuevas estructuras, rehechas por su mano, cuya realización sería mucho más halagadora para su orgullo y poderío?

-Madame de Saint-Ange. ¿Sabéis, Dolmancé, que por medio de este sistema vais a acabar demostrando que la extinción total de la especie humana no sería sino un servicio que se rendiría a la Naturaleza (primera) ? ¹¹⁹

Las guerras, hambres, epidemias y catástrofes naturales son accidentes necesarios de la leyes de la naturaleza segunda y el ‘crimen ideal’ perpetrado por el sádico (no los crímenes parciales y sucedáneos de los libertinos) sería aquel capaz de repercutir y reproducirse hasta el infinito en la Naturaleza primera, colaborando, así, con su eterna tarea nihilista.

8. 3. Sadismo, masoquismo, y vida cotidiana

Hemos visto, a lo largo de estas páginas, dos modelos o ‘tipos puros’ de sadismo y masoquismo. Son, además, dos productos de la imaginación, de la ficción; son arquetipos creados por dos escritores (aunque ellos mismos vivieran los efectos del ‘ideal’ en carne propia). Cada una de estas modalidades de perversión forma una constelación propia: el sádico-libertino con sus víctimas, el masoquista con su mujer-ama, en las condiciones antes descritas. El síndrome sadomasoquista ha sido excluido de esta interpretación, ya que la condición del goce del sádico es que la víctima sea inocente, y la del masoquista que la mujer sea su creación y discípula, que no goce al violentar y

¹¹⁹ Sade, *Op. cit., Instruir deleitando*, pág. 192.

humillar, que no sea sádica. Circula un chiste entre el gremio de los psicoanalistas, seguramente de todos conocido, que reproduce un diálogo entre un sádico y un masoquista. Este último dice: “¡Pégame!” Y el sádico le contesta, (reprimiéndose, a su pesar) : “¡No me da la gana!”

No es fácil encontrar tales tipos puros entre la gente común de la calle. Sin embargo, es frecuente detectar rasgos, tanto sádicos como masoquistas, en cada relación amorosa, y en las relaciones que cada uno de sus miembros establece con el mundo; la violencia está en la entraña misma de la humanidad. En cada pareja erótica o amorosa de hombres y mujeres, o de aquellos entre sí, o entre nosotras la mujeres; si la relación está viva, es decir, si está en movimiento, cada compuesto de la pareja también se mueve, y ello hace que, con una cierta alternancia, cada uno/a se coloque en la actitud del sádico (que disfruta con el sufrimiento del otro), o del masoquista (que revierte el componente agresivo hacia sí mismo y, en su dolor, obtiene placer). Cada relación es dialéctica, es un ‘juego de fuerzas’: oposición, confrontación, aceptación del otro, rechazo. Así muestra su naturaleza de estar viva, es decir, en movimiento, la relación.

Vamos a ceñirnos ahora a la pareja heterosexual, en una sociedad patriarcal actualmente aún existente. Si por el momento nos olvidamos de esa movilidad e intercambio de papeles, que en teoría es infinita, e intentamos pensar la relación, la *couple* amorosa desde las posiciones de activo y pasivo; sucede con frecuencia (no sé si por necesidad, o destino, o costumbre y educación, o nudo azar), que la mujer suele colocarse en la posición pasiva-receptiva, y ese es el ámbito en el que el masoquismo se da. El masoquismo moral, tan asociado a la ‘queja femenina’, es un ejemplo pertinente. El hombre, por el contrario, acostumbra a colocarse en la posición activa, le gusta tomar iniciativas, decidir, dirigir cualquier tipo de actuación. Un ejemplo, que viene al caso, es el de la relación sexual. El hombre (activo) muestra dificultades o no reacciona a los estímulos sexuales de la mujer cuando ésta pretende tomar la iniciativa, cuando propone o dice o formula con palabras su deseo. La manera de seducir de la mujer, la que el hombre espera, y ante la cual reacciona es, todavía en los tiempos actuales, la de utilizar las armas del ‘eterno femenino’: velar y desvelar, mostrar púdicamente, insinuar, ‘coquetear’, en suma. Y, ¡en cuántas ocasiones, sigue ese juego! Pero si la mujer, además de ser tal, es reflexiva, toma consciencia de esta trampa en que la sociedad patriarcal sigue atrapándola, y en seguida reivindica, y da razones, usa la palabra, intenta convencer. Y si no lo consigue, cuando tiene ocasión se

venga de la aceptación (aunque sea transitoria) de su papel femenino (pasivo) tradicional, y cambia de lugar, se hace activa, y siguiendo un camino equivocado, quiere dominar e incluso hacer sufrir, atiende al oscuro deseo de infligir dolor, ocupa el lugar del sádico. Con lo cual hemos vuelto al punto de partida, a la función dialéctica, de cambio de posiciones del amo y del esclavo, como fue pensada por Hegel como modelo de las relaciones intersubjetivas de los espíritus confrontados.

Casi nadie podría negar hoy los impulsos que vinculan la sexualidad a la necesidad de hacer daño, de ejercer violencia, incluso de matar. Por otro lado, también podría afirmarse que la vida parece tener como finalidad fundamental la búsqueda del placer, con lo cual, el ejercicio de la violencia en la relación erótica o amorosa, alcanzaría la más monstruosa negación de su principio. Esta es la paradoja del placer, su vinculación enigmática con el principio de muerte (Freud). El erotismo moderno es deudor del psicoanálisis, aunque Sade y Masoch, en cierto sentido, podrían ser considerados como los precursores de la liberación sexual; sin embargo, no sólo en su época, en la que fueron perseguidos y condenados, sino que incluso hoy continúan proscritos. El conocimiento de la vinculación placer-dolor sirven a la mujer y al hombre común para la justificación de ciertas crueldades, o para el conocimiento de sí mismo, que en lenguaje filosófico se denomina *conciencia de sí*.

Al hablar de esta manera podría parecer que estoy haciendo proselitismo (tácita, o abiertamente), por mera jactancia o por diversión insolente. Mi intención no es tal, sino que me guía el deseo de volver a pensar los dos extremos o la naturaleza contradictoria de la existencia humana. Para ello, citaré las palabras de Georges Bataille, de su libro *L'érotisme*¹²⁰

En los extremos, en cierto sentido, la existencia es, de manera fundamental, honesta, regular: el trabajo, el cuidado de los niños, la benevolencia y la lealtad regulan las relaciones de los hombres entre ellos; en sentido contrario, la violencia hace estragos sin piedad: dadas las condiciones, los mismos hombres saquean e incendian, matan, violan y torturan. El exceso se opone a la razón.¹²¹

Estos extremos han sido encarnados en los términos 'civilización' y 'barbarie' (engañosos, ya, en su misma pretendida distinción). A esta distinción terminológica, el pensar común añade unos atributos: los civilizados

¹²⁰ G. Bataille, *El erotismo* (trad. de Antoni Vicens), Tusquets, Barcelona, 1979.

¹²¹ *Op. cit.*, pág. 257.

hablan, los bárbaros se callan. Dicho de otra manera, siendo el lenguaje, por definición, la expresión del hombre civilizado, la violencia es silenciosa. Pero sabemos que no hay civilizado que, de alguna manera, no muestre rasgos de salvajismo: la costumbre de linchar es obra de hombres que hoy se consideran la cumbre de la civilización y sus guardianes. Pero el lenguaje común rechaza la expresión de la violencia, la enmascara y oculta, no le da voz. Raramente un verdugo habla del placer que le produce torturar, sino que trata de enmascararlo y legitimarlo en la razón de estado. Sade, Masoch y el psicoanálisis, a través del rodeo de las perversiones, dieron voz a la violencia; los primeros, con amplificador, mostrando la excesiva cumbre de lo que somos, hicieron entrar la violencia en la conciencia, en *la conciencia de sí*. Y es ante ella ante la que temblamos.

Capítulo IX

9. Las mujeres, el feminismo y el amor

En los tiempos actuales y en las sociedades occidentales, a pesar de contar con una política bien intencionada y activa para la consecución de la igualdad de los sexos, todavía existe un desequilibrio entre hombres y mujeres. Si bien es cierto que existe igualdad en cuanto a derechos legales y oportunidades, desde un punto de vista formal, siguen existiendo mecanismos subyacentes, oscuros o no reconocidos y explicitados que recortan las posibilidades reales de las mujeres para alcanzarlos. Este estado de la cuestión conlleva, según el pensamiento feminista, el que las mujeres sigamos teniendo problemas a la hora de definir nuestra identidad. Sin embargo, las mujeres que nos dedicamos a la reflexión filosófica somos conscientes, como herederas de la tradición ilustrada, por una parte, e hijas de las llamadas “escuelas de la sospecha”, por otra, de los problemas de definición de cualquier tipo de identidad. El proceso de autoconsciencia ¿ha de comenzar desde nosotras mismas, creando espacios de reflexión femeninos (reales o simbólicos)? Lo cual nos conduce a la cuestión ineludible: ¿tiene sentido hoy, pues, seguir hablando de feminismo?, ¿por qué provoca reacciones tan encontradas el tema, tanto entre hombres, como entre mujeres y hombres e igualmente entre las mismas mujeres?. E investigar las diferentes respuestas que se han dado desde las corrientes de pensamiento de los movimientos de mujeres: ¿cuáles han sido los presupuestos que han defendido las ‘teóricas feministas de la igualdad’, y qué defienden hoy las teorías del ‘feminismo de la diferencia’?

Estas preguntas que planteo quisiera que guiaran esta investigación que continua acerca de la naturaleza del amor, ahora pensada desde una perspectiva femenina, desde un cuerpo y un alma de mujer. Y ahora me surge un nuevo interrogante: ¿puede compartirse el empeño de las feministas de hablar desde una perspectiva sexuada, de género, olvidada sistemáticamente por cualquier pensamiento emancipador, incluido el marxista?

La crítica que el movimiento feminista hace al materialismo histórico, como método de análisis de la realidad, es que el denominado marxismo ‘científico’ (en la línea de Marx, Engels, Lenin) tiene como objetivo la abolición del capitalismo. Pero debido a los intereses de sexo/género de los

propios pensadores materialistas se obvia la explotación de las mujeres por los hombres, perpetuándose de este modo el *patriarcado*. Esta categoría de análisis fundamental para la política, el pensamiento y la historia de las mujeres ha pasado por altibajos. Tuvo una fase de euforia en los años sesenta y setenta, durante los ochenta fue duramente criticada y en los últimos tiempos ha sido recuperada por considerar que sigue conservando un alto valor explicativo.

Carole Pateman ¹²² usa la categoría de patriarcado para aplicarla a su concepción del amor, entendido en los términos de *contrato sexual*, como un pacto entre hombres (o algunos hombres) sobre el cuerpo de las mujeres. Un pacto desigual, sin acuerdo previo, anterior al “contrato social” -fundamento de las sociedades humanas-, como fuera pensado por Rousseau. El padre de la democracia moderna fue sordo o ignorante a los problemas específicos de las mujeres. El contrato sexual es, pues, previo al contrato social en las sociedades patriarcales. Las consecuencias que el contrato sexual comporta para las mujeres es el de una pérdida muy importante de soberanía sobre sí y de sus funciones en el mundo, que lleva de suyo problemas de identidad. Ello explica la subordinación social y el desorden simbólico en que vivimos las mujeres en cualquier época histórica de dominio masculino.

En connivencia con el contrato sexual se dan la práctica y la institución de la *heterosexualidad obligatoria*, como base de las relaciones de parentesco. En ella se expresa la necesidad de la convivencia, en los mismos términos numéricos, entre hombres y mujeres; pero imponiendo sobre éstas el modelo de sexualidad reproductiva y obligándolas a jugar el papel de esposas y madres. Este modelo comporta la definición del cuerpo femenino como siempre accesible y a disposición de los hombres. Con ello se pretende, además, realizar una identificación ilusoria entre naturaleza y cultura y legitimar con ello el paso de la relación natural de dependencia del hijo a la madre, a la inversión que se da en la edad adulta, en la que ‘culturalmente’ el hijo ha de dominar a la madre.

Contrato sexual y heterosexualidad obligatoria, unidos, dan lugar a una nueva categoría de análisis: *política sexual*. Esta categoría fue formulada por la americana Kate Millet, ¹²³ a la que se incluye entre las llamadas feministas radicales, y provocó, como la categoría de patriarcado, entusiasmos por su poder explicativo de la subordinación de las mujeres. Política sexual se refiere

¹²² En una obra ya clásica: *The Sexual Contract*, Stanford University Press, 1988.

¹²³ *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday & Co., 1969.

a las relaciones de poder que se han establecido, en cualquier época de la historia, entre hombres y mujeres en razón exclusivamente de su sexo.

Recientemente, la sueca Anna Jónasdóttir ¹²⁴, considera insuficientes tanto los análisis del materialismo histórico, como el de las feministas radicales, que trataron de remodelarlo en los últimos veinte años. La tesis de su libro *El poder del amor*, se hace eco de los análisis de Millet, pero propone un proyecto teórico diferente, replanteando el problema básico del patriarcado. Le interesa analizar, más allá de la explotación socioeconómica de las mujeres por los hombres, esa misma explotación, pero desde la perspectiva del amor. Le preocupan más las que llama *condiciones políticas del amor sexual*, que las condiciones de trabajo de las mujeres. Ello implica que el concepto de ‘amor’, entregado libremente por las mujeres y explotado por los hombres, se entienda como *prácticas de relación* socio-sexuales y no sólo como emociones que habitan dentro de las personas. Hoy las mujeres se cuestionan, más que en ninguna otra época de la historia, el ser usadas como fuente de placer y de energía, en condiciones que no controlan, y que los hombres convierten en poder instrumental, sin darles autoridad, a cambio. ¹²⁵

Este importante tema de la autoridad (considerada como femenina), y su distinción con respecto al poder (masculino), será una de las claves para entender el feminismo de la diferencia, que se tratará más adelante.

9. 1. Genealogías femeninas

Desde finales de los años sesenta, la búsqueda de causas y explicaciones para abordar la dominación masculina y la desvalorización y subordinación femenina, ha sido un rasgo característico de la movilización política y social de las mujeres. Y desde una perspectiva filosófica, que es la que me interesa, el proyecto puede ser descrito como una búsqueda de sentido, de las nuevas periferias de sentido que se han de encontrar en el mundo de hoy, en el ocaso de la desaparición de los valores, de todos los valores que fundaron y destruyeron los hombres y su cultura. *Nombrar el mundo en femenino* ¹²⁶ es la propuesta de María Milagros Rivera Garretas, además del título de uno de sus libros más conocidos. Su propuesta, en continuidad con las analizadas con anterioridad, y adscrita al feminismo de la diferencia, es la necesidad de

¹²⁴ *El poder del amor, ¿Le impota el sexo a la democracia?*, (Trad. Carmen Martínez), Cátedra, Madrid, 1993.

¹²⁵ *Op. cit.*, págs. 21-35. Las cursivas son de la propia autora.

¹²⁶ Ikaria, Barcelona, 1998.

creación de significados en y desde la perspectiva de las mujeres. Pero este no es un proyecto del presente siglo, sino que en todas las épocas de la historia ha habido mujeres que, desde los exiguos espacios de libertad arrebatada, han vivido y han dicho el mundo en femenino desde su experiencia personal. Los escritos de estas mujeres han sido silenciados o arrinconados, por tanto se impone la necesidad de sacarlos del anonimato para reconstruir una historia de las mujeres, una genealogía femenina. Intentaré, de la mano de la citada Milagros Rivera, rescatar sus nombres y sus reflexiones del olvido intencionado en que la cultura y el orden patriarcal las han sumido. Nombrarlas no es sólo una recuperación, sino una conmemoración.

En Grecia, el orden patriarcal surge con la preponderancia y apoyo oficial de la religión olímpica, una religión en la que el dios-padre Zeus es la representación de la ley y el *lógos*, dejando en olvido la vida y el cuerpo. Se ha debatido, especialmente por el movimiento sufragista y también en los años sesenta, ya en el presente siglo, si en sus comienzos las sociedades, no sólo la griega, vivieron en régimen de matriarcado. Remontarnos a esos hipotéticos orígenes no es nuestra intención, sino a los procesos de implantación del orden patriarcal en la Grecia clásica. Este orden tiene que ver con la concepción del origen y gestión del cuerpo humano, tema clave de todos los feminismos. No es relevante el hecho de que el cuerpo (de hombres y mujeres) proceda de la madre, sino que se le atribuye un origen ‘superior’, que es la *pólis*. Desde este momento la ciudad otorgará sus derechos a los ciudadanos (sólo hombres); y éstos deberán sacrificar su cuerpo, e ir a la guerra, cuando la ciudad así lo exige. Las mujeres, tanto libres como esclavas, no recibirán su cuerpo de la *pólis*, no serán ciudadanas, ni participarán en la política democrática. Pero lo más importante, según Adriana Cavarero¹²⁷ es que no tendrán un origen definido para su cuerpo, una raíz en la que asentarse, y desde entonces empezarán a pensar y a vivir desorientadas en una sociedad de hombres.

Este cuerpo femenino, desaparecido durante siglos, reaparecerá en las pensadoras cristianas de la Europa medieval. Y la recuperación es posible porque el cristianismo piensa el origen del cuerpo (de hombres y mujeres) como atribuible a la creación divina, no a la *pólis*. Por ello los cristianos, separándose de la tradición pagana, rechazaron el antiguo ideal de dar el cuerpo por la patria. Y además inventaron una nueva figura, ahora femenina, de encarnación del *lógos* en un cuerpo femenino, en María de Nazareth. Esta

¹²⁷ *Figure della corporeità* (Trad. catalana en Montserrat Jufresa), ed. *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia antiga*, Barcelona, Destino, 1994.

figura tiene que ver con el nacimiento y la palabra, con dar la vida y enseñar a hablar. Esta idea tendrá un desarrollo posterior, cuando se trate el problema del *orden simbólico de la madre*, en los extraordinarios desarrollos que hace del tema Luisa Muraro.

La preocupación por definir a las mujeres y a los hombres ha sido una constante en las pensadoras y pensadores de todas las épocas. Prudence Allen¹²⁸ distingue entre tres maneras de abordar el problema: la teoría de la unidad (e igualdad) de los sexos, la de la polaridad y la de la complementariedad. Hablaré brevemente de la segunda, cuyo responsable es Aristóteles, y a cuya reinterpretación por Tomás de Aquino y Alberto Magno, se debió lo que la autora llama la “revolución aristotélica”, en la que propone una desigualdad entre los sexos y una inferioridad de las mujeres, teoría abiertamente hostil a las mujeres, y que triunfaría en Europa, a partir del siglo XII, cuando las obras de este pensador eran de lectura obligada en las universidades.

La tercera de estas teorías es la de la complementariedad de los sexos, en la cual se plantea que las mujeres y los hombres son iguales y, a la vez, diferentes. Esta posición es la defendida por dos pensadoras del siglo XII, las abadesas Hildegarda de Bingen y Herralda de Hohenbourg mostraron en sus escritos una preocupación por la diferencia sexual y la necesidad de libertad de las mujeres. Las abadías y los conventos son lugares en los que se dan espacios de reflexión femenina, en el contexto de la libertad relativa que les permitía su alejamiento del mundo, y el clima de espiritualidad potenciaba la consciencia de sí. En este proceso se les revela a algunas mujeres que su subordinación y desigualdad es de carácter social, no natural, como habían teorizado tantos sabios a lo largo de la historia.

Un ejemplo impresionante de esta necesidad de libertad, ya en el siglo XIV, es el de Mari García de Toledo, una joven aristócrata de esta ciudad, de la que se conservan testimonios escritos. Después de educarse en el convento de San Pedro de las Dueñas, rechazó un abadiato y una vida cómoda y se escapó, junto con una amiga, para llevar una vida callejera, mendigando y socorriendo a los desdichados. Pero hemos de llegar al siglo XV para encontrarnos con una pensadora en la que el proceso de autoconsciencia femenina es de una clarividencia extraordinaria. Me refiero a Christine de Pizán, que escribió en París un libro titulado *La ciudad de las mujeres*,¹²⁹ con

¹²⁸ *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution*, Montreal y Londres, Eden Press, 1985.

¹²⁹ Trad. al catalán de Mercè Otero, Edicions de l'Eixample, 1990.

la intención de rebatir una serie de obras misóginas que circulaban por la Europa de la época. En el libro narra su crisis personal, que le lleva a la consciencia de sí, a partir del rechazo de los discursos naturalistas y siempre vejatorios para las mujeres, y en depositar su confianza en su propia reflexión y en el diálogo con otras mujeres; es decir, en alejarse del modelo general de las relaciones patriarcales, buscando otras mediaciones y otras voces de autoridad femeninas.

La obra de esta autora dio contenido femenino (o feminista) a la larga polémica entre hombres y mujeres que desde los siglos XV hasta el XVIII fue denominada la *Querella de las mujeres*. La forma que adoptó era la del debate y la tertulia literarias, común en los ambientes intelectuales y sociales de la época. La intención de estas tertulias (a veces imaginarias) era demostrar, mediante argumentaciones y teorizaciones, los nuevos modos de relación entre hombres y mujeres que iban surgiendo en la crisis del modo de producción feudal. Creaban, además, redes y espacios de sociedad femeninos a través de la práctica del discurso basado en la autoestima, en la risa y en la descalificación de las supuestas virtudes viriles. Moderata Fonte (1555-1592) habla de la necesidad de demostrar “il merito delle donne”. No me resisto a citarla in extenso:

Los hombres (...) nos quieren tiranizar, usurpando arrogantemente para sí el señorío que quieren tener sobre nosotras; el cual más bien deberíamos tener nosotras sobre ellos; porque se ve claramente que lo propio de ellos es el ir a fatigarse fuera de casa y trabajar para obtenernos bienes, como hacen precisamente los administradores o mayordomos, mientras nosotras estamos en casa para disfrutar y mandar como patronas; por eso han nacido más robustos y más fuertes que nosotras, para que puedan soportar las fatigas a nuestro servicio.¹³⁰

Su posición radical, aunque no puedo compartirla, la encuentro de una inteligente sutileza, ya que lo que parece que está en juego es la necesidad de desmontar el argumento de que la superior fuerza física de los hombres les da una soberanía ‘natural’ sobre el cuerpo de las mujeres. La fuerza física les preocupa por la violencia sexuada de la que, incluso cuatro siglos más tarde, seguimos siendo víctimas las mujeres. Como ejemplo siniestro tenemos los malos tratos a las mujeres y la connivencia de los jueces, en tantas ocasiones, para eximir a los hombres de sus responsabilidades.

¹³⁰ *Il merito delle donne, ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfecte de gli uomini*, Mirano-Venecia, Eidos, 1988.

No puedo nombrar y conmemorar la larga serie de pensadoras que han sido recuperadas por el movimiento feminista, ya que no es el lugar y el espacio para ello. Otras han hecho esta tarea, a cuyas obras remito. Científicas, médicas, poetisas, literatas, filósofas y artistas en general, también remito a sus obras y a sus escritos, al saber de las mujeres de todos los tiempos. No creo que deban gastarse energías inútiles en defenderse de las desautorizaciones masculinas, sino emplearlas en conocer e investigar lo que ellas crearon.

Pero no puedo dejar de citar, en este breve intento de reconstrucción de la historia de las mujeres, a la gran Teresa de Cartagena,¹³¹ una monja que vivió en la Castilla del siglo XV. Lo que me interesa de ella es que los rasgos considerados tradicionalmente como signos de inferioridad femenina, como la flaqueza y la delicadeza, son reinterpretados como positivos para el nacimiento de una sociedad nueva, fundada no en la violencia y la competitividad, sino en el trabajo interior, en la amistad y la cooperación. Sociedad, por tanto, de autoridad femenina, como interpretarán las teóricas feministas de la diferencia.

Se me hace imposible seguir hablando de feminismo sin nombrar a Simone de Beauvoir, nuestra contemporánea, para compensar la deuda que tengo con ella en la recuperación de mi propia historia. Y creo que no sólo yo, sino tantas mujeres intelectuales que comenzábamos a tomar consciencia de nuestra condición de mujeres, gracias a la lectura de *El segundo sexo*. La mujer es lo Otro, el sujeto pasivo de la historia; éste era el tema central de su reflexión. Nos ayudó en la tarea de tratar de definir nuestra identidad, “no se nace mujer, se llega a serlo”, era su aserto en clave existencialista, que llegó a convertirse en consigna alentadora del movimiento feminista. También a ser más libres y a sostener nuestros esfuerzos por no dejarnos someter o engañar. Y fue sobre todo un modelo de vida de mujer, de profesora, de filósofa, de compromiso social y político y de su especial modo de vivir su vida en pareja con Sartre. Modelo de libertad que tantas y tantos ‘sesentaiochoañistas’ tratamos de imitar en la época.

9. 2. El feminismo de la diferencia

¹³¹ *Arboleda de los enfermos y Admiración de las obras de Dios*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Madrid, 1967.

Pasaré por alto a las teóricas del feminismo de la igualdad, ya que sus presupuestos de emancipación e igualdad de derechos hoy nadie los discute en los países democráticos occidentales. Se hizo alusión a ellas al hablar de los movimientos feministas basados en el marxismo, cuya carencia fundamental, por ellas denunciada, era el considerar que al abolir el capitalismo mediante la lucha de clases, desaparecería cualquier tipo de explotación. Todos estos conceptos, según estas mismas teóricas, eran puras abstracciones y parecían olvidar que la explotación de las mujeres proviene de hombres concretos (padres, hermanos, maridos, profesores o jefes en el trabajo).

Pasaremos, por tanto, al llamado ‘feminismo de la diferencia’, con el que nos enfrentaremos a problemas de aceptación de la categoría misma de diferencia, no sólo por parte de los hombres, sino de las mismas mujeres, o por la pluralidad de respuestas que los intentos de solución de estos problemas han generado.

Carla Lonzi,¹³² ha hecho una distinción importante: la igualdad es un principio jurídico, el denominador común presente en todo ser humano al que se le haga justicia. La diferencia es, en cambio, un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias personales y al sentido de su vida en el mundo. La diferencia de la mujer consiste en haber estado ausente de la historia, y una vez lograda la inserción en ella no se puede ceder a otros el derrocamiento del orden patriarcal. Luce Irigaray, en continuidad con estas reflexiones, plantea que la explotación de las mujeres está basada en la diferencia sexual y sólo por la diferencia sexual puede resolverse. Ciertas feministas actuales, sin embargo, reivindican la neutralización del sexo, pero si tal cosa fuera posible, contesta Irigaray, significaría el fin de la especie, “el genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido a historia”.¹³³ La especie está dividida en *dos géneros*, que aseguran la reproducción. La tarea que hay que llevar a cabo es la de definir los valores de la pertenencia a un género que resulten aceptables para cada uno de los sexos, una cultura de lo sexual.

A partir de la década de los setenta, la operación fundamental del pensamiento de la diferencia (sea masculina o femenina) consiste en situar el sentido de estas dos categorías sexuadas en quien piensa y habla, a partir de la decibilidad de la propia experiencia de sí y del mundo. Las mujeres ponen el

¹³² *Escupamos sobre Hegel*, (Trad al catalán de Francesc Parserisas, Anagrama, Barcelona, 1981.

¹³³ Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, (Trad. Pepa Linares), Cátedra, Madrid, 1992, pág. 10.

acento en el cuerpo, el deseo y la palabra femeninas, de este modo pretenden dar sentido al mundo y elaborar símbolos y significados de y desde sí mismas. Esta tarea ha sido definida como la de crear *orden simbólico*, un orden diferente del orden patriarcal. Esta es la cuestión teórica que considero de mayor transcendencia de esta nueva forma de pensar, vivir y decir la realidad. Esta teoría está configurada y arropada por una constelación de tres conceptos o figuras, no sólo teóricas, sino de la *práctica* de la diferencia: necesidad de reconstrucción de una *genealogía materna*, reconocimiento de *autoridad femenina* y relaciones de “*affidamento*”.¹³⁴ Llevarlas a la práctica es considerado como tarea política, entendiendo por tal la no separación entre vida privada y vida pública, tal como lo intentan la Librería de Mujeres de Milán y el grupo de mujeres filósofas denominado “Diótima”, en reconocimiento de la inmortal maestra de amor, pensada por Platón.

El texto más significativo y punto de referencia obligado es el de la italiana Luisa Muraro y lleva por título *El orden simbólico de la madre*,¹³⁵ escrito en 1991 y en el que trata de combinar reflexión filosófica, práctica política y vida. El inicio de su libro fue una revelación o intuición luminosa (recalco el término intuición, tradicionalmente considerada como peyorativa, frente al *lógos*, patrimonio indebidamente apropiado por el hombre): aprender a saber amar a la madre. Nacida y criada en una cultura en la cual el amor a la madre no se enseña a las mujeres, propone romper este círculo vicioso de una cultura en que se nos ha pretendido privar de esta fuerza originaria y fuente de toda vida. Ese amor, sin embargo, ya tiene lugar, de hecho (y un lugar solidísimo), en la fortaleza de nuestra infancia, en la cual la necesidad y la dependencia de ella eran totales. Este general convencimiento de la importancia de la experiencia vivida en la infancia, contrasta con el hecho de no saber servirnos de ella.

La autora propone volver a reflexionar sobre la *experiencia creadora de los orígenes*, que es una experiencia de un sujeto con la matriz de la vida, una relación “del ser con el ser”. Relación dinámica y no tautológica, ya que es el punto de vista de la pareja creadora original, la formada por la madre y el niño o la niña. Sin embargo, hay un hecho al que concede una extraordinaria importancia y es que al aprender a hablar se produce la pérdida o el olvido de esta pareja y el sujeto comienza a emitir juicios desde un punto de vista solipsista (y siempre dice “Yo”); Muraro lo denomina “el ser parte”. La razón

¹³⁴ Del verbo *affidare*, “confiar”. En el sentido usado por ellas: confianza y apoyo mutuos.

¹³⁵ Trad. Beatriz Albertini, Horas y Horas ed., Madrid, 1994.

de esta pérdida, que incluye teorías, ritos y usos y abarca siglos, es la separación que se impone entre naturaleza y cultura, que lleva de suyo un alejamiento de la madre para ingresar en un orden simbólico y social en la que el padre es el agente. Para Freud, y también para Platón, el padre, o el Demiurgo (figuras masculinas) simbolizan la ley, y vienen a poner orden y a separar al niño/a de la primitiva fusión-identificación con la madre. El padre del psicoanálisis llama a ese primitivo estadio “célula fálica” y Platón, en su cosmogonía el *Timeo* habla de la $\chi\omega\rho\alpha$, o “receptáculo matriz”, al que añade la determinación de caótica. El $\Delta\eta\mu\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$ ¹³⁶ será el encargado de hacer la transición del $\chi\alpha\omicron\varsigma$ al $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, “mundo ordenado”. Y no sólo es atribuible esta idea a estos dos pensadores, sino que la tradición occidental explica de esta manera el tránsito de naturaleza a cultura, los ilustrados lo llaman “progreso” e incluyen en él la necesidad de un “pacto social” (entre hombres, añaden las feministas). Este paso permite el ingreso en el orden de la cultura de los hablantes.

Luisa Muraro se rebela contra esta concepción y propone modificarla, porque además, cree en una imposibilidad, *de facto*, de separar la matriz de la vida del origen de la palabra. A partir de esta rebelión sugiere la necesidad de pactar con la matriz de la vida para la creación de un nuevo orden simbólico: *el orden simbólico de la madre*. El lenguaje sólo puede sernos dado a partir de la contratación con la madre, saber hablar quiere decir “traer el mundo al mundo, y esto sólo podemos hacerlo en relación con la madre, no separándonos de ella”.¹³⁷ Este intercambio dispar pasa por el reconocimiento de la *autoridad* de la madre y de la gratitud hacia la mujer que nos ha traído al mundo y nos ha dado la lengua materna (denominación aceptada, ‘colada’ en el orden patriarcal), primera mediadora y primer código de relación social.

El orden simbólico de la madre tiene su núcleo en la relación de la madre con su hija, que a su vez puede ser madre, y con la madre de su madre, cadena que ha de remontarse en la serie de las genealogías femeninas y constituye un *continuum*. Sin embargo, esta relación falta en el orden patriarcal, falta en la que este orden se nutre, hasta el punto de considerar al padre como el origen de la vida y ‘propietario’ de sus hijos. Bástenos como ejemplo la dificultad que siempre han tenido las mujeres para conseguir de los jueces la tutela de los hijos. La negación de la obra materna y su apropiación

¹³⁶ Término que en Homero significa todo hombre que ejerce una profesión (adivino, médico, labrador), más tarde significó artesano o artista y finalmente poeta. Platón lo diviniza.

¹³⁷ *Op. cit.*, pág. 50.

por los varones se refleja en la sobada contraposición, de nuevo, entre naturaleza y cultura y también entre el reino de la generación (y la corrupción), pensado por Platón como inferior al mundo de las ideas, ingénitas e imperecederas.

En nuestra cultura, la relación de la hija con la madre ha sido terriblemente conflictiva, casi imposible; de ella se nos decía que su punto de vista, su inteligencia y sus valores eran inferiores, y por tanto, no se podían seguir. Luce Irigaray llega a hablar de un matricidio, en el sentido de que la relación privilegiada es la del niño con la madre, representada en múltiples imágenes cristianas y obras de arte. Luisa Muraro no acepta la idea del matricidio, sino que confía en que esa muerte no haya sido consumada y poder recuperar esa relación originaria con la creación de un nuevo orden simbólico (que propone como histórico y modificable), en que se acepte la vida y la palabra como don de la madre. El viaje para recuperar a la madre real es el llamado “cerco de carne”, un círculo de mediación, o “círculo virtuoso” en que se reconozca la necesidad de la mediación femenina que nos lleva a ser y reconocernos en la doble denominación de cuerpo y palabra.

La consecuencia del reconocimiento del don y de la autoridad de la madre llevó a las italianas de la Librería de Milán a proponer un tipo de relaciones entre mujeres, que denominaron de *affidamento* (término usado sin traducir a otras lenguas). Es una relación privilegiada y vinculante entre dos mujeres que no se conciben como iguales, en términos de sororidad, sino como semejantes, diversas y dispares. No consiste en un pacto de amor, ni tampoco de magisterio jerárquico o de poder social, sino como una relación entre iguales, aunque puede darse entre una joven y una mujer mayor. Milagros Rivera, en el libro citado con anterioridad, da fe de su condición de mujer historiadora y propone ejemplos históricos de este tipo de relación; por ejemplo, entre Virginia Woolf y Vita Sackville, o entre Hildegarda de Bringen y Ricarda von Stade, en el siglo XII, y tantas otras.

Existe, desde principio de los años noventa, otro grupo de mujeres italianas llamado “Virginia Woolf”, en Roma, del que es responsable Franca Chiaramonte,¹³⁸ que han trabajado también el nudo de la autoridad femenina para la constitución de las relaciones de *affidamento*. El grupo ha sido considerado como lugar de juicio y de mediación (categoría recurrente) de las “relaciones entre dentro” (espacio de mujeres) y “relaciones con el afuera”

¹³⁸ *L'autorità femminile, Incontro con Lia Cigarini*, (Trad. Milagros Rivera) Rev. N° 7, Duoda, Barcelona, 1994.

(orden social). La finalidad es la consecución de la autorrealización, y ella ha de pasar necesariamente por la producción de saber nuevo y prácticas nuevas: sindicales, políticas, jurídicas o pedagógicas. Esta es la condición fundamental del sentido y funcionamiento del grupo, en el que hay mujeres que trabajan en los ámbitos citados. El concepto teórico fundamental es el “contrato” (lo prefieren a pacto), pues se pone el acento en el acuerdo para hacer algo, y ese vínculo genera un *plus* que remonta al orden simbólico, un nuevo orden femenino que “hace orden y armoniza deseos”. En la puesta en práctica del contrato las mujeres se dan recíprocamente autoridad, reconocimiento, apoyo mutuo y seguridad.

La distinción entre poder y autoridad está en la base de estos grupos femeninos. Luisa Muraro ¹³⁹ dice que el poder, detentado por hombres, pero también en ocasiones por las mujeres (que los imitan), consiste en dar órdenes, mandar, decidir por los demás, afirmar, juzgar. Esta es una civilización en la que los maestros de escuela, además de enseñar, suspenden, y los jueces, además de juzgar, condenan, y la mayoría piensa que esto es natural. Sin embargo, es una realidad histórica, a la que asigna un comienzo, en el siglo XII, cuando el emperador se comprometió a reprimir las herejías y la Iglesia católica presionó para obtener los servicios de los detentadores del poder. Empezó así a ofuscarse la distinción entre poder y autoridad, que la iglesia había heredado de la civilización romana antigua, como expone en sus análisis Hanna Arendt ¹⁴⁰. Sin embargo esta autora, según la crítica de Muraro, identifica toda forma de poder con la violencia y no tiene en cuenta la diferencia femenina. La pensadora italiana afirma que la muerte del sentido romano de la autoridad, no puede equivaler a la desaparición del sentido de la autoridad.

Para investigarlo desea recuperar el sentido originario del término autoridad: *augere*, palabra latina que significa “hacer crecer” y la relaciona con el aprendizaje de la lengua materna. El sentido de la autoridad no es propia o ajena, sino que es una cualidad relacional, una competencia simbólica que consiste en medirse con lo real, en un intercambio de sentido y de valor que enriquece la propia experiencia. Así es entendida la autoridad femenina, que procede de la madre y que, transplantada a la relación entre las mujeres

¹³⁹ *Autoridad sin monumentos, Idem.*

¹⁴⁰ “¿Qué es la autoridad?”, incluido en *Entre el pasado y el futuro* (Trad. de Ana Poljak), Península, Barcelona, 1996.

produce orden, además de otros atributos como comprender, afirmar, armonizar deseos y permitir la conquista de la propia libertad.

Después de las múltiples lecturas que he tratado de reflejar aquí surgen una serie de legítimos interrogantes: ¿cómo hacer que la autoridad ejemplar de una mujer sea fuente de libertad, en tanto que mediadora con el mundo de fuera?, ¿no puede producirse una tendencia a la pérdida del mundo a favor de la relación de *affidamento*?, o el caso contrario, cuando la opinión de la persona elegida como *affidataria* no sea del agrado de la otra, ¿debe romperse el vínculo y buscar otra más adecuada a sus intereses y expectativas?, ¿hasta cuando es legítimo romper y volver a crear nuevos “contratos”? ¿No existe, además, el riesgo de que las mujeres pertenecientes a un grupo creen con él unas relaciones tales de dependencia (transferencia en el lenguaje del psicoanálisis) que no puedan separarse de él para empezar a actuar sin su soporte? La puesta en práctica de tales relaciones en los grupos de trabajo y de discusión entre mujeres, supongo que van intentando dar respuesta a todas estas cuestiones.

9. 3. Sobre el amor, de nuevo, y sobre el cuerpo lesbiano

Volviendo al tema del amor ¿cómo es teorizado por el feminismo de la diferencia?. Al concluir la lectura del libro de Luisa Muraro *El orden simbólico de la madre*, en el que ocupa un lugar tan importante el amor entre la madre y la hija/o, precisamente eché en falta que le dedicara un capítulo al amor de la pareja adulta, pero ella, en una nota, explica que no se sentía preparada para arrostrar un tema de tal envergadura. Quizá tenga entre manos este proyecto para el futuro. Podríamos avanzarnos y creo que su propuesta será esperar que si las mujeres han aprendido a reconstruir su propia genealogía, y a partir de ella su propia identidad; en cualquier tipo de relación amorosa, ya sea con otras mujeres, o con hombres, el amor haga revivir la disponibilidad simbólica que caracteriza a la pareja creadora originaria

Sin embargo, Luce Irigaray, encuadrada en esta misma corriente del pensamiento de la diferencia, afronta el tema del amor en su libro *Amo a ti*,¹⁴¹ en el que hace una relectura de Hegel, el cual decía que el amor es el trabajo de lo universal. Ella propone, por el contrario, la distinción entre mujer y

¹⁴¹ Ikaria, Barcelona, 1994.

hombre singulares y actualmente vivientes, en los que la categoría de la diferencia sexual sea el motor de una dialéctica sin amos ni esclavos, en la que el derecho a la elección libre de la persona sea el adecuado, en cada caso, a su realidad natural, es decir, a su identidad sexuada. Así se producirá el festín del enlace entre hombres y mujeres, cuyos puntales claves serán la aceptación y la reciprocidad.

A estas dos autoras tengo una importante objeción que hacerles. Me pregunto si es posible confiar todavía hoy en el viejo proyecto de creación de identidades propias, después de la desconfianza introducida en nuestra cultura por el pensamiento del último siglo, que nos enseñó a relativizar los grandes conceptos. La carencia que encuentro en el pensamiento feminista, en general, es el de haber prestado escasa atención a esta lúcida tradición que ha sido llamada “escuela de la sospecha”, que pone en tela de juicio al sujeto libre, voluntario o autoconsciente, sea éste sexuado en masculino o encarnada en cuerpo y alma de mujer. Las relaciones amorosas entre estos sujetos también están puestas, por tanto, en entredicho.

Para terminar, soy consciente de que faltaría un apartado para hablar del amor lésbico, ¿por qué lo he dejado en último lugar, cuando no queda ya espacio ni tiempo para ello?. El pensamiento feminista lesbiano surgió con fuerza a finales de los años sesenta del presente siglo. Su objetivo fue el de dar sentido a una “identidad colectiva”(de nuevo) en la cual pudieran reconocerse: nombrar el amor entre mujeres como relación social y política. El paso del “yo” al “nosotras”, tan importante para todas las feministas en el proceso de autoconsciencia, ha sido especialmente significativo para las mujeres lesbianas, que han acuñado incluso un “rito de paso” propio (*coming out*, “salir fuera” definido por las americanas), un rito que marca el ingreso personal en el colectivo “nosotras”. Ellas hablan de “labios que se hablan”, labios simétricos que están siempre en relación entre sí. Esta idea las lleva al tema del espejo, del narcisismo recuperado, que no lleva a la muerte en el agua (como el mítico y bello Narciso), sino a un agua que refleja y devuelve la propia imagen, facilitando la construcción de sí, mediante el reconocimiento de sí, sin necesidad de desplazarse, sin necesidad de poseer a otro fuera de sí, como es propio, dicen, de la sexualidad viril.

Victoria Sau ¹⁴² piensa que el amor y la sexualidad, como tales, no existen en el patriarcado, como no existe la maternidad, que es su reverso. Ambas son impuestas y esclavizan a la mujer porque reprimen los posibles

¹⁴² *Diccionario ideológico feminista*, Ikaria, Barcelona, 1989.

modos alternativos de la sexualidad femenina. La sexualidad que se impone como modelo es la masculina, porque está basada en un solo órgano, el falo del varón y en la función reproductiva. El amor lésbico, concluyen sus teóricas, es una amenaza al orden social basado en la reproducción y en la explotación de las mujeres por los hombres. Si la miseria simbólica es la característica de la dureza de la vida de las mujeres en general, ¿cómo no ver en el caso de las mujeres lesbianas el ejemplo extremo? A ellas compete la teorización y la recuperación de su historia y de su propia genealogía.

También las mujeres negras, las chicanas, las mestizas y las indias americanas, necesitarían aquí un lugar, un foro en el que escuchar sus palabras. Su reivindicación fundamental es que viven la opresión de raza antes que la de género, y que las feministas blancas han de aceptar esta acusación, sufriendo, unas y otras, por la pérdida de una proximidad deseada. Todas las mujeres del mundo, con consciencia de su situación, ya sean africanas, europeas o asiáticas, chinas o indias, hablan de liberación. ¿Será posible que se conquiste y se viva, alguna vez y para todas ese sueño de libertad tan legítimamente deseada?

Capítulo X

10. El amor, eso innombrable e incomunicable

¿Estamos en disposición las mujeres y los hombres de hoy de vivir y, a la vez, reflexionar acerca de la idea moderna del amor?, ¿hemos aprendido algo al efectuar el itinerario de la fenomenología de la relación amorosa?, ¿podemos intentar definir el amor, en una acepción que pudiera ser compartida por nuestros contemporáneos? Definición equivale a delimitación (*de-terminatio, de-finitio*), es decir, indicar los límites de un ente, recortando el ámbito de lo definido con respecto a los demás entes. Así pues, una definición tentativa podría ser como sigue: hoy y en Occidente, amor es una relación voluntaria y elegida entre dos personas libres (en el ámbito moral), diferentes (a nivel existencial) e iguales jurídicamente, es decir, sin distinción de sexo, etnia o clase social. ¿Convenimos en esta definición, o nos deja insatisfechos?, ¿queda en ella reflejado el transporte exorbitante, el desfallecimiento, la vulnerabilidad, la espiral de sexualidad e ideales entremezclados, o la pérdida de identidad de los componentes de la *couple* amorosa? En absoluto. Intentar otra definición cualquiera sería inútil, decepcionante, como la anterior.

Nos queda otro camino: sumergirnos en el lenguaje del amor. Y en seguida se nos muestra inadecuado, imposible, alusivo, cuando querríamos que fuese directo; el lenguaje del amor es un vuelo de metáforas, un ir y venir, *dis-curso*, ir de acá para allá. Es, además, un lenguaje abandonado por los lenguajes circundantes (el de la política, las ciencias o los conocimientos, no así el de las artes) o proscrito, silenciado y evitado. Hoy y siempre el discurso amoroso va a la deriva, arrastrando consigo la paradoja de que es inactual, pero siempre presente. Lo cual nos obliga a preguntarnos: ¿hablamos de lo mismo cuando nos referimos al amor hoy, o cuando leemos los textos de otras épocas que lo tienen por objeto?, y más aún, cuando nos sentimos enamorados ¿somos capaces de comunicar al otro un significado?, ¿queremos expresar lo mismo cuando hablamos del amor las mujeres y los hombres? La prueba amorosa es una puesta a prueba del lenguaje, de su carácter unívoco, de su poder referencial y comunicativo. ¿Cumple estos requisitos el lenguaje del amor? Seguramente no, y no los cumple por la extrema incertidumbre de su objeto, que nos remite a la pregunta, de nuevo, ¿qué es amor?

Dice Roland Barthes que el discurso amoroso es *de una extrema soledad*, por tanto, incomunicable. En el momento en que el individuo se reconoce enamorado, con consciencia de sí, de su ser verdadero; a la vez se siente fuera de sí, dispuesto a darlo todo por el otro, a sacrificar incluso, su vida por el amado. Este reconocimiento de una situación ética ideal, en la que el “yo” enamorado se concede el derecho a ser extraordinario, le lleva a descubrir, al mismo tiempo, el encapsulamiento solipsista de su condición y la impotencia de su lenguaje. ¿Está condenada la pareja amorosa a no encontrarse más que en el infinito? “Juntos están, aquellos que se aman en las montañas más separadas” canta el poeta Hölderlin. Y ese abismo, que se intenta salvar a través de las palabras -“¿me permiten saber algo del amado?”, se pregunta la enamorada. Y él o ella, a su vez -“¿saben algo de mí, de lo que yo quiero expresarle con mi torrente de palabras?” A veces, en los momentos más exaltados del amor, cuando los amantes se sienten correspondidos, fundidos, les parece que saben *todo* el uno del otro, ya que cada cual siente que su pareja es su espejo y complemento. Pero cuando surge el primer malentendido, la fragilidad extrema del juego de las relaciones especulares salta en pedazos, entonces cada cual piensa que el otro o la otra son perfectos desconocidos, de la misma manera que se piensa que “el otro, o la otra no sabe *nada* de mí”.

En tiempos anteriores, el recurso a la carta de amor parecía cubrir la necesidad del conocimiento del otro; en las etapas de amor recíproco de los inicios la avidez del otro es total. Incluso si los amantes vivían en la misma ciudad se mandaban notas o billetes amorosos pero, ¿cuál era el contenido? “Pienso en ti, a toda horas rememoro los momentos vividos a tu lado, deseo que se repitan a menudo”, y venía a continuación la descripción detallada de esos momentos, con lo cual la carta no tenía propiamente contenido o información nueva, era vacía, es decir, codificada; pero a la vez expresiva, si acaso cargada con la necesidad de significar el deseo del otro o la otra. No hablaba más que de “ti” y de “mí”, y en ocasiones de la relación, de un “nosotros” salido de la alquimia de las identificaciones (reales o imaginadas), pero pocas veces se adentraba en lo que sucedía *entre* la una y la otra o el otro. Sólo en los momentos en que surgía un conflicto, una crisis, la carta parecía llenarse de contenido; era entonces cuando se decía al otro la realidad “de lo que soy o eres tú”, el extrañamiento o negación permitía la aparición de las dos personas reales, que antes eran una en la fusión amorosa, por lo tanto, sin individualidad. La ruptura era el momento en que aparecía, quizás, un cierto

conocimiento del otro, o la otra, cuando ya era demasiado tarde, el momento del después, del desamor en suma.

Pocas personas escriben hoy cartas de amor, el teléfono las ha sustituido casi por completo. Con lo cual ese momento de recogimiento que exige ponerse en situación para encontrar las palabras exactas que expresen el deseo, por escrito, se ha transformado en inmediatez. Basta marcar un número y al otro lado aparece su voz. -“¿Cómo estás?, -Muy bien, ¿Y tú?. -Pienso en ti, -Yo también”. ¿Es muy diferente el contenido de la conversación telefónica amorosa del de la carta? Lo estereotipado del código y la vaciedad del contenido subsisten. Y en la distancia, en uno y otro caso, la operación que el espíritu realiza en solitario quizás consista en anular al objeto amado bajo el peso del mismo amor. Como consecuencia, ya no hay necesidad de comunicar nada a ese nadie al que se dice amar porque, en realidad, lo que el sujeto ama no es ningún objeto (encarnado en una persona), sino sólo la idea del amor. Es “mi deseo lo que deseo”, el objeto amado no es más que su agente, ¿tenía razón Stendhal cuando teorizaba la *crystalización*?, ¿queda la persona amada así anulada bajo el peso del amor?, ¿lo inventamos cada vez que nos enamoramos de la idea misma del amor?

Cada sujeto enamorado, y con cada amada o amado sentido necesariamente como único, en cada momento, en cada edad de nuestra vida, o de una vez por todas, pone a prueba su amor en el lenguaje. Y ese abrir la experiencia amorosa al ser que habla se nos ha revelado como una experiencia de la imposibilidad de definir el amor, y también de la imposibilidad de comunicar al otro, o la otra, la compleja gama que constituye la pasión imposible de cada sujeto individual. Hablar del amor, o escribir acerca del transporte amoroso, y sus contradicciones ¿no es menos penoso, o deliciosamente embriagador que el vivirlo? Las paradojas aquejan igualmente a la vida y a la lengua que intenta expresarla. El lenguaje se revela, a la vez, como demasiado o demasiado poco, siempre excesivo; porque el yo está sometido a procesos de transformación irreconocibles para el propio enamorado. Como resultado de ello, sus estados emocionales son inabarcables para el lenguaje, el cual es pobre y sometido a códigos, tan estrictos como los propios códigos del amor, que aún hoy siguen atenazando los propios cuerpos y las almas de los sujetos perennemente enamorados. Hablar del amor sería una operación de condensación del lenguaje, que no provoca en el destinatario más que sus capacidades metafóricas : todo un diluvio incontrolable,

incomunible.... A no ser que se lo apropie el poeta, o cuya clave sólo el ser amado posee, aunque él mismo nunca llegue a saberlo.

10. 1. El encuentro, el proyecto, la espera y la cotidianeidad del amor

Ateniéndonos a las dificultades vislumbradas al sumergirnos en los discursos amorosos, voy a intentar otro camino, que consistirá en fijar la atención en una serie de *figuras* siempre presentes en el transcurrir de una relación amorosa. Entiendo el término figura en un sentido similar al propuesto por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, como momentos del itinerario de la consciencia en su devenir. Pero separándome de Hegel, considero a cada figura no como negación del momento anterior, y por tanto, consecutiva, sino que puede hacer su aparición de manera simultánea. Cada figura es como una constelación de elementos, en la que los protagonistas son siempre un “tú” y un “yo” guiados, embebidos de sentimiento amoroso, sobre un fondo o coreografía de elementos presentes, pero secundarios.

La primera figura es la del *encuentro* o del enamoramiento. ¿Puede suceder en cualquier momento de nuestra vida y en cualquier circunstancia? Creo que no, sino cuando tenemos impulso vital suficiente para una aventura, una exploración nueva, y además coincide con el sentimiento de que nuestra vida presente está agotada y queremos cambiarla. Esa incomodidad del presente puede estar acompañada, o precedida de una crisis de las relaciones del sujeto con el mundo circundante, la impresión de haberse equivocado y de establecer relaciones superficiales, convencionales. El enamoramiento puede coincidir con ese momento en que se desvela el deseo, o la nostalgia de una vida más plena, más intensa, más comprometida con la realidad. Cuando alguien se enamora empieza a recibir todo un caudal de informaciones del otro y de su concepción del mundo, es como un terremoto benefactor. Esta primera fase es de una extraordinaria intensidad, todo es importante, cualquier nimiedad necesita explicitarse, todo está al desnudo. Empezar a conocerse, a descubrir los múltiples aspectos del caleidoscopio que cada uno/a somos y la necesidad de que el otro los acepte y los integre : la forma de mirar, de llevar una conversación, de desenvolverse en la pareja o con el mundo, con los amigos o con el trabajo.

Podríamos calificar estos primeros pasos como momento ‘luminoso’ de la relación ; el lado ‘oscuro’, perverso o maldito con su secuela de sufrimiento, desamparo y resentimiento aún no ha hecho su aparición. Es como una vuelta a la prístina ingenuidad de la infancia, o de la adolescencia, cuando la sospecha de nosotros mismos y del mundo aún nos son desconocidos. La iluminación del enamoramiento es el espejismo que nos lleva a considerar que gracias a él podemos llegar a saber quienes somos, la realidad o la verdad de nuestra esencia. No hay temor a la utilización de los grandes conceptos, el enamorado cree estar en posesión de ellos y mira el mundo en derredor con estupor, porque le parece imposible que los demás se contenten con lo que son y lo que tienen. “Antes nosotros éramos también así, no éramos auténticos, no estábamos vivos; ahora sabemos qué quiere decir vivir de verdad, es decir, vivir el amor” –se dice el sujeto en trance emocional. El amor es un ‘don’ extraordinario, tan increíble, que cuesta aceptar que nos haya sucedido a nosotros; por ello surge el pensamiento, más aún la determinación de protegerlo contra todas las adversidades, de cuidarlo y cultivarlo con esmero.

Otros aspectos de nuestra existencia (todos los demás) quedan relegados a un segundo plano. Lo esencial es el amado o la amada, al que se le atribuye la categoría de ‘único’, nadie podría reemplazarlo, no porque no existan individuos mejores (la llamada objetividad para juzgar no se pierde del todo), sino porque se supone que ha sido elegido entre todos los demás.

Alrededor de la figura del encuentro, ‘iluminado’ por el enamoramiento, gira la constelación del don del amor hacia el único. A partir de aquí podría pensarse en una encrucijada; hay mujeres y hombres que no pueden o no quieren dar el paso a la vida en común. Las razones son múltiples, difíciles de reseñar, pero intentaré encontrar algunas. El sujeto que se creyó en trance de amar siente que no está preparado para compartir la existencia con otra persona; la responsabilidad, las obligaciones y compromisos le sobrepasan. Prefiere romper la relación o probar a vivir separados, con encuentros fortuitos, ensaya la figura de *los amantes*. También en esta figura se multiplican las modalidades : promiscuidad sexual de ella y de él, aunque una pareja sea la ‘esencial’ y las demás ‘contingentes’ (como es el caso de Simone de Beauvoir y Sartre), o fidelidad de la pareja, aunque vivan en casas separadas. Las satisfacciones o desazones que una u otra situación producen nos haría entrar en una casuística aburrida, de la que deseo escapar. La *soledad*, en fin, también es una elección, en ocasiones gozosamente vivida; me

viene a la memoria una afirmación al respecto que hacíamos las jóvenes conscientes y emancipadas en los años sesenta: “el precio de la libertad es la soledad”.

Otro ramal de la encrucijada, a partir del enamoramiento, es la figura del *proyecto* común de futuro, de la vida en pareja. Desechar miedos y continuar por la que he llamado vía luminosa (o ingenua). El mundo parece más fácil de transitar si se hace el camino juntos, tomados de la mano. Este proyecto crea la expectativa de poder llevar a la práctica todo lo que antes era pura potencialidad, el tiempo mismo nace con el proyecto y con él la posibilidad de transformar esa parcela del mundo a la que tenemos acceso. Puede generar una actividad frenética, hacia fuera, como la creación de una familia, o la construcción de una casa; o una actividad hacia dentro, en la búsqueda de clausura y refugio en el seno de la pareja y en su huida del mundo (caso de los amantes inmortales Tristán e Isolda).

Detengámonos en la alternativa ‘familia’, que acompaña a la figura del proyecto. El nacimiento y la presencia de los hijos tiene efectos diversos en la vida de la pareja, dependiendo de cual haya sido el punto de partida. En el pasado un amor, especialmente un matrimonio, no tenía sentido sin los hijos; tanto hombres como mujeres (pero especialmente estas últimas, por el ‘contrato sexual’ impuesto por los hombres en la sociedad patriarcal) consideraban que los hijos eran la expresión o la objetivación del ligamen amoroso. Pero las consecuencias para la pareja podían ser nefastas; el erotismo de los amantes del comienzo de la relación, loco, desinhibido, sin frenos ni disciplina ha de dejar paso, por la presencia de los niños, a una necesidad de control, de fijar horarios. Ya no puede estallar, no puede constituirse la casa en espacio de exacerbación dionisiaca, con lo cual desaparece el entusiasmo erótico. Pudiera suceder que a partir de este momento los integrantes de la pareja no jueguen nada más que el papel de padre y madre (y es bastante frecuente que así se denominen mutuamente), y las relaciones sexuales se busquen fuera, en el espacio de la transgresión donde todavía puede funcionar el desenfreno.

Otra figura posible es la *pareja enamorada*, en la que los dos continúan comportándose como amantes, incluso después de muchos años. Hagamos caso omiso de si estos casos son pocos o muchos, y de si dura toda la vida o solamente un periodo, lo que cuenta es que existen. ¿Cómo es posible? El amor no es un modo de ser o de estar, sino una relación en movimiento, un devenir. Una pareja puede continuar enamorada cuando las dos personas

cambian, crecen y aprenden a convivir. Porque en el espacio de la convivencia se dan situaciones ricas, en ocasiones, que generan efectos positivos, vehículos de *páthos* y *cathársis*, a los que los enamorados son tan afectos : sinceridad, compenetración, respeto, aprender a ceder, compartir, ayuda mutua, ternura y compañía (el cuerpo del amado es refugio contra la intemperie del mundo). Otras veces se producen situaciones difíciles y encontradas : disensiones, desconfianzas, competencia, celos y odios. La relación es un continuo proceso de confrontación, y lleva de suyo la puesta en cuestión de cada cual. El otro es el espejo, a veces devuelve una imagen amable, otras crítica, exigente casi siempre, otras extraordinariamente tolerante. Y siempre presente un margen de incertidumbre, nadie puede estar absolutamente seguro de la respuesta del otro y de su amor.

La siguiente figura que propongo, insertada en el corazón mismo de la pareja, que continúa en una cierta tensión o temperatura amorosa, es la figura de la *espera*. En ella se alteran los flujos del tiempo. Podemos distinguir en ella dos flujos simultáneos; uno que representa *lo que se espera*, y que siempre llega tarde, siempre retrasado, porque la persona que está esperando siempre presupone lo más negativo “-Se habrá ido con otra u otro, prefiere a los amigos, estará por ahí pasándose bien, o emborrachándose para evadirse del mundo y de mí”; el otro flujo representa algo *que se está esperando*, casi siempre el abandono, y cuando finalmente éste se produce, aparece la frase triunfante y fatídica: “¿Ves como yo tenía razón?”. La sociedad patriarcal mantenía (y aún mantiene en tantas ocasiones) a la mujer en casa, ella era siempre la que esperaba, y el hombre, que estaba casi siempre fuera era el esperado. En el caso de la perversión masoquista se vive la espera en estado puro, el ejemplo podía ser el protagonista de *La Venus de las pieles* de Masoch, Severin que siempre retarda voluntariamente la llegada del placer, hasta que el dolor, esperado también, otorgue su consentimiento. La mujer-verdugo no puede decidir el final del flujo temporal de la espera, no puede actuar, sólo puede vivir la espera en estado de indefensión, rabia e impotencia (aunque haya sido educada o ‘domesticada’ por su educador).

Y sin necesidad de referirse a estos casos extremos, en toda pareja amorosa siempre está presente el tumulto de angustia suscitado por la espera del ser amado, sometida a la posibilidad de pequeños retrasos en citas, llamadas telefónicas, cartas o atenciones recíprocas. Hay toda una escenografía de la espera, que se intenta manipular, organizar. El primer acto es aún un *tempo* tranquilo, en el que ella o él intenta entretenerse con lecturas,

trabajo o llamadas telefónicas; la demora no es aún más que una entidad matemática, se mira el reloj muchas veces. Pero en un momento determinado se pasa a la escena siguiente: se toma la decisión de ‘preocuparse’ y se deja vía libre al desencadenamiento de la angustia de la espera, -“Algo pasa, ya no es normal, ¿habrá una confusión en el lugar, en el día, en la hora?” La escena tercera es la de la ‘urgencia’: “Ya no puedo esperar más”, surgen todas las frases imperativas y las quejas, por el día de hoy y por el de ayer, y por tantos otros días en que se recuerda y se actualiza lo insoportable del sufrimiento, su inutilidad. -“Se acabó, es la última vez”. Si el esperado llega en este momento en que lo hemos expulsado de nuestra vida , ya es absolutamente irrelevante, podría muy bien no haber venido y haber dejado libre la fantasía de que era otro el esperado. Aparece ante nuestros ojos miserable, poco agraciado, ridículo en su papel, que tan mal juega, de repetir sus eternas excusas. Es el final del duelo de la espera y acaba con la muerte del amado, con el desamor.

10. 2. El desamor, como última *figura* del amor

Las historias de amor terminan casi siempre en el desamor, ¿qué hacer para que éste no se transforme en una historia de terror? (cito a una amiga). Intentar el recorrido por la otra dirección, el lado ‘oscuro’, la curva descendente ; para tratar de encontrar, en este segundo itinerario, algunas claves que permitan entender y aprender, no ya el arte de amar, sino un arte de segunda categoría considerado, tan importante, no obstante, como el primero: el arte de desenamorarse con el menor coste de sufrimiento.

La primera trayectoria del amor, cuando el enamorado encuentra al otro implica una *afirmación* inmediata : deslumbramiento, entusiasmo, exaltación, proyección ilusionada y loca en un futuro pleno. El enamorado está devorado por el deseo, por el impulso de tener una vida feliz, y dice “sí” a todo (cegándose). Sigue después un largo túnel, en que se realizan todas o algunas de las distintas figuras de la pareja amorosa. El primer *sí* puede llegar un momento en que empiece a ser carcomido por las dudas, y la propia fuerza o el valor mismo del amor empieza a ser puesto en entredicho, está continuamente amenazado de depreciación. Es el momento de la *negación*, pero no en el sentido de la “negación determinada” de Hegel, que produce saber y permite el paso a la figura de consciencia siguiente, en el devenir dialéctico de todo lo que hay ; sino que la negación del amado o de la amada

es negación absoluta, oblación, sacrificio y muerte del amado. Éste queda tachado, borrado, denegado.

Pero esa negación no se produce de manera inmediata, se va abriendo camino en la consciencia del desengañado amante, a través de incidentes ínfimos, rasgos tenues (un gesto, una palabra vulgar, una marca ligera de corrupción) y ese amor, que anteriormente fue vivido como pasión ascendente, se va transformando en pasión triste, *tristitia* (Spinoza), entendida por el pensador racionalista como causante de disminución del deseo. También las reflexiones de Nietzsche en torno al *resentimiento* pueden encuadrarse en este momento del chasco amoroso. El resentido es el que se ha sometido, durante un tiempo, al deseo de dominio del otro y quiere tomarse la revancha envileciendo su conducta. Este sentimiento, premonición de ruptura definitiva con el amado, tiene que ver con la inversión repentina de la ‘buena imagen’ que se tenía de él, o de ella. De repente “siento vergüenza por el otro”. Ahora bien, la vergüenza suele proceder de la sujeción (Barthes); el otro, a merced de un incidente fútil, que sólo la perspicacia o el delirio del defraudado amante captan, aparece como sometido a una instancia que es del orden de lo ‘servil’. Aparece de pronto afanándose en complacer, en plegarse a ritos mundanos, gracias a los cuales quiere hacerse reconocer, se muestra como “animal de rebaño” (Nietzsche, de nuevo). La ‘mala imagen’ se torna una imagen mezquina.

El reconocimiento social (que valora más a los que viven en pareja que a los ‘solterones’ de uno u otro sexo), uno de los motivos fundamentales por el que muchas parejas aguantan juntas, empieza a dejar de tener su razón de ser. Entonces resuena, de manera obsesiva, el dicho popular: “Mejor solos que mal acompañados”. Y ella o él comienzan a sopesar las ventajas de la soledad, a superar los miedos que esta nueva situación puede ofrecer, sin tener que someterse a las viejas trampas (conocidas o no, con anterioridad) que han mantenido a la pareja unida, cuando ya la cotidianeidad comenzaba a ser insoportable.

El arte de desenamorarse sin costes de sufrimiento es tarea, para algunos temperamentos, imposible, éstos gustan o padecen la tendencia o compulsión a apurar el cáliz del desamor, y lo intentan justificar con el argumento de que no apurarlo es huida. Se quedan atrapados en la pareja, pero escenificando un duelo en el que el lugar del muerto lo ocupa el que se hace el ‘dolido’. Y piensa: “Si yo desapareciera del mundo, él o ella continuarían su

vida como si nada hubiese ocurrido”. La fantasía se dispara e imagina, con todo detalle, la vida de él o de ella siguiendo con la misma actividad profesional, las mismas diversiones, frecuentando a los mismos amigos, los cuales hablarían, si acaso, un rato del muerto. La figura del dolido siente, en carne propia, su contingencia existencial, ya que su pérdida sería irrelevante para el mundo. ¡Qué inmenso abismo con respecto a la situación anterior en la que el amado o amada es el ser necesario! El lamento lleva a la depresión y el círculo vicioso de la dependencia con el ex – amado, ahora vil y despiadado continúa.

La separación suele ser un duelo anticipado en el que se dispara la fantasía, siempre por exceso o por defecto, de las consecuencias que emanarán de ella, ya que nunca lo fantaseado coincide con lo real. Y cuando finalmente se realiza la separación, viene una etapa de sosiego en la que el individuo se siente liberado, por fin ha conseguido ‘deshacerse de X’. Si la secuela inmediata es la culpa, ésta conduce a la com-pasión (sentir con el otro, sufrir por el otro), mala consejera y engañosa vía que mantiene el ligamen insano e intenta eximir, por una vía equivocada, de las responsabilidades contraídas en la etapa en que aún tenía sentido identificar compromiso con amor. Sin embargo, hay otros espíritus, más avisados, que no viven como culpable el necesario distanciamiento del otro, cuando sienten que se ha agotado el amor. Cortar por lo sano, no identificarse con el sufrimiento del otro, es síntoma de ‘gran salud’ (Nietzsche). Un ingrediente que suele funcionar, como buen consejero en estos casos, es la comodidad que supone acabar con los grandes o los pequeños actos de renuncia, que toda relación conlleva, y la ventaja de poder dejar de preocuparse por el otro y centrar la atención en uno mismo.

La nueva situación de soledad tiene altos costes para la consideración de la propia autonomía. Ahora, sin la mirada omnipresente del *voyeur*, el individuo ha de enfrentarse a su vida nueva. El factor correctivo de la mirada del otro, que proporcionaba satisfacción narcisista en los momentos ascendentes del amor, pero que en el desamor es destructivo, interventor, *panóptico* siniestro, desaparece. Estar y sentirse sola o solo en la casa obliga a una nueva distribución del tiempo. Las horas que antes faltaban para el estudio, el trabajo, los amigos y el ocio, ahora sobran, el tiempo se dilata. Y en estos nuevos flujos del tiempo de la soledad ¿dónde están las cosas? Si con anterioridad ellas se situaban en el espacio amoroso, ahora habrá que reubicarlas en el ámbito de lo mundano, ¿hay que inventar una nueva periferia del sentido?

Porque tras la muerte del amor, en el después, está la palabra, y si se llega, por habilidad de escritura, a *decir* esa muerte, la palabra siguiente es *revivir, da capo*, vuelta al principio. Y en el principio comienza, de nuevo, la inmortal tragicomedia del amor y sus secuelas: engaños y deliquios, desamor y, de nuevo, esperanza. Así transcurre la eterna rueda de la existencia, con cada nuevo comienzo, retorno, e impredecible final, que deja la pregunta siempre abierta: ¿viviremos ese final en soledad o en compañía del ser amado?