

La salvación por la carne.

**Una revisión de las dicotomías
cristianas a partir de la obra de Bataille.**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Quiero agradecer particularmente a Mercedes Garzón Bates, Edgar Morales Flores, Isabel Cabrera Villoro, Julieta Lizaola Monterrubio (a quien también agradezco su continuo apoyo y valiosa amistad) y Leticia Flores Farfán por su valioso apoyo en esta investigación.

A la música; cuya simple presencia me dio el más idiota, pero sublime pretexto para vivir y hacer que, junto con lo erótico y la muerte, sospechara acerca de la existencia de lo sagrado en este mundo.

De la misma manera agradezco a mi familia: Alejandro, Alma, Antonio Flores, Arely, Ariel, Diana, Elideth, Elizabeth, Gema, Gina, Isela, Lisseth, Marco Antonio, Mario, Miguel Ángel, Miriam, Paola, Reyna, Rocío, Sandra, Velia y Zaira. Va mi enorme gratitud a ustedes por aguantarme, casi siempre, tantas tonterías y ridiculeces.

Y finalmente reconocer una larga (pero siempre inconclusa) lista de compañeros, amigos y profesores entre los que se encuentran Addi Sanchez, Adrián Granados de la Luz, Adriana Barrientos, Adriana Valdés, Alberto Constante, Aleida Espinosa, Alejandra Montero, Alfredo Salazar Hernández, Alicia Ponce, Aline Mejía Salazar, Ana Hortensia Castro, Ana Luisa Guerrero Guerrero, Ana Ma. Martínez de la Escalera, Anallely Sebastián, Andrea Escobar, Angélica Moreno Rodríguez (y familia), Annalie Domínguez, Anthony Howard, Antonio Caballero, Antonio Ramos Gómez-Pérez, Armando Gómez Martín, Arturo Palafox, Bárbara Moreno, Beatriz García Pérez, Blanca Aranda Juárez, Carmen y Tere Maldonado González, Carmen Nalleli Pérez, Carmina Rivera Valdés, Carlos Kramer Ávila, Carlos David García Mancilla, Cindy Durán, Claudia Flores, Claudia Rodríguez González, Cresenciano Grave, Cynthia Méndez, Cynthia Viveros, Daniel Martínez Villanueva, Daniel Hernández García, Daniel Romero García, Daisy Olgún, David Cepeda, David Meneses, Diana Mendoza Ortiz, Dulce Ma. Trejo, Eduardo Méndez, Elmer Palomec Cabadilla, Enrique Frías, Enrique Quiroz, Enver Palacios, Erasmo Cervantes Aguirre, Eréndira Vargas, Ernesto de Icaza Villalpando, Erica González, Erika Lindig Cisneros, Estefanía Sepúlveda, Eunice Cortés, Fabiola Bárcena, Fernando Díaz Navas, Francisco Gática, Francisco Gil Villegas, Francisco Hernández Reséndiz, Francisco Rangel, Gabriel Pacheco, Gabriela Mondragón Quiroga, Gerardo de la Fuente Lora, Gil Radillo, Gina Laura Sánchez, Gloria Luz Godínez, Greta Rivara Kamaji, Guillermo Velásquez, Gustavo Álvarez Sánchez, Héctor Conde, Hilda Pacheco, Ignacio Díaz de la Serna, Isabel Reyes, Isabel Vázquez, Isabel Vélez, Iskra Castañeda, Israel Sánchez, Itzel Mendoza Segovia, Itzel Santos, Iván Bautista (†), Iván López, Iván Oropeza, Jacqueline Altamirano, Janett Barrón, Javier Sierra, Jessica y Joao Ramos, Jorge Castillo, José Manuel Cortés, Josefina Estrella, Juan Juárez Estrada, Juan Pérez Escamilla, Julio Cárdenas Villavicencio, Karina Torres, Karla Edith Ponce, Katia Ruiz, Laura Diana López, Laura Lilia García Alonso, Laura Ortiz Reséndiz, Leira Noé, Leonardo Díaz Juárez, Lorena Caballero, Lorena Valdespino, Lourdes Ortiz Bautista, Lucía Escobar Torres, Lucero Arenas, Lucero González Suárez, Luz Ma. Álvarez Argüelles (†), Lydia Vázquez Velasco, Ma. Noel Lapoujade, Ma. Rosa Loa, Maïrem Del Río Maciel (y familia), Marco Antonio Karam, Marco Antonio Torres, Marianela Santoveña, Martha Roque, Mauricio Beuchot Puente, Mauricio Hernández Morán, Melina Tenorio, Michel Iniestra, Miguel Ángel Domínguez, Miguel Segundo Guzmán, Moisés Hernández Santana, Monserrat Contreras Salazar, Nadia Ravelo, Nancy Mena Silva, Noé Velásquez, Noemí Espinosa Luna, Nora Ma. Matamoros Franco, Olinca Avilés, Omaira Ochoa Mercado, Omar Téllez, Oscar Carmona, Oscar Martiarena, Pablo Ortega Hernández, Paulo y Elizabeth González Olvera, Raquel Herrera, Raquel Montero Segura, Raymundo León Ríos, Rebeca Maldonado, Rebeca Mateos Morfín, Rebeca Vázquez Chacón, Ricardo Carrasco, Roberto Sánchez Valencia, Rodolfo Nares, Rocío Gutiérrez Villegas, Rosa Annette Rubio, Rosa América Granados, Roxana Bech, Rubén Vázquez Olvera, Ruth Reyes, Saida Suástegui, Sandra Martínez Ruíz, Sara Luz Alvarado, Sofía Mora Arce, Tania López, Verónica Comino, Victoria Reyes, Violeta Vázquez, Virginia “Ximena” Franco, Xóchitl Franco, Xóchitl Luna, Yeyetzi Cardiel, Yira Soriano, Yuliana Tapia, Zenia Yébenes, La Zociedad de los Amigos Criminales (José Manuel Calzada, Diego Íñiguez, Miguel Ángel Ávila, Ulises Castro, y Juan José García), mis alumnos, Buba, Daria, Los Simpsons, El Santos, 31 minutos y muchos otros que, involuntariamente, he omitido su respectiva mención. A todos les agradezco enormemente sus (conscientes o inconscientes) enseñanzas, críticas, apoyo, ataques, paciencia, ánimos, alegría, discusiones, compañía, respaldo y su aguante hacia mi persona.

Índice

Introducción.....	iii
Capítulo 1 La tradición cristiana y el problema del mal.....	1
1.1 El relato.....	2
1.1.1 Dios y sus atributos.....	9
1.1.2 Rostros del mal.....	14
1.2 El hombre.....	22
1.2.1 Un camino humano hacia lo divino.....	27
1.2.2 Breves figuras del cuerpo.....	32
1.3 Pequeño esbozo (unilateralizado) de lo continuo y lo discontinuo.....	36
1.4 De la ascesis a la salvación: esa victoria sobre la muerte.....	39
Capítulo 2. Ambigüedades: lo sagrado, lo profano y cosas peores.....	45
2.1 Dificultades: una extraña relación.....	46
2.1.1 Llevar la penitencia en el nombre: Satán.....	50
2.1.2 Perspectivas de una religión moralizada.....	56
2.2 Desplazamientos: distintos niveles del mundo.....	60
2.2.1 Cero que ver.....	62
2.2.2 Un mundo cargado de plenitud.....	64
2.2.3 Lo puro y lo impuro.....	69
2.3 Una relación problemática: prohibición-transgresión.....	73
2.4 Reconciliaciones de un ángel.....	80
Capítulo 3 Polvo eres... Esbozo de una antropología general.....	86
3.1 Dos parientes no forzosos: el cuerpo y lo profano.....	87
3.1.1 Entre la fascinación y el horror.....	93
3.1.2 El cadáver.....	100
3.2 Esa imperiosa necesidad de la carne.....	105
3.2.1 El (in)deseable extravío.....	110
3.2.2 La danza de la historia.....	115
3.3 La santidad y la mancuerna se hacen presentes.....	120

3.3.1 La pasión de los amantes: el Erotismo.....	123
3.3.2 En busca de la continuidad perdida.....	127
Conclusiones: el cuerpo falsamente desacralizado.....	133
Fuentes de consulta.....	143

Introducción.

La angustia ha sido abrumadora. Amaba a mi cuerpo y no deseaba que se perdiera; amaba mi alma y no quería verla envilecida. He luchado para reconciliar esas dos fuerzas antagónicas, para hacerles comprender que no son enemigas, sino que, por el contrario, están asociadas de manera que pueden reconciliarse de forma armoniosa, y de este modo yo podré reconciliarme con ellas.

Nikos Kazantzakis

Cuando Marx señaló, en la décimo primer tesis sobre Feuerbach, que la nueva tarea de la filosofía es transformar al mundo, y ya no seguir interpretándole; ¿no era eso mismo una interpretación o, al menos, algo dado tras una? Y es que la labor de interpretar no es algo meramente pasivo y ocioso (como esperarían algunos lectores del pasaje marxiano anterior), sino que permite abrir nuevas posibilidades de acción. Así, insistir en interpretar no es una cuestión baladí o superflua, pues esta actividad nos abre caminos hacia nuevas visiones e incluso permite sesgar obstáculos hacia nuevas experiencias. Tal vez el denostado carácter que algunos personajes atribuyen a la interpretación deba ser repensado, pues siempre queda la opción que estos tengan miedo o, incluso, no sepan leer. Por ello, la enorme importancia que puede tener la revisión de algo que, a primera vista, se antoja inofensivo e inerte como un texto. A favor de ello, siempre podemos revisar la ya clásica opinión de Heidegger (entre muchas otras) al apuntar que tal vez haya más peligro en lo que es obra del lenguaje de lo que la mirada tradicional insiste en ver. Y más aún cuando tal texto aborda los asuntos que nos atañen continuamente. En este caso trataremos de aquellos que hablan sobre el cuerpo, la fe, la salvación y la muerte.

Por lo mismo, es que este texto, como la mayoría, se origina gracias a un interés personal; es una pregunta por el cuerpo, la fe, la salvación y la muerte propia. Sin embargo, debido al carácter institucional que cubre al mismo (ser una tesis de grado) tales intereses *debieran* quedarse de lado y mostrar sólo una justificación de carácter “objetivo” e impersonal. Las preguntas y respuestas que emanen de aquí no deben de tener su fuente en la pasión, la emoción y el mero sentimiento, sino que han de filtrarse por la racionalidad, la coherencia, la argumentación y el pensamiento. Pero, ¿cómo silenciar esos sentimientos cuando se pregunta por algo que no nos puede ser ajeno? ¿Cómo uno niega la pasión cuando se interroga por lo que tiende a originarla? ¿Acaso el simple y llano pensamiento imperará hegemónico si preguntamos por nuestra existencia y callará toda emoción? Ese tipo de situaciones son imposibles de cubrirse totalmente. No obstante, ello tampoco es la advertencia de que el siguiente texto será la simple y llana emisión de los llantos, risas, quejas o suspiros carentes de coherencia o raciocinio; simplemente quiere indicar la enorme importancia del

tópico abordado. Y ese tema, según se dijo, es el cuerpo y su relación con las aspiraciones religiosas de salvación, particularmente desde el enfoque de una fe universal y fuertemente hegemónica: el judeocristianismo.

¿Por qué hablar de ello? ¿En qué nos afecta? Hoy, que (de alguna manera) Dios ha muerto, ¿cuánta importancia puede tener la ascesis, el tabú, la salvación, etc. ante esas perspectivas? Cual señalan sus críticos, esas creencias sólo pueden venir de una voluntad debilitada, una conciencia rehusante de superar cierto infantilismo psíquico o de un pueblo empeñado mantener su ingesta de opio. No obstante, lo religioso puede que todavía constituya una amplia parte de nuestra cultura. Así encontramos por doquier figuras metafísicas que, disfrazadas de laicidad, ocupan el lugar del Dios muerto: la razón, la naturaleza, la humanidad, el futuro, la subjetividad, etc. Cada uno de esos aspectos gusta de reemplazar el antiguo Dios con otro rostro. En ese sentido los señalamientos de nuestro mundo profano no dejan de lado las antiguas lecciones sagradas que antaño eran más visibles. Pese al Dios que aparentemente ha muerto seguimos manteniendo tabúes, aspiraciones soteriológicas, rituales y otros signos más de ese universo sagrado.

Nosotros mismos tampoco quedamos exentos. Herederos, finalmente, de nuestra tradición tendemos a mantener ciertas creencias. Algunas de ellas hablan de nosotros y de nuestro papel en el mundo, según es juzgado y legitimado por un metarrelato sustentante de tales “verdades”. El hombre, alejado de la inmensidad divina, añora religarse con tal substancia. Es por ello que se cansa e impacienta para perfeccionarse y poder congraciarse con su origen. A partir de esas interpretaciones, este relato nos indica un origen humano, un sentido a nuestra existencia y un destino probable, derivado de nuestros actos elegidos: podemos alzarnos hasta la mayor gloria o perdernos entre las bestias; es nuestra elección. Desde tal horizonte; cada acto se vuelve un salto al vacío, según un destino por venir.

En cambio, el presente texto busca rechazar ciertas interpretaciones a tales creencias y postular algunas otras. Por ello, éste toma postura ante un aspecto religioso y, como ya lo señalaba Pascal, se tratará de una apuesta. En tal juego se toma partido por la opción más estúpida que pudo concebir el jansenita: apostar por la vida terrenal, aun existiendo lo divino. Apostamos a favor de la inmanencia frente a un cosmos trascendente y un humano hambriento de sacralidad. Aquí ponemos en juego la vida eterna por defender esta existencia temporal... aun aceptando la posibilidad de la realidad divina. Lo hacemos, incluso, señalando que no hay otra vía para el que sueña con tal vida eterna, sino (aunque éste no lo desee) aceptar por la existencia temporal. Para ello defenderemos lo más grosero de nosotros: nuestra carne con todas sus imperfecciones. Queremos defender el aspecto más innoble y vil del hombre frente a esa corte majestuosa de lo divino. Esa apología busca apostar por la carne y su nicho: el cuerpo. ¡Defender nuestro cuerpo carnal! ¿Acaso habrá posición más estúpida

que ella? ¿Defenderla pese a la existencia de un Dios bondadoso quien nos pide negarla para obtener una bienaventuranza celestial? En efecto, esa es la apología por emprenderse y lo haremos dentro del marco textual de la religión judeocristiana. Tomando al cuerpo como mero nicho de la carnalidad, será defendido gracias a su condición indefendible. Y es que, aun viéndolo de tal manera, tiene más salvación nuestro cuerpo que nuestra orgullosa devoción. Ese es el camino a seguirse.

Sin embargo, ¿por qué revisar tal tópico desde el contexto religioso? Ello no busca dejar fuera la importancia que tienen otros trabajos y otras perspectivas. Entonces, ¿por qué plantear semejante duda desde la tradición cristiana y no a través de las impresionantes obras de otros hombres, quienes ya han sido críticos sobre el papel de lo corporal? En efecto; no se duda de la calidad de los trabajos realizados por Nietzsche, Lacan, Freud, Derrida, Baudrillard, Deleuze o Foucault quienes, entre otros, ofrecen clarísimas consideraciones para reflexionar sobre el cuerpo. No es mi intención (ni creo que hubiese capacidad para ello) desmeritar esos esfuerzos avasalladores. Al contrario, herederos de estos contextos no es posible hacerlos a un lado, sino que nos apoyamos en ellos para retomar y releer esa *desdicha de los cuerpos caídos en desgracia*, aun en los lugares que se intuyen remotos. Es decir, no se puede dudar que los autores mencionados han establecido, con mucho mayor solidez, una insistencia en el valor de lo corpóreo a través de criticar ciertos sistemas o consideraciones. En tal sentido, estos no son dejados de lado, sino recuperados veladamente a lo largo de nuestro recorrido discursivo.

Sencillamente, otro ha sido nuestro camino. Tal vez a lo largo de las respectivas obras de estos hombres; el cuerpo y su trascendencia no sea algo ya consumado teóricamente, pero sí un tema que ha tomado un buen cauce reflexivo. En efecto, la obra de los autores previos ya ha esclarecido gran parte de los problemas planteados al cuerpo. Sus reflexiones ofrecen respuestas y ya no nos obligan a mantenernos en las dudas. Ya sea en lo referente a la escritura que se realiza sobre él, la forma en que se le disciplina y modela, las expresiones de éste en torno a la voluntad, etc. se realizan importantes aportaciones referentes a cierto campo del saber. Sin embargo, ¿cómo se recupera a éste donde se ha levantado una proscripción metafísica sobre él, donde no hay otro interlocutor más viable, que aquel quien reina desde los cielos? Es preferible preguntar dónde la situación todavía sigue siendo un problema y no sólo repetir las soluciones conocidas.

Si se insiste por preguntar sobre el cuerpo desde ésta óptica es debido a que en ella efectivamente resulta un problema. Es ahí donde se debe hacer mella en las divisiones y exclusiones, pues como se dijo arriba ellas nos heredan planteamientos, creencias, supuestos y consideraciones con las que se nutre la cultura occidental. De ahí que vale la pena, recuperar la carnalidad desde aquellas lecturas religiosas, donde un sentir dualista no le ofrece tregua o consuelo. El intento es

demostrar la importancia del cuerpo, incluso donde éste ha sido rechazado o denigrado. Declaramos nuestro abierto deseo de recuperar y salvar al cuerpo carnal desde el interior de una religión ascética de amplios compromisos soteriológicos: el judeocristianismo.

Así valdría preguntar, ¿qué importancia puede cobrar nuestro lado carnal para esas aspiraciones transmundanas del judeocristianismo? Más allá de los rituales y posiciones espirituales que solicita el citado contexto, éste señala como un terrible tentador a nuestra carne; ofensiva valla que impide avanzar a nuestra alma hacia el encuentro espiritual. Ella representa a esa terrible muerte que, tras la caída, devora y angustia al humano. La finitud atraviesa, toda, este elemento. El hombre, que anhela la vida y no desea consumirse en la muerte, tenía que hacer algo a ese respecto. Por tanto, una opción fue aceptar los exhortos a despreciar semejante aspecto, degradarlo, mancillarlo y aniquilarlo, pues sus caprichos comprometen nuestra existencia hacia los espantosos caminos de la perdición, la locura, extinción, la desesperanza y la muerte. Insistiremos sobre este camino.

Desde tal horizonte, la carne es vista sólo como una fuente de impurezas amenazante a la existencia. ¡Mil y un anatemas caigan sobre ésta! La mortalidad carnal debiera abandonarse y, en su lugar, reemplazarle por la vivificante fuerza del divino Espíritu. En concordancia, se escuchan los gritos del asceta, del casto, del penitente, de la virgen, del sufriente, del santo, etc. quienes realizan tremenda lucha para salir victoriosos de esa inmundicia. Bienaventurados todos y cada uno de ellos, pues heredarán el reino de los Cielos. Aquí la importancia de la carne es la de ser un mero elemento elucidatorio, a purificar, para obtener la recompensa prometida. Hasta ahí podríamos dejar su importancia.

No obstante, incluso desde tal visión dualista, tal desenlace se muestra criticable. Por ello, la apuesta que aquí realizamos busca, en cambio, negar el desenlace a esa visión y es ese anhelo cristiano, a la plenitud divina, lo que ofrece semejante intuición. El piadoso, padeciendo la condición contingente en que vive humanamente, recorre el mundo hambriento de ser y nada terrenal le conforma; en consecuencia, se desespera y angustia por obtener ese sueño transmudano que plaga sus noches. Este fiel tiene sed de vida, pero sólo encuentra desiertos de muerte; desesperado, no duda en imaginar el fin de su suplicio. Como un sueño aparece dicho fin más allá de toda situación inmanente; él se desespera por alcanzar las estrellas y sabe que ello sólo puede lograrse a condición de dar la espalda a esta vida. La auténtica Vida se encuentra después de la vida, en compañía y estrechez con su creador. Él desea, así, ya no ser sólo yo, sino adherirse a lo Otro; por eso grita, llora, suspira, se lamenta y mortifica aquello que le distancia. Aquí, viviendo entre la carne, no puede más que lidiar con la muerte que la carne conlleva; más allá su creador le ofrece la auténtica vida. Anhelante de la plenitud divina, menosprecia su individualidad y busca trascenderle. Para esto

requiere a la muerte, ella implica la romper con su estado contingente y abismarse en ese mundo trascendente. Sueña con esa hermosa plenitud, proveniente de Dios, sin darse cuenta que ella implica el fin de su vida. Una desesperada paradoja habita en ello: él ama la vida y sólo puede ganarla con su muerte. Esto bien vale la pena unas reflexiones.

Y es que han surgido demasiadas dudas: ¿es qué acaso no se huye de la muerte? ¿Cómo puede ésta ser el perseguidor y lo perseguido? ¿Cómo se podrá entender esta confusión? El hombre de fe, en efecto, niega aquella mortandad que se escondía en la carne y, sin embargo, llama a ésta para colmar su cáliz. Huye de su finitud, mas la busca en su piadoso actuar. Extraño camino es ese que sólo puede darse de frente con aquello que huye. Y más cuando requiere aquello que anteriormente había proscrito; la carne, señalada como aspecto de la finitud, es recuperada para lograr las aspiraciones más básicas de estos hombres. Detestan su cuerpo carnal, mas sólo él tiene el boleto para saciar sus aspiraciones.

Podría replicarse lo dicho arriba. En efecto, me encuentro haciendo una mera simplificación, pues la muerte deseada por los hombres de fe no es la que anida en el cuerpo carnal. Ellos buscan ese encuentro que, para ellos, no es muerte, sino Vida eterna. Una Vida fuera de su estadio individualizado, una Vida sin contingencias y donde la mortandad haya sido vencida es lo que desean. La muerte terrenal no es lo que realmente buscan y, sin embargo, ella es el vehículo al encuentro divino. Y es en la carne donde el hombre es acechado por esta muerte. Tal vez no sea la muerte carnal su anhelo, pero es su camino y necesidad. ¿Dudas? No es para menos, pues el hombre piadoso presenta una situación paradójica. Éste expulsa y menosprecia aquello que requiere para coronar su objetivo.

¿Cómo haremos para esclarecer esta neblina? Para despejar semejante sentido revisamos esta perspectiva, básicamente, desde la óptica George Bataille. Se ha guardado la complicidad con este pensador francés, pues realiza el estudio de algunos aspectos de la carnalidad que no dejan exento el terreno religioso. Gracias a sus estudios sobre el erotismo, lo Imposible y el arte puede cavilar el carácter desgarrador y paradójico que llega a presentar el humano. Desde ellos encara esa extraña situación que vive el hombre: el terror y la fascinación que la muerte cobra. Por un lado le rehúye, se aleja de ella y le repugna; por otro le atrae, la exige y “ejerce”. Consciente de tal paradoja no deja preguntar por ella hasta presentar sólidas reflexiones sobre esta cuestión. Otro punto a favor del autor francés es la capacidad mostrada para ejercer su comprensión desde el horizonte judeocristiano. Más allá de las crisis místicas y religiosas sufridas durante su juventud, éste posee un abierto interés por tratar esas cuestiones desde el contexto cristiano, así como un aparato intelectual que permite analizar a la carnalidad según el mismo. En correspondencia, éste puede ayudarnos a

explicar estas paradojas desde el propio lugar donde nacen sus preguntas. Nos apoyamos en Bataille, pues su obra aborda este contexto carnal sin renunciar a entender las paradojas cuya trinchera es la fe y éstas ofrecen un sentido en torno a las contradicciones inherentes al hombre. Es por ello, que seguiremos nuestro recorrido con él, aunque ello no implique seguir a pie juntillas sus pasos.

Siguiendo a éste haremos un largo recorrido. Éste camino partirá ubicando la tradición cristiana y sus empeños para encontrar una justificación al mal. Una compleja teodicea que presenta respuestas para entender este elemento. Ya sea visto como una figura metafísica y personalizada o como una falla de las criaturas, tal aspecto es señalado como terrible y degradante, pues se antoja despreciable conforme al Dios judeocristiano. En consecuencia se les rechaza debido al deseo humano de retornar a la calidez de la compañía divina. Revisaremos ambos sentidos del mal: tanto en la figura de lo demoníaco, como en el sentir de una labilidad humana.

Particularmente insistiremos en el mal humano. Ahí encontramos un elemento considerado específicamente asociado con semejante corrupción y violencia: la carne; ese *signo* heredado por la caída humana hace su aparición. Ésta ha sido denunciada, con amoroso fervor, por diversos hombres en más de un exhorto y un sermón. Cuestión que no puede estar equivocada, pues ella es lo que arrastra al humano hacia su perdición y le aleja de las bondades divinas. La carne es repudiada debido al inmenso terror que presiona al humano... eso le descarta como un aspecto divino. Toda una tradición respalda semejantes consideraciones. En semejante sentido es que revisaremos tanto los motivos de ese terror, como ciertas fuentes de esa tradición que insistió en repudiarla.

A continuación, haremos un cuestionamiento. ¿Realmente es lo divino aquello exento de violencia y, por tanto, fuente exclusiva de perfección y bondad? ¿Puede lo divino juzgarse sólo a partir de la amorosa fascinación ejercida sobre nosotros? ¿Es que la salvación sólo puede lograrse a condición de relacionarse con aquellos aspectos cercanos (ontológicamente) a Dios? Responder a esas preguntas será nuestro siguiente paso. Ahí, consideraremos una serie de extraños comentarios bíblicos que permitirán ubicar una serie de ambigüedades en el actuar moralizado de Dios. Estos derivarán en evitar los juicios maniqueos acerca de la figura divina y le llevarán a “encontrarse” con su lado opuesto. Lo demoníaco será tomado como un aspecto divino y como tal algo con características afines a Dios.

Esto permitirá surcar nuevas posibilidades con respecto a lo religioso e ir abandonando la estrecha categoría judeocristiana de lo divino, para buscar una más acorde; esa categoría será lo sagrado. Ello no implica que dejemos fuera los señalamientos sobre la divinidad judeocristiana, sino que exploraremos los aspectos que ésta calla. Así, revisaremos la categoría de sagrado con respecto a

su opuesto, lo profano, y determinaremos la enorme importancia que tiene ésta dentro de las visiones religiosas. Sin embargo, ésta noción presenta movimientos propios que, también, habrán de ser explorados. El primero será la de una serie de reproducciones, de lo sagrado, dentro de la cotidianidad. Las hierofanías señalarán los puntos de importancia alumbrados por las deidades dentro de la cotidianidad.

En segundo término exploraremos una abierta ambigüedad latente en lo sagrado. Por ello, ubicaremos la relación entre pureza e impureza ubicada dentro de toda sacralidad. Ya sea como fasto o nefasto, lo sagrado presenta dos rostros y el creyente se relaciona con estos en formas diferentes: la fascinación y el terror. No obstante, no se trata del único movimiento realizado desde la religiosidad, pues la violencia que anida en lo sagrado provoca diversas reacciones. Por un lado existe una serie de situaciones que buscan limitar su poder y alcances, mientras otro anima a la peligrosa cercanía. Uno llama a mantener el orden universal, otro a trastocarlo. El primero lo reconoceremos como la prohibición, mientras el otro será el de la transgresión. Cada uno integra un vaivén del que no puede escapar toda religión.

Ni siquiera la religión judeocristiana puede evitarle. Así recordaremos que esa figura adversa a Dios funciona como esa sacralidad impura. Y ésta misma, pese a cuestionar constantemente las leyes y procripciones divinas, no es del todo extraña o despreciable para el divino rostro. Lo demoníaco no sólo será visto como aspecto impuro y nefasto de la divinidad, sino como aspecto necesario y complementario para las prohibiciones cristianas. Ese aspecto nefasto se muestra, ahora, como necesario e, incluso, deseable para el juego sagrado del cristianismo. La impureza recupera el prestigioso lugar que, antaño, le había sido marginado.

Por tanto, hay posibilidad ya no sólo para el mal que habitaba fuera de mí, sino para aquel que carcome, desde dentro, mi existencia. La carne, que antaño fue despreciada por su mancha e impureza, puede apelar su condena. Si bien, ella guarda los aspectos negativos y nefastos del humano (pues encarna la violencia e irracionalidad excesiva que se deseó evitar) esto ya no es justificación para marginarla o proscribirla. Y es un aspecto quien lo muestra, con creces: la muerte. En efecto, nada es la muerte para el lado inmaterial del hombre (el alma) mientras que es todo para la carne. La muerte es padecida, segundo a segundo, por la carne. Y es esa violencia, mostrada en lo carnal, aquello que le dará posibilidad de ser reconsiderada. Por lo mismo, es entendible tanto la fascinación, como el horror que suscita. Los hombres, incapaces de sustraerse a su acción, somos incapaces de no inmutarnos ante su presencia. Ello es lo que revisaremos al inicio de la última sección: el cuerpo carnal y ciertas reacciones humanas que produce.

A partir de éste se estructura la vida humana; sus angustias y pesares sólo se efectúan bajo la condición de ser carnales. Veremos, sucintamente, cómo los caprichos y deseos carnales marcan nuestro andar mundano. Ya sea bajo la mirada de la ontología o de la ciencia biológica podemos ver cómo la misma vida humana no puede ser exenta a la muerte carnal. La vida misma sólo es comprensible bajo el peso de la muerte; ésta es requerida para efectuarse. Sólo bajo sus auspicios, el humano puede existir e, incluso, lograr una correcta interacción humana. Ella misma ha abierto un campo, en el mundo terreno, que posibilita todo actuar humano y todo desenvolvimiento social.

Sin embargo, había que apuntar hacia el puerto del cual partimos: las aspiraciones transmundanas. Atrás dejaremos las puertas que se abren en mundo homogéneo y chato de la vida terrenal gracias a la muerte; ya, al final, revisaremos en qué medida tal vértigo implica una situación sagrada. De ello tenemos mil pruebas, aboquémonos a una: el erotismo. De la opciones que Bataille pone, en torno al erotismo, nos limitaremos (por ser cercana a nuestro tema) a una; el erotismo de los cuerpos. Ya en el contacto sutil, en que los amantes se entregan, sudan, “integran” y suspiran, hay muestras de lo dicho; ese juego dialéctico de los cuerpos, que se pierden ante el éxtasis carnal del goce, implica una relación sagrada. Y es que ahí, hay una lógica que desafía el terror a la muerte y busca realzar la entera aprobación de la vida. La existencia individualizada se cuestiona y deja paso, desgarrándose, a ese mundo heterogéneo del que poco o nada puede contarse. Esa voluptuosidad de los cuerpos ha sido una condición mundana para acercarnos a lo sagrado. Y todo ello gracias a la muerte... a la vulgar muerte que se cubre con piel y es solicitada en los actos de mayor intensidad vital.

Por ello la muerte es lo que circunda el espacio sagrado y profano. Ella cuestiona y minimiza el mundo distinto y profano donde los humanos habitan. Gracias a ella, obtenemos ese espacio de plenitud que fue el sueño del hombre religioso. Ese gozo imposible sólo puede lograrse a condición de quebrar su estado individual y abrirse hacia el encuentro con la nada. La indeseable finitud es requerida para abrirnos hacia ese sueño utópico en que Dios reina. La muerte es la puerta, la carne la llave. Extraño destino, de una religión con extraños movimientos: ha vedado la puerta hacia sus logros, mientras ruega y se esmera por ellos. Ella misma debe levantar tal interdicto. Esa fe expulsa a la muerte por la puerta y la deja entrar por la ventana. La salvación sólo es logable con llaves diferentes a la de su alma y su Espíritu.

No sólo estaba el mero camino de la ascesis para lograr la salvación; era necesaria otra llave. El mal es la llave. El mal del cuerpo, de lo terrible y demoníaco es imprescindible para el sueño del piadoso. Otros; como Blake, Nietzsche, Lautremont, Sade, Baudelaire, Rimbaud; lo sabían e indicaron antes que Bataille. Éste jamás ignoró las palabras de sus antecesores y en más de una ocasión recupera su

herencia. No me entretengo en esto. Sólo cabe apuntar que esmeramos este trabajo para mostrar el importante y necesario valor del mal dentro esa religión enteramente hambrienta del bien. Así revisaremos en el fango de la existencia buscando salir con él. La crapulencia y la malicia jamás habían sido tan fructíferas. Es dentro de ella que las cerraduras se aflojan, es con el mal de la carne que se “conmueve” a lo sagrado... A ese respecto, podemos invocarle textualmente y hacer una revisión más detallada. Esa auscultación debiera ahondar tales aspectos privados de todo compromiso con la luz y bondad; pues en ellas no está lo buscado. Por tanto vale la pena declarar que nuestras intenciones no son buenas y avanzar en pos de preguntar por la salvación que habita en la carne.

Capítulo I

La tradición cristiana y el problema del mal.

Apresuraos... pisotead los placeres de la carne. Es como el heno. Su gloria es vana como la flor del heno.

Palabras de un monje. Siglo X

La vida sustrae eternidad a la muerte, y la individuación es una crisis de lo infinito.

E. M. Cioran.

El santo nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio.

Jacques Le Goff.

1.1 El relato.

Comencemos con un relato y algunas consideraciones sobre tal. Se trata de una narración que no podría serle ajena a algo o a alguien, pues, ella, contiene a todo ente, especie y criatura. Ese relato habla acerca de la creación, desarrollo y ocaso de todo lo existente. Como se podrá adivinar se trata de un discurso religioso, pues nos habla del inicio de cada ente según la creación de un ser completamente trascendente que ha dotado al universo con cierto sentido y que ocasionará el fin de todo para ser juzgado.

Sin embargo, no es una historia cuya influencia cultural sea ajena para nosotros, pues con ella se nos ha explicado el mundo y el sentido que deben tomar nuestros actos; ella ha conformado a gran parte de Occidente. Y ese relato es el que sustenta a las creencias judeocristianas. Mas la justificación para comenzar por tal cuerpo de creencias cabría hacerla del todo explícita.

Se presenta tal religión, en primer lugar, debido a la enorme influencia que tiene, pues todo el mundo occidental se ha visto influenciado, en alguna medida, por su discurso. Y es que desde su aparición, a partir de las divisiones existentes entre los grupos judíos, dichas creencias se han abierto de forma universal hacia los diferentes grupos humanos mediante algún tipo de adopción.¹ Ello justifica el vuelco hacia tal fe, pues la influencia que tiene esa religión permite que no sólo sea seguida por ciertos grupos, sino que su hegemonía se encuentre extendida en todo continente y hacia toda comunidad. Siendo una religión universalista permite la integración a su credo, siempre que se realice cierta iniciación y se mantengan ciertos principios (tanto exteriores, como interiores). Y pese a que hoy día

¹ Como sería la figura del bautismo.

muestra un fuerte declive en la cantidad de adeptos que la integran² no puede dudarse de su poder e influencia. No en vano, diversos grupos sociales acuden a esa religión para buscar consuelo o respuestas; ya sea para solicitar la intervención de la divinidad en algún problema, expresar su gratitud o simplemente orillar su desconsuelo, se hace patente la presencia de algún elemento de esa fe. Sin embargo, sería del todo falso insistir en que sólo los grupos o nociones populares mantengan el apego hacia algún lineamiento de esas creencias; su influencia se mantiene en cuestiones sociales, políticas, económicas, jurídicas, filosóficas, artísticas o científicas; para referir a algunos de sus nichos.

Por ello, ya sea quienes la siguen ortodoxamente o quienes la niegan con singular ahínco retoman elementos de esos dogmas y los emplean de forma frecuente. Al menos, así lo enseña la historia que ha mostrado las fuertes herencias dejadas por tal credo en diferentes rubros; baste, para ello, revisar algún estudio sobre la secularización en varias de sus categorías o estructuras. No obstante, no insistiré sobre ese tema, sino que buscaré ahondar sobre un punto específico del cuerpo doctrinal arriba anunciado. Pero, ¿de qué habla tal fe que la torna tan importante?

Se trata de la historia de un creador, reconocido como Dios, y sus criaturas, particularmente aquella que se considera la más privilegiada entre las mismas: el hombre. (Cuestión que no es del todo dudosa, pues es narrada por hombres y para hombres.) Básicamente podríamos apuntar que es la historia de la relación de Dios, la naturaleza y el hombre. Un hombre que se siente observado por Dios y que busca ganar cierto esplendor, tarea que no es del todo fácil. Para acercarse a tan fantástica situación dicha historia cuenta con algunos personajes que serán personajes espirituales, profetas, jueces, evangelistas, apóstoles, hombres impíos e, incluso, al propio Dios que se acerca en forma inigualable al hombre hasta el punto de sufrir y morir por él. Ese aspecto de Dios será conocido como la figura central del cristianismo, se trata de Jesús quien es reconocido como Cristo o Mesías.

Diversos textos nos hablan de esa figura y de sus obras, así como de sus antecedentes y consecuencias, en las formas más variadas. Atendiendo a ello, sería absurdo callar la existencia de tales tradiciones y comenzar por aceptar alguna versión como verdadera, cual si pudiésemos acertar a la auténtica o definitiva, pues las palabras y acciones de ese Mesías

² Cfr. Revista *Poder y negocios*; No. 26, pp. 24-30.

no fueron difundidas homogéneamente por un solo grupo. Al contrario, hubo una serie de disputas que buscaban (y siguen buscando) la victoria de su discurso sobre los opuestos. Y es aquí donde habría que detenerse, pues cabría hacer breves precisiones con respecto a las divergencias surgidas entre los discípulos. Y es que la historia que sigue tiene como carril una serie de disputas sobre lo que realmente haya dicho el maestro o bien la forma adecuada de interpretarle. Se trata de una historia que mostrará enormes divergencias y que se resolverá, con enorme frecuencia, más por motivos políticos que religiosos.³ Algunos elementos que empleó (y llega a emplear tal historia; pues no hay que olvidar que la aparición de nuevos textos, como los llamados *Rollos del Mar muerto*, revitalizan a ciertas tradiciones) serán la aceptación a una serie de escritos que considerarán como válidos y auténticamente inspirados por la divinidad o el repudio a muchos otros, por la poca conveniencia y/o concordancia que encontraba en ellos; degradándoles con los nombres de blasfemias, textos cismáticos o heréticos. De la misma manera considerará a algunos personajes, eventos o interpretaciones considerándolos dentro del “óptimo” aspecto de la ortodoxia o fuera de ella en una “peligrosa” heterodoxia.

Sin embargo, aquí ahondaremos en una de esas vertientes, aquella que derivada de las conveniencias⁴ de Constantino y Teodosio tendría un especial brillo. A partir de este último emperador sólo una de ellas se reviste de importancia y “validez” en nuestro Occidente geocultural; la tradición católica. Por ello no duda en proclamar:

Es nuestra voluntad que cuantas naciones se gobiernan por nuestra clemencia y moderación profesen constantemente la religión enseñada por San Pedro a los romanos, cual ahora mismo se está profesando por el pontífice Dámaso y por Pedro, obispo de Alejandría. Conformándonos pues en la disciplina de los apóstoles y la doctrina del evangelio, creamos en la divinidad única del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en igual majestad y en Trinidad sacrosanta. Habilitamos a los seguidores de esta doctrina a denominarse Católicos Cristianos; a los demás, locos rematados los tiznamos con el apodo infamante de herejes, declarando que no podrán usurpar el respetable nombre de la Iglesia.⁵

Así, se apoya a una vertiente cristiana que se encuentra firmemente apoyada por cierta cantidad de textos judíos, los 4 Evangelios conocidos (Lucas, Mateo, Juan y Marcos), la vida y prédica de Pablo de Tarso, algunas epístolas de Pedro, Santiago, Judas Tadeo,

³ Como puede verse en la fundamentación del *Canon nicénico* que va de Constantino a Teodosio y que se continúa en la historia de los Concilios eclesiales.

⁴ Ya sean vistas como doctrinales o políticas.

⁵ Edicto de Constantinopla. Cod. Th. XVI, 1, 2, año 380 a. D. La traducción es de Roberto Sánchez Valencia. De esa misma época pueden rescatarse otros edictos cuyo claro afán es combatir toda doctrina ajena al incipiente catolicismo.

Timoteo y Juan (de entre las que vale recordar la de las *Revelaciones*) y, en aquel entonces, algunas epístolas de Bernabé, Clemente, la *Didaché* y el *Pastor* de Hermias.⁶ Y es a partir de esa corriente de interpretación donde seguiremos nuestro texto, sin olvidar del todo las visiones discrepantes, consideradas como heréticas, pues, con frecuencia, profundizarán o clarificarán elementos que la visión judeocristiana, de corte católica, ha prestado poca atención o bien ha omitido. De la misma manera se revisarán algunos elementos de las lecturas hechas desde la filosofía que permitieron estructurar y consolidar a esa doctrina, pues gracias a ello hemos heredado ciertas visiones que permiten interpretar tales textos de una u otra manera.

Sería muy pobre remitir el cristianismo desde la aparición de Jesús nazareno y su religión. Ello debido a que la mencionada fe está ordenada según un texto sagrado en el que se narra la aparición de Cristo sólo como un momento (aunque, en efecto, se trate del más importante) del *cosmos*, sin embargo, tal texto es un abierto deudor de elementos judaicos: la *Biblia*.⁷ En lo que sigue haré un precipitado esbozo de esa tradición; destacando algunos pasajes, así como ciertos personajes de ésta, intentando describir los elementos sin adjudicarles un juicio de veracidad; por ello, buscaremos sujetarnos a lo dicho por el relato de forma textual, aunque atendiendo las aspiraciones fenomenológicas de no ofrecer un juicio a éste. Ello con el afán de comprender ese discurso religioso y su trama, con la aspiración de mostrar la forma en que es aceptado por el creyente, quien no duda en la verdad del mismo.

La narración anunciada sigue más o menos así: tras una creación cosmológica realizada por Dios (el Ser supremo por excelencia), fueron creadas en un acto de supremo amor y bondad las criaturas vivas y, como pináculo de éstas, el hombre. Este hombre primigenio⁸ fue creado por barro terrestre (Adam, siguiendo la escritura hebrea), animado por un soplo divino; mientras que su consorte (Eva, *Gen* 3:20) fue hecha a partir del cuerpo de este

⁶ Trocmé; “El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea” en Pueg, *Historia de las religiones. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I*; p. 316.

⁷ Como puede notarse al revisar la primera parte de la misma y que presenta tanto el *Pentateuco* como otros importantes textos de la tradición judía. Sin embargo, ello que no deja fuera incorporaciones de elementos sumerios, asirios (el Mito de Gilgamesh, por ejemplo), cultos místéricos y otros que, particularmente a raíz de ciertas interpretaciones, serán considerados como paganos, filosóficos o, eventualmente, heréticos.

⁸ Cfr. *Romanos*; 5:12, San Agustín; *La ciudad de Dios*; Libro XII, cap. 1 y Ricoeur; *Finitud y culpabilidad*; p. 383.

primer habitante.⁹ Esos primeros hombres fueron ubicados y mantenidos dentro de un lugar considerado paradisiaco en el que se mantenía una apacible relación con todo lo existente; ninguna aflicción, carencia, pena o sufrimiento cabían ahí. Sin embargo, hubo un acto de desobediencia a las reglas divinas (vía cierta tentación y cierto tentador) que se expresa a través de probar un fruto; tras lo cual *cobraron conciencia* de su humanidad finita y carente. Eva, ofreciéndole un fruto a su pareja, representa ese trágico evento, tras el cual ambos humanos sienten vergüenza, miedo y otras emociones jamás imaginadas; mismas que son descubiertas por su Creador que no dudará en “castigarles”. A partir de ello salen de tal paraíso para adentrarse a un mundo en que el trabajo, la desolación, el hambre, las enfermedades y la muerte acosan al hombre.¹⁰ Los humanos, pese a sufrir tal pena mantienen sus actitudes negligentes, poco piadosas o abiertamente negativas con los otros y con la lealtad que deben guardar hacia su omnipotente creador. Ya sea Caín asesinando a Abel, los impíos contemporáneos de Noé, los atrevidos constructores de la torre babilónica, los lujuriosos habitantes de la célebre Sodoma, los que adoraban a otras divinidades o los necios de quienes se lamenta Eclesiastés (entre una larga lista) insistieron en no albergar una calurosa estrechez con Dios, sino que remarcan la distancia con éste. Por ello, Dios mantiene una relación con los humanos abiertamente ambigua, pues a la par que les acosa con pesares y destrucciones, insiste en refrendar la alianza alguna vez añorada con sus amadas criaturas. Y así como hay personajes reconociblemente perniciosos también existen diversos profetas, jueces, patriarcas y sabios que tratan de reestablecer una alianza para satisfacer los anhelos tanto suyos como del Supremo. Esos grandes hombres son quienes pusieron su esfuerzo para que el humano no se mantenga en la iniquidad, sino que logre reunirse en la hermosa cercanía que otrora tenía con el Creador. Gracias a personajes de tal talla es que Dios logra establecer (con determinadas Leyes) una Alianza con determinado pueblo elegido (el pueblo judío) al que protege y apoya, pero al que fustigará con afán de hacerlo excelente merecedor de su bienaventuranza: nombres como Abraham, Moisés, Lot, Isaías o Salomón sobresalen en esa honrosa lista.

Finalmente, Dios envía una posibilidad universal de tal Alianza al enviar al Hijo, ese Mesías o Cristo que se había comentado más arriba. Es con Él cuando nacerá la tradición

⁹ Al menos en esta versión que excluye un curioso elemento de ciertas tradiciones judaicas: Lilith, quien fue creada de manera semejante a Adam. Véase Graves; *Los mitos hebreos*; pp. 78-85.

¹⁰ Cfr. *Génesis*; 1-3

cristiana y se abandonará, en cierta forma, las visiones del judaísmo. Tal figura es la representación de Dios ante el hombre, que comparte una doble naturaleza (hombre-divinidad), pero un único objetivo: permitir la salvación humana, arrancándola de las garras del pecado. Para lograr ese propósito, semejante figura realiza una prédica de valores que apuntan hacia la trascendencia divina y finalmente se sacrifica por la humanidad como acto de entrega. Las prédicas que ofrece este Mesías son algún tipo de ruptura con la tradición judaica, pero un mensaje que gusta de exaltar el amor, la mansedumbre, la fe y otros valores considerados como óptimos, pues permiten reunirnos con él. Sin embargo, el redentor se ve obligado a pagar un alto precio: un sacrificio difícil (su propia muerte a manos de la justicia romana) donde fallece en una cruz. Una historia trágica que refrenda una oferta amorosa hacia todo aquel que acepte ese acto en su corazón. Y es que la amorosa noticia no sólo está en los sermones o parábolas, sino que se refrenda con la propia sangre de Cristo quien padeció y murió en la cruz a favor de la humanidad.

A partir de ahí, diferentes discípulos comienzan a repetir y glosar tanto la prédica como los actos de esa admirable figura considerada como el Salvador. Prédicas que repiten lo esencial de su visión; a saber que el hombre está en este estado (de inmanencia terrenal) momentáneamente, pero que puede superarle (ya sea conservando la fe en su corazón y/o con actos virtuosos que purifiquen su ser) para lograr una “existencia” dichosa tras la muerte mundana de la persona. Para ello se ha fundado un cuerpo institucional que, de manera precaria (debido a las continuas persecuciones de las que fue víctima, esta naciente fe), trata de estructurar lo aprendido, así como expandir ese credo a todo aquel que tuviera oídos para escucharle: una iglesia, asamblea de hombres hambrientos de “la verdad revelada”.

Semejante tarea es vigilada y procurada por apóstoles quienes, como precavidos guardianes, buscan llevar la “buena nueva” a todo rincón. Aquí podemos anotar la enorme importancia de un hombre; un otrora judío quien alguna vez persiguiera a los discípulos de Cristo con enorme furia, pero que, posteriormente, ocuparía un importante lugar en la naciente fe: hablamos de Saulo de Tarso, conocido a la larga como San Pablo. Con este hombre el cristianismo encontró a un enorme aliado quien, con poderoso carisma y una gran capacidad intelectual,¹¹ no cesó de llevar la “buena nueva” a toda tierra que llegaba y cuyos

¹¹ Probablemente cultivado dentro de un judaísmo intelectual de corte helénico (y que tuvo amplio contacto con otras culturas religiosas a partir de la excelente ubicación comercial que poseía su tierra natal) no eran

mensajes epistolares¹² son importantísimos testimonios que ayudarán a consolidar, estructurar e institucionalizar la fe en Cristo y su doctrina.¹³

Finalmente, semejante historia culmina con el juicio de Dios a su obra, momento en que todo ocupará el auténtico lugar al que era merecedor. Un último acto de justicia divina que pondrá en su lugar a toda la creación; atemorizante evento cuya descripción discursiva se cruza con diversos tipos de símbolos que hablan de la llegada de terribles sucesos, previos a lograrse la última y auténtica salvación. Ninguna criatura quedará intacta; todas habrán de responder por sus obras para ocupar su lugar correspondiente: sea hombre, demonio, roca o ángel; “cada uno según sus obras”¹⁴ será juzgado. En el caso humano, a todos quienes se hicieron merecedores de la divina bienaventuranza obtendrán la dicha de permanecer en estrechez con Dios y, para estos, “no existirá ni muerte, ni duelo, ni gemidos, ni penas por lo que haya pasado”.¹⁵ Por su parte, quienes sus obras no les hayan permitido ganarse tal fruto sólo podrán obtener “la segunda muerte: el lago de fuego”.¹⁶

Fin del ciclo; todo se ha consumado. Cual vociferaba el Mefistófeles pintado por Goethe: todo lo que existe merece perecer. Y no hay criatura que pueda evitar tal suceso, pues su destino era ser juzgada. La importancia del relato se autojustifica; éste anuncia la historia que narra desde la creación de lo existente hasta su ocaso; y el hombre se encuentra entre ello. Mas en tal situación, éste, ocupa un lugar privilegiado: criatura favorita por Dios, tanto osa en acercarse a los lagos de fuego como amar a Dios sobre todas las cosas para habitar la Nueva Jerusalem. Tal vez por ello es que Dios le espera con una inigualable paciencia que, en ocasiones, le rinde pocos frutos. Su gran amor le mueve a pasar “en vela” los “siglos de los siglos” a favor de sus hijos descarriados, pues su bondad está por encima de lo conmensurable. Figura admirable, sin duda, ese Dios. Pero, ¿quién o qué es este personaje? Aventurarse a responder por ello podría derivar en una enorme discusión metafísico-teológica que no ha encontrado su satisfacción plena en las muy variadas respuestas fideístas, teológicas, metafísicas, morales o filosóficas. Sin embargo, aquí nos

ajenos ciertos aspectos de la cultura vigente en aquel entonces. Véase Guignebert; *El cristianismo antiguo*; pp. 69-72, 81-86 y Jaeger; *Cristianismo primitivo y paideia griega*; pp. 13 y 25

¹² Junto con las mencionadas epístolas de Pedro, Juan, Santiago y Judas Tadeo.

¹³ Cfr. Trocmé; *Op. cit.*; p. 261

¹⁴ *Apocalipsis*; 20:13

¹⁵ *Ibid*; 21:4

¹⁶ *Ibid*; 20:15

conformaremos con apuntar algunos de los rasgos que, de antaño, son adjudicados a la divinidad, según se esbozan en el texto sagrado. Empero, no haré una descripción total y exhaustiva de tal Ser, sino que me conformaré con apuntar aquellos elementos que el imaginario ha adoptado en forma hegemónica, pero coloquial de Él.

1.1.1 Dios y sus atributos

En lo sucesivo tomaremos extractos, en forma general, del texto bíblico tomándolos en forma homogénea para hacer notar rasgos distintivos de Dios. A ello podría objetársenos diciendo que sus dos componentes pertenecen a diferentes tradiciones (pese a que el cristianismo haya tomado sus fuentes de ahí) y, por lo tanto, el Dios judío es diferente del cristiano. Para esas interpretaciones Antiguo y Nuevo Testamento son testimonios de cuestiones diferentes y que, incluso, ponen a “Dioses” opuestos, por lo que las generalizaciones hechas no serían válidas.¹⁷ Sin embargo, cabe recordar el punto del que se ha elegido partir; esa mirada del fiel cristiano que ha tomado a ambos textos de forma integral y no duda en aceptar ambos Testamentos como herencias de una misma fe. Aunado a ello, vale insistir en los grandes esfuerzos teológicos que han señalado (e institucionalizado) al texto sagrado como una sola unidad; no se trata de dos historias, con dos tipos de hombres y dos dioses, sino un desarrollo divino que, primero, indica la situación humana para anunciar al Cristo porvenir a través de la Alianza y luego se complace con mostrar la lección que nos ha heredado.

Se antoja realizar otra acotación: no puede dudarse de la influencia de ciertas tradiciones ajenas al discurso judeocristiano dentro de éste.¹⁸ Ya sea gracias a la educación helenizada o misteriosa de algunos personajes es imposible separar lo “auténticamente” cristiano de aquellos elementos “ajenos”. Por ello, no nos esmeraremos en diferenciar dichos elementos (como no lo hicimos con respecto al pensamiento judío) por motivos idénticos a los presentados arriba. Si acaso nos contentaremos con señalar algunos de estos, pues sus influencias serán capitales para el desarrollo posterior.

¹⁷ Algunas de esas lecturas llevaron a ciertos hombres, como el heresiarca Marción, a discrepar con esa lectura homogénea del texto sagrado y fundamentar sus creencias gnósticas insistiendo en la profunda discrepancia que implica uno u otro Dios de cada segmento bíblico.

¹⁸ Véanse notas 7 y 11.

Finalmente, cabe resaltar que algunos rasgos del Dios podemos irlos viendo a lo largo de la filosofía,¹⁹ de la moral o de la política posteriores. A ellos se les suele exigir el mantener algún tipo de coherencia o racionalidad que permita ser asequibles a las exigencias de su disciplina. Así, encontraremos lecturas que discreparán con el discurso bíblico y que darán sus propias acotaciones o críticas que nos han sido heredadas a la hora en que lo leemos o interpretamos.²⁰ Pese a lo anterior, tampoco esto presenta un auténtico impedimento para revisar esta fe, pues aunque esas lecturas no puedan ser fácilmente dejadas de lado, nuestro esfuerzo no se centrará en una crítica sujeta a una lógica racional, sino en aquellas notas colegibles del texto sagrado y que dejarán una profunda huella en el creyente. Como se anunció, veremos esos rasgos de Dios que se presentan más en cristiandad cotidiana, que una visión completamente teológica o filosófica.

Pese a lo anterior sí revisaremos ciertas opiniones de Padres de la Iglesia o de algunos filósofos paganos previos, sin detenernos en demasía. ¿Cuál es el motivo para presentar semejantes visiones, mientras se excluyen a otras? La razón es atender a los discursos que han permitido sedimentar e institucionalizar algunos aspectos tanto de Dios, como de cuestiones diversas en torno a la doctrina cristiana. Las aportaciones de Irineo de Lyon, Orígenes, Gregorio niceno, Justino mártir, Tertuliano o Agustín de Hipona permitieron cimentar al dogma, darle fuerza, fundamentos e insinuar algunas prolongaciones a esa fe a la que gustosamente habían entregado su corazón. Particularmente, se insistirá en lo dicho por Agustín, pues su opinión tuvo un enorme impacto en la futura tradición.

Finalmente, cabría señalar que, en afán de mantener una versión con cierta ortodoxia, se han alzado ciertos dogmas indicando algunos elementos de Dios y de la doctrina señalada; determinados desde el Concilio de Nicea (325 a. D.) y el de Calcedonia (451 a. D.). Sin embargo, no todo lo dicho en esos dogmas es completamente recurrido por el creyente. Aquí, en cambio, notaremos ciertos atributos comúnmente considerados como propios de la divinidad y que, incluso, algunas tradiciones filosóficas han recuperado.²¹ Si se esmera en resaltar estos atributos y se omiten (en gran medida, de forma involuntaria) otros es debido a

¹⁹ El *Espíritu* de Hegel, la *Natura* spinoziana, o la *absoluta trascendencia* que comenta Jaspers son ejemplos de lo dicho.

²⁰ Por ejemplo Gadamer, al hablar de la tradición o de los prejuicios en *Verdad y método I*, reconoce estas “dificultades” para acercarse al texto.

²¹ Véase, por ejemplo, el *Proslogio*, obra de Anselmo de Canterbury, donde el autor habla, reflexiona, estructura y defiende esos atributos

la enorme influencia que tienen dentro de la mentalidad cotidiana. Aunado a ello también podría apuntarse que estos se resaltan con motivo de explorar dichos aspectos, a fin de relacionarlos con el humano y establecer algunas consideraciones antropológicas subsecuentes. Aclarando someramente estos puntos podemos ir apuntando esos prometidos rasgos de la divinidad que emplearemos más adelante.

Dios es una figura extraña en todo este camino; tan pleno de méritos y de una naturaleza tan inconmensurable podría resultar inútil adjudicarle adjetivos de aquello que consideramos perfecto.²² Pese a ello, llega a ser cotidiano adscribirle atributos propios de lo que humanamente admitimos como óptimo,²³ sin embargo, decirlo en forma tan parca es insuficiente; por lo mismo, desarrollemos algunos aspectos cualitativos de la divinidad:

- El primer elemento a destacar es el de un Dios creador, cuestión fácilmente recuperable desde el *Génesis* o en el *Evangelio de Juan*. Ahí el Señor aparece como una figura previa a toda existencia y que posibilita la aparición de toda criatura. Sin embargo, su creación no sólo es la de las cosas materiales, sino también de aspectos inmateriales. Es decir, de la nada ha hecho aparecer ángeles, cielo, tierra, animales, plantas y humanos. Así Dios se vuelve el creador, como dice el *Credo*, del orden visible e invisible.
- Dado que es Dios quien pone en marcha el reloj de la creación, Él debe de existir antes que las criaturas se hagan patentes. De la misma manera, Él también juzga el fin de las mismas; lo cual delata el carácter de eternidad de Dios. La contingencia no tiene referencia a Dios, sólo a las criaturas, pues ellas se ven en la cruel necesidad de perecer, mientras que la presencia de Dios se mantiene inalterable. Inmutable ante el acaecer cotidiano, Dios persevera. Por ello la muerte, la contingencia y la finitud no atañen a Él: a la divinidad sólo corresponde la trascendencia. Mientras toda criatura cesa, el creador continúa en su majestuoso imperio.

²² A este respecto podrían revisarse las opiniones de, por ejemplo, el Pseudo-Dionisio Areopagita o Johannes Eckhart; mismos que resaltan, desde la teología negativa, la imposibilidad de ofrecer alguna designación acuñada humanamente para mentar a Dios.

²³ Podría resaltarse la crítica que realiza Otto, en su célebre texto *Lo santo* (pp. 9-12 y 16-35), sobre sólo hacer notar ciertos aspectos racionales de lo sagrado, haciendo caso omiso de aquello que llama *numinoso*, y que suele llevarnos a sólo hacer notar otros aspectos de la divinidad. A partir del primer enfoque referido sólo se le atribuyen aspectos de corte racional, dejando de lado el aspecto terrible que también comporta lo santo. Sin embargo, aquí no se insistirá sobre esto, pues se atenderá con más cuidado en el capítulo siguiente.

- El enigmático *Evangelio de Juan* también delata otra característica divina: su carácter absoluto. Ahí Juan apunta que al inicio sólo estaba el Verbo y que éste no era otra cosa más que Dios. De ahí, entenderá la visión piadosa que, al no haber mención de cosa alguna, no existía algo diferente. Sólo Dios estaba ahí y nada más. Su carácter único lo vuelve absoluto, pues no hay otro Dios ni naturaleza que compita con él.
- Siendo ese Dios anterior y posibilidad de cada cosa ha de ser, pues, poseedor de un poder inigualable. ¿Qué osaría compararse con ese ser que ha creado todo de la nada? Su poder nada le limita, pues aquello que pudiera concebirse en rivalidad, sería creado y, por tanto, una muestra de su poder.

Empero, las muestras de su poder no sólo son los actos metafísicos; también es capaz de obrar sobre la creación ya existente. Y ese poder puede actuar tanto en la creación material, como inmaterial; así puede endurecer el corazón de Faraón, lanzar plagas o encadenar a otras bestias de corte espiritual. Con tal poder, logra encaminar a la creación entera hacia algún tipo de desenlace como el que se ve en las Revelaciones juaninas.

- Otro aspecto que suele resaltarse de Él es que su poder no sólo implica una acción sobre algo, sino también lo es en torno al conocimiento. Por ello, se le atribuye una sabiduría igualmente infinita que le permite tener noticia de cada rincón espacial y cada instante temporal; nada escapa a su saber.²⁴ En este caso el saber del que es poseedor Dios es absolutamente superior al humano, por ello, ninguna ciencia puede trascender al saber que ese Dios posee.
- Sin embargo, otro de los atributos es la enorme bondad con la que Dios actúa. Ya sea otorgándonos el ser cuando nuestra existencia no era presente o, bien, en sus continuos intentos de lograr nuestra salvación se hace patente su bondad. Tanto al librarnos de los perseguidores o custodios humanos, como al perdonar las desobediencias cometidas para lograr la salvación (llamándonos de continuo al camino de la bienaventuranza e, incluso, sacrificando a su *Hijo* amado a favor de los hombres), puede constatarse la misericordia que tiene al género humano. Así también podemos delatar uno de los principales atributos de Dios: el amor.²⁵ Sin embargo, el amor mismo ya es visto como algo divino; él es el *ágape* del que tanto se congratulan los cristianos.

²⁴ Romanos; 16:27.

²⁵ 2 Corintios; 13:11, Juan; 3:16 y 1 Juan; 4:7-16.

- Esta relación entre creador, absolutamente potente y absolutamente sabio permite que su obra, como se dijo, vaya encaminada a un fin. En ese fin, todo está regulado conforme a los deseos de su obra; donde ningún elemento de la creación puede sustraerse a la orden de Dios.²⁶ Por lo mismo, se considerará a un Ser cuya sabiduría establece un orden a las criaturas y una justicia para cada acción.

Lo anterior es entendible, pues su bondad va aparejada de una completa condición de justicia. Herencia enorme de la tradición judía, Dios no deja nada sin retribución. Así como al justo le espera una enorme recompensa; para el impío y el malvado ha reservado la guerra, las plagas, la destrucción de su sociedad y finalmente el terrible lago de fuego.

- Al hablar de su bondad hemos tocado un punto capital (que, por motivos de espacio y de ser otro el objetivo del presente texto, se dejará de lado) y que refiere al Hijo de Dios. Ello no implica una visión politeísta, sino encontrarnos de cara con el misterio del Dios Trino. La noción del Dios Trino es uno de los apartados que separan la tradición judía de la cristiana. Ambas siendo absolutamente monoteístas son incapaces de aceptar (como se dijo desde el primer punto de este recuento) la existencia de otro Ser divino más que Dios. No obstante, dentro de la tradición cristiana hay tres Personas diferentes en Dios, siendo todas ellas una y el mismo Señor y, sin embargo, no siendo la misma: el Padre, el Hijo y Espíritu Santo.

La figura del Hijo es la del propio Cristo que encarna para lograr la salvación de la humanidad. Dios permite su propia degradación y humillación al tornarse carne en la persona de Jesús, si ello permite lograr la salvación humana.²⁷ Ese Dios-hombre, enorme misterio a la razón, es el más álgido punto de ruptura de esa tradición con respecto a su antecedente, pero hermoso preámbulo del nuevo mensaje que espera a la humanidad.

- Con la Persona de Cristo se puede insistir que existe una relación privilegiada entre el hombre y Dios. El Hijo encarna humanamente para lograr la salvación de aquella criatura realizada al final de la creación. Al humano (creado al final, pero no con menor importancia), Dios le prepara todo un entramado soteriológico a partir de la entrega de Dios Hijo. Con Jesucristo, Dios se ha mostrado como un Dios salvador que ofrece ayuda

²⁶ Cuestión bastante compleja de considerar, particularmente en torno al humano, pues atraviesa con el problema del libre arbitrio.

²⁷ Cfr. *Catecismo de la Iglesia católica*; pp. 120 y 121 y *Romanos*; 8:1-4

para esquivar el sufrimiento y muestra el camino hacia la Nueva Jerusalem; símbolo de gozo eterno y paz.

Basta; es hora de detener esa lista que, de continuarse, podría ampliarse de forma gigantesca, mas siempre sin poder alcanzar a esbozar la auténtica majestad de Dios. Por lo tanto, tras este mínimo desglose podemos realizar un somero recuento acerca de las cualidades de Dios. Al hablar de Él nos referimos a un Ser creador, trascendente, eterno, omnipotente, omnisapiente y trino que ha ordenado el universo según su naturaleza, esencialmente buena y justa, esperando la salvación del hombre a través de su entrega en figura de Cristo.²⁸ Dadas esas notas podríamos hablar de cierta perfección que le compete. Así podemos comprobar que no tratamos con cualquier ser, sino uno cuya naturaleza es esencialmente ajena a la nuestra. No en vano autores como Otto, esbozarán que se trata de un Ser cuya naturaleza heterogénea contrasta con la forma en que el hombre existe en este mundo. Su grandeza y majestad opacan a cualquier ente mundano. Con dicho Salvador también encontramos la posibilidad de apartarnos de todo dolor y pesar, semejante camino es el de Dios. No puede dudarse, visto desde esta perspectiva, la enorme conveniencia de adherirse al sendero que lleva a esa cálida estrechez con el Creador. En efecto, cualquiera tendría que ser un *ne(s)cio* para mantenerse en la rebelión hacia el Señor y empeñarse en el seguir el camino del mal...

1.1.2 Rostros del mal.

¡Un momento! ¡Obnubilados por la excelsitud divina habíamos olvidado este terrible aspecto! Una vez aparecidos en este mundo no sólo encontramos la sabiduría, bondad, amor y justicia, sino que es más probable padecer dolores, carencias, injusticias, odios, enfermedades, vivir en la ignorancia y finalmente morir. ¿Cómo entender estos aspectos de la “creación”? ¿Cómo explicar al piadoso, el origen de los males cuando éste ya había leído “vio Dios que todo cuanto había hecho era muy bueno”²⁹ con toda la confianza de su corazón? Hemos llegado a un punto nodal: el mal.

²⁸ Cfr. Browning; “Dios” en *Diccionario de la Biblia*; p. 137. Aunque, por ejemplo, se han dejado de fuera la infinita belleza, ser poseedor de una voluntad consciente y su omnipresencia.

²⁹ *Génesis*; 1:31

Delimitemos, pues la respuesta no será semejante según apostemos por una u otra opción. Hablar del mal puede implicar la llana acción humana que daña a otro (crimen, crueldad, inmoralidad, impiedad, etc.), de las situaciones naturales que afectan a nuestro ser (enfermedad, vejez o muerte) o bien esa raíz esencial que ocasiona las distintas manifestaciones de lo que consideramos negativo debido a la imperfección del universo (o de algún ente dentro de él) con respecto a otro Ser. Hasta aquí hemos identificado tres formas de entender el mal, a saber: mal moral, natural y metafísico. Particularmente se insistirá en esta última opción durante nuestro recorrido, pues, desde el contexto religioso que hemos optado, esta es una forma más original y prototípica de tal cuestión; un ser fallido que origina las situaciones restantes es lo que buscará narrar este relato. Por tanto, éste también será la posibilidad de explicar esos males que el humano efectúa hacia cualquier otro ente, así como la ocasión de entender por qué nos son lesivos ciertos aspectos naturales.

Y desde ahí, ¿cómo hay que entender, pues, el problema del mal? Esta cuestión ha sido abiertamente compleja para el cristiano, pues siendo heredero del monoteísmo judío nunca titubea al afirmar que su Dios es creador de lo existente y, sin embargo, le considera como absoluto, bueno, omnipotente y omnisapiente entre otros atributos. En un universo creado por la absoluta bondad, perfección y el inigualable poder divino; cómo justificar la presencia del mal. Las respuestas que se han esbozado para tal cuestión han sido ampliamente problemáticas y de difícil aceptación. No en vano han aparecido furiosos argumentos criticando los enormes calificativos otorgados a Dios. Entre ellos cabe resaltar (por la fuerza de su argumento) uno muy conocido, atribuido al filósofo helénico Epicuro, que cuestiona agresivamente el carácter de Dios y de su creación. Escuchémosle:

O bien Dios quiere impedir el mal, pero no puede; o puede, pero no quiere; o no quiere, ni puede; o quiere y puede. Si quiere sin tener posibilidades, es impotente. Si puede, pero no quiere, es malo. Si no puede ni quiere, es impotente y malo a la vez, o sea, no es dios. Mas si quiere y puede, ¿de dónde proviene el mal y por qué no lo impide?³⁰

Y en efecto, insiste el hombre piadoso, ¿por qué su Creador dio cabida a esa presencia, cómo es que la tolera o por qué no acaba con ella? ¿Cómo puede mirar, sin conmovirse, desde su altísimo trono, hacia estos sufrientes que han desecho sus ojos de tanto llorar? Y si se conmueve, ¿por qué no emprende alguna decisión favorable? ¿Por qué su gran poder no arranca de raíz aquello que es considerado como negativo? Incapaz de aceptar más que un

³⁰ Citado por Blauberger et al.; "Teodicea" en *Diccionario de filosofía marxista*; p. 295

Dios absoluto y perfecto (y no a uno impotente, inconsciente, caprichoso, ignorante, o malo) se enfrenta cara a cara con ofrecerse razones acerca del origen de sus malestares, desdichas, enfermedades, carencias y finalmente de su muerte. “Dios es bueno; la maldad existe. No hay solución simple para ese dilema”.³¹ Por ello elaborará complejas teodiceas donde estos males puedan ser vistos como pedagogías que ofrecen bienes parciales para preparar al hombre hacia un bien mayor, atribuciones necesarias de la bondad divina (respeto irrestricto hacia la libertad), ignorancia del humano respecto al orden y justicia universal o como equívocos ontológicos provocados por otras criaturas.

Con ello renuncia a explicar la existencia del mal según otros *principios* ajenos a Dios, algún carácter arbitrario de la divinidad, una falla que le sea imposible de corregir u otra alternativa. Tal vez por ello, encontraremos a ciertas herejías dispuestas a dar diversas respuestas a esta cuestión: maniqueos, marcionistas, cátaros, albigenses o valentinianos se vieron con mayor pericia para ofrecer otras versiones que pudieran explicar aquello que los católicos poco aclaran. Por su parte, la tradición católica insistirá en descalificar esas posturas, lo que llegará hasta el punto del exterminio físico o doctrinal de sus creyentes. Estos herejes, plenamente decididos a establecer una teología apologética donde el Dios bueno no puede ser el agente causal del mal, optaron por esbozar diversas naturalezas que pudieran hacerse responsables por éste. Y ya sea en la creación lograda por un demiurgo falible y ruin o en otra naturaleza ajena a Dios, tuvieron una figura a quien culpar por estos eventos. Excelente remedio para dispensar al perfectísimo Señor al que adoran, pero, ¿cómo encara nuestra tradición abordada el problema del mal? Revisemos dos alternativas clásicas: el diablo y la “falibilidad” humana. Comenzaremos con la primera alternativa, pues mantiene esa visión que nos relata acerca de una fuente originaria para ir aterrizando hacia la segunda posibilidad. Continuemos nuestro recorrido hablando de ese cruento opositor a la bondad divina.

Y es que se ha omitido mencionar a un personaje de quien hablaremos brevemente aquí; una figura problemática y abiertamente representativa de aquello considerado como negativo: el diablo, cuyo elemento sería el mal, si fuera viable hacer tal afirmación. Con su presencia en la tradición judeocristiana se ha mitigado la responsabilidad de la divinidad en

³¹ Russell; *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien la historia*; p. 63.

aquello considerado como malo. El demonio, regodeado en su crapulencia, no duda desordenar cuanto estuviera ordenado, enfermar al sano, calumniar a los justos, orillar al pecado o cometer toda clase de atrocidades por sí mismo. ¿Quién y qué es tal presencia? Antaño ángel hermoso y lleno de poder, hoy es una presencia espiritual asociada con todo lo repudiable, pues él ha optado por la desobediencia antes que permanecer fiel al Señor. Símbolo por excelencia de la ruptura y separación con lo divino, es sólo una criatura más en este cosmos. Falso es, para el cristiano de corte católico, adjudicarle un poder igualable al de Dios, como también insistir que se trate de otro principio que rivalice con su Creador. Pese a ello, causa demasiadas complicaciones no sólo a quien padece sus daños, sino a las reflexiones éticas, teológicas o metafísicas. Tentativamente señalaremos que tal ente es un espíritu adverso a Dios, pues la soberbia le conduce a ello,³² motivo por el cual establece un ejército de seguidores³³ a quienes arrastra, junto con él, a cometer actos reprobables y, eventualmente, hasta la perdición.³⁴ El diablo es la figura arquetípica por excelencia de desobediencia, desunión y ruptura con el Señor.

Cabría insistir en que ese peso con que jala hacia la desgracia, no sólo se dirige hacia sus congéneres substanciales (otros ángeles), sino que también puede incluir al hombre. En atención a esto es que el continuo adversario (*satán*) de la divinidad, así como de todo lo justo y bueno, también juega un papel importante en la trama señalada. Como se indicó arriba, se trata de un personaje difícil de entender aún para los más versados en el tema. Su aparición suele ser, para los que realizan su acercamiento teórico a partir de los esfuerzos antropológicos o etnohistoriográficos, un abierto remanente de ese orden post-politeísta del que es heredero el pueblo judío y su prolongación cristiana.³⁵ Por ello, parece cual si éste tuviera cierta independencia con respecto a Dios o bien como si el bondadoso creador no tuviese otra opción más que soportar sus embistes hacia las demás criaturas.

Tal apariencia es falsa, al menos para ciertas consideraciones emanadas de esta cristiandad. Siendo un ente espiritual creado no puede, como se dijo, igualarse a Él. Sin importar cuan eficaz sea su artificio, su resplandor o su poder no se podrán medir con el Creador. Relacionado con esa corte compuesta por los *bene ha-elohim* y de los *mal'ak*

³² *Isaías*; 14:12-14. Aunque dicho pasaje parece estar dirigido hacia una figura política contemporánea del profeta, suele emplearse con referencia al demonio.

³³ *Apocalipsis*; 12:4-9

³⁴ Cfr. Russell; *Op. Cit.*; pp. 47-78

³⁵ Cfr. *Ibid.*; pp. 47-55 y Graves; *Op. Cit.*; pp. 22-71.

Yahweh; el líder de la obscuridad no alcanza a ser más que sombra de la hermosa luz divina.³⁶ En concordancia con ello, es que el comandante de lujuriosas hordas angelicales tiene destinado caer en las espantosas tinieblas infraterrenales, no sin antes herir y mancillar, si pudiera, a la creación entera.

Pero insistamos en torno a lo diabólico y su relación con lo humano. El mal ha entrado en este mundo por el desgarró metafísico originado por el diablo, pero tal no sólo afecta a su fuente, sino que se ve reflejado en la creación. Ese terrible adversario llega a ser identificado como el tentador de Eva quien andaba plácidamente por el Paraíso;³⁷ también aparece en diversos textos como el de Job, en los Evangelios buscando tentar a Jesús o en el Apocalipsis juanino por mencionar algunas de sus más conocidas intervenciones. Siempre con diferentes rostros y roles, esta figura prototípica del mal tendrá un papel importante durante el relato soteriológico que se ha revisado.

Incluso podríamos decir que, desde ciertas perspectivas, la historia humana realmente comienza gracias a la intervención de este personaje. Según fue mencionado, el hombre es expulsado del paraíso a partir de la tentación y el engaño provocado por una víbora, que alguna tradición identifica como ese adversario de Dios. Dispuesto a envenenar la obra cumbre del Señor,³⁸ su adversario ocasiona dudar a Eva del amor divino conduciéndola a pecar, tras lo cual invita a que Adam también consume el mismo acto. Con ello, la sentencia de Dios está próxima a cumplirse: al desobedecer los mandatos se hacen acreedores de la expulsión de aquel paraíso; tras lo cual sólo pueden padecer el dolor y la indigencia de su ser. El hombre, desertor de la vida eterna, ha caído debido al pecado, pues ha desobedecido la orden divina. Ha hecho patente su capacidad de elegir, pero ¿qué viene junto con ello? Un completo cambio ontológico es lo que alberga esa caída; previamente el hombre gozaba de la cercanía del señor, lo que le auguraba no carecer de algo. Posterior a ese momento sólo está la posibilidad de existir separado de esa naturaleza que ya no se muestra tan noble. Mundo, animales, sentimientos, Dios y hasta él mismo se notan diferentes tras su expulsión. Cada aspecto de su existencia se modifica desde entonces:

³⁶ Por ello, un autor de la envergadura de Agustín de Hipona dice, en las *Confesiones* (libro II, capítulo 6), que el mal es sólo la imitación perversa de Dios.

³⁷ *Juan*; 8:44 y *Apocalipsis*; 12:9.

³⁸ Según ciertas tradiciones, como la contenida en *El libro de Henoc*, es por envidia hacia los hombres.

Ni siquiera la muerte escapa a esta revulsión general: esta maldición no consiste en el hecho de que el hombre haya de morir («porque eres tierra y en tierra te convertirás»), sino en que haya de afrontar su último trance entre la angustia de su inminencia: la maldición está en la modalidad humana que adopta la muerte desde entonces.³⁹

Es por ello que la finitud con todo, y su pesarosa conciencia, llega al hombre tras la desobediencia a la divinidad. Otrora ajeno a la muerte y a la finitud, hoy se ve, de cara con ella, minuto a minuto. De ese estado cercano a la perfección divina, hoy se encuentra separado de ella.

No conforme con ser ocasión del mal metafísico, el demonio, busca “contagiar” a la humanidad de ello. Apenas cesa el hombre de “gatear” por la existencia, ya la malévola figura está ansiosa por meterle una zancadilla afanosa de hacerle caer. De la misma manera que el demonio se ha alejado de Dios por un acto de desobediencia, así invita al humano a que éste la cometa igualmente y cuyas consecuencias se insistirán en los siguientes pasajes del *Génesis* (3:14-23). Lejos del lugar donde sus necesidades eran nulas, la humanidad se ve en este mundo obligada a evitar el dolor, menesterosa de emplear sus fuerzas para obtener sus alimentos, agobiada por las inseguridades, distanciada de una naturaleza que antaño se veía como su aliada y finalmente condenada a morir a sabiendas de que ha de serlo. “La nueva vida que se abre frente a la criatura está teñida de impotencia y condenada a truncarse”.⁴⁰ El hombre hace su aparición en este mundo siendo ignorante, temeroso, débil, contingente, necesitado y finito; todo eso puede constatarlo en sí mismo. Los males, por fin, han aterrizado a la existencia siendo el hombre un ente básicamente terrenal.

El motivo fundamental del andar humano es calmar tales indigencias. Así el reloj de la historia terrena se ha echado a andar gracias al evento descrito anteriormente. Y es que si el diablo puede ser la ocasión misma de identificar al mal según algún empeño animista, también es cierto que ponerse al abrigo de éste ha sido fundamental para el modo en que actúan los hombres. Esconderse, evitar o, en la medida de lo posible, acabar con el diablo (y de las acciones ocasionadas por él) ha sido el motivo de ese largo éxodo que parte del paraíso y busca llegar a la Nueva Jerusalem. Desde esa perspectiva parecería que el diablo puede ser tomado como el “primer motor” de la historia humana.

³⁹ Ricoeur; *Op. Cit.*; p. 397

⁴⁰ Cabrera; *El lado oscuro de Dios*; 25.

Sin embargo, la participación del diablo no es sólo la de ocasionar enfermedades, atraer las tormentas, perder al viajero durante sus caminos o asesinar en forma directa. Libres de elegir (por la enorme bondad de Dios), pero susceptibles a errar y efectuar lo negativo (debido a las consecuencias de la caída) podemos realizar las acciones más virtuosas o entregarnos a los más terribles crímenes y así ser agentes voluntarios del mal. De ahí que “la tentación es el arma más efectiva de Satán”;⁴¹ con ella realiza lo que su cruel naturaleza le impele sin dejar al hombre exento de su responsabilidad ética. Por lo mismo, el adversario de Dios no sólo es agente causal de lo negativo, sino continuo tentador de ello. Así el, llamado por Safranski, “drama de la libertad” humana sólo parcialmente puede explicarse gracias a la aparición del diablo en este terreno. El mal puede no ser la obra directa del demonio, sino que el hombre también lo efectúa a partir de doblegarse ante ciertas pasiones que existen en él. Para ello, el diablo, quien pareciera completo conocedor del corazón humano, susurra seductoramente, pero peligrosas palabras a su oído. Como lo retrata la película *Constantine*;⁴² puede tratarse del demonio quien masculla en el oído del violador o del asesino; quien finge darle alternativas de la pobreza al novísimo asaltante; quien le recuerda lo fatigoso de trabajar al perezoso; quien adereza el apetito del glotón y así sucesivamente. No obstante, es el hombre quien finalmente elige aceptar tales consejos o bien tomar otro camino, a partir de lo que pese más en su naturaleza. Ello no impide que mil y un anatemas caigan sobre ese ente oscuro y sus obras, pues también suele ser responsable de aquellos males de los que habíamos hablado previamente.

Ese espantoso enemigo, tan capaz es de causar un daño directo,⁴³ como (preferentemente) se aficiona en incitar al hombre a efectuar la maldad; para ello, emplea esos sentimientos que ya habitan en el corazón del hombre o bien los sembrará en afán de conseguir, a la larga, nuevos compañeros para su eterno fuego. Y sus instrumentos son bien conocidos para nosotros: obstinación, ira, soberbia, desavenencia, lujuria, gula, rencor, avaricia, ambición, ceguera de poder, envidia, orgullo, etc. Todos estos son las mejores armas que tiene para que el hombre ceda a lo demoníaco, para que el hombre también se separe del orden divino. Con tales instrumentos, el diablo asecha al hombre para enajenar su

⁴¹ Russell; *Óp. Cit.*; p. 69 Aquí el autor cita como evidencia *Mateo*; 6:13, *Marcos*; 4:15, *Lucas*; 8:12, *Juan*; 8:44, *1 Corintios*; 2:11, *Efesios*; 4:27 y 6:11 entre otros.

⁴² Basada en el cómic *Hellblazer*. Aunque ésta parece insistir en una posición “maniquea” del bien y mal independientes que mantienen una lucha perpetua.

⁴³ Tómese como ejemplo lo mostrado en el libro de Job.

alma hacia la condenación. Por ello, la imaginación popular tenderá a imaginar miembros específicos del ejército del mal, quienes se encargaran de atender e incitar cada una de esas pasiones. De la misma manera se encuentran ejemplos tanto en los textos bíblicos, como en los testimonios de la cristiandad postrera donde ciertos hombres de fe mencionan cómo el Diablo logró o intentó hacerlos ceder a algún capricho o tentación.

Esa perspectiva del diablo como tentador del humano hizo que no fuese completamente consensual la imagen de un ser personalizado y totalmente independiente agente causal del mal. Al estar relacionado con el carácter y temperamento humano permitió que ciertos aspectos humanos se viesen reflejados en tal símil. Así, donde sólo se mostraba un ángel caído, ahora el hombre se interrogaba acerca de cual sería nuestra relación con este cruento personaje. Si, como se decía, la influencia diabólica era efectuada a partir de las debilidades humanas, algo debía de comportar éste como para ser susceptible a ello.⁴⁴

Herederos de la caída del primer hombre somos entes que nos vemos integrados a una parte de nosotros que puede orillarnos a la perdición. No sólo podríamos presentarnos como orgullosos portadores del soplo divino o del alma que permite ser inmortal, sino que no podemos negarnos como copartícipes de elementos abiertamente degradables y degradantes. Formado por lo visible y lo invisible el hombre es el conjunto dichoso,⁴⁵ pero trágico de la creación. Y aquí entra en juego ese elemento de nuestro ser que no muestra la perfección y permanencia divina, sino que continuamente cede a la descomposición y el aniquilamiento: la carne. La carne será la condición concreta y materializada de debilidad, carencia e imperfección. “El término «carne» designa al hombre en su condición de debilidad y mortalidad”.⁴⁶ Ella es el latente recordatorio de nuestros males, pues por la misma vemos desfilar aquellas situaciones que habíamos identificados como remanentes de la maldad, y es de entenderse, pues: “bien sé que en mí, o sea, en mi carne, no habita el bien”.⁴⁷ Tal vez por ello es que el diablo buscará la secreta complicidad de la carne como forma de realizar la maldad; ahí donde “no habita el bien”, cabe la posibilidad de engarzarnos a su destino de

⁴⁴ Así los maniqueos insistían que el humano era fruto de dos principios: uno bueno por el que era creado el espíritu y otro negativo del que procedía el cuerpo. Sin embargo, la tradición que mencionamos emprendió una lucha con el maniqueísmo, desde el génesis de su doctrina, y de la que no pudo salir sin empaparse de cierta cantidad de dualismo como insistiremos adelante. Mismo que fue abjurado en momentos postreros.

⁴⁵ Como se comprendería en el Renacimiento.

⁴⁶ *Catecismo de la Iglesia católica*; p. 262.

⁴⁷ *Romanos*; 7: 17.

perdición. “La carne es el pecado porque es el primer pecado, por el cual el mal adviene al mundo; hace perder la inocencia e introduce la muerte y la enfermedad que mancillan la obra perfecta de Dios.”⁴⁸ La indudable presencia del Demonio y la abismal imperfección de la carne, permitieron creer en un mal por encima y dentro de sí. Es el mal metafísico que habita en nosotros (conjugado con la figura del mal arquetípico) lo que derivará hacia el mal natural y moral. Y aunque no sea viable desde este cristianismo católico afirmar que la naturaleza carnal es mala por decreto o de manera esencial, sí podremos encontrar quien la tome con tal valor o la considere como consecuencia trágica de la caída. Una naturaleza carnal, corrupta y corrompible viste nuestra existencia. Efecto y no causa (como ya advierte Agustín de Hipona) del pecado original es esta existencia lábil y endeble; por ello no es tan sencillo andar el camino hacia el Señor, pues basta sucumbir un momento a los pequeños placeres, escuchar esa voz que rugiendo dentro de nuestro egoísta corazón dice “hazlo” o bien a aquella pasión que nos ruega omitir nuestra acción justa para orillarnos al pecado. Con ello no sólo el Príncipe obscuro cae dentro de los infiernos, sino que nos lleva hacia su camino, el camino adverso.

Sellada la condena divina en un cuerpo carnal que se corrompe (y logra corromper a lo que toca) sin la menor resistencia, puede el diablo hacernos sus presas. Arrojados al lugar donde se desarrolla un fuego cruzado entre el cielo y el infierno, el hombre puede ser liberado, con la venia de Dios, o bien puede hacerse cautivo del adversario. Sin embargo, la piedad humana no pudo permanecer pasiva ante tal panorama y, apoyada por la Gracia y bondad divina, se abocará a trazar un plan fundamental para superar este estado. Para ello habría que conocer el campo de batalla, ese lugar donde se jugaba el todo por el todo; y ese lugar era el hombre.

1.2 El hombre.

El cristianismo, no puede negarse, tuvo un feliz encuentro con ciertas doctrinas de origen griego. Algún estoicismo (como el de Séneca), cuestiones de la moral socrática, la esotérica metempsicosis pitagórica, así como una enorme cantidad de ideas platónicas o neoplatónicas

⁴⁸ Navarro; *El cuerpo y la mirada*; p. 20.

y aristotélicas (aunque éstas últimas tuvieron peso mayor en momentos posteriores) tuvieron cabida en la mentalidad reflexiva del cristiano. Sin embargo, sería excesivo y falso indicar que el cristianismo (aun aquel que esbozaron los patristicos del período paleocristiano) es una mera continuación o algún tipo receptor pasivo de alguna disciplina griega (pese a ser un lugar común), ahora actualizada a su versión religiosa. El “buen mensaje” que habían recibido los cristianos no adoptó o copió integralmente los argumentos de lo dicho en la Academia, bajo el pórtico o en el Liceo, sino que encontró el desarrollo realizado por hombres ajenos a su tradición con los que cotejó sus visiones. Si bien los pensamientos de la Stöa, del neoplatonismo o ciertos elementos aristotélicos tuvieron influencia, también hay que aclarar que fueron objeto de una amplia discusión donde se consideró su pertinencia o validez dentro del discurso enarbolado desde la fe de Jesús.

Así podremos ver un Tertuliano que critica álgidamente a la filosofía, mientras que encontramos a Clemente de Alejandría quien acepta, con moderación, contribuciones del pensamiento filosófico a su fe o a un Orígenes que se alimenta intelectualmente de esas disciplinas aunque dándoles un trasfondo religioso, entre una larga lista de pensadores cristianos. En algunos casos, las discrepancias con el cristianismo fueron de tal magnitud (como en el epicureísmo o cinismo) que no dudaron en repudiar semejantes pensamientos, sin embargo, hubo otras escuelas cuya cercanía parecía ser tal que sólo pudieron sorprenderse y buscar en ellas un tipo de respaldo para encarar a los contradictores y opositores suyos que abundaban en una época; lo que sería común en momentos posteriores. Muchos consensos fueron el logro de tal amistad, y aunque sabían que tales doctrinas nunca podrían ser igualables a la suya (pues aquellas; procedentes de la verdad racional; no hablaron del Verbo, de la resurrección de la carne o del juicio final, según ellos habían sido informados por la verdad Revelada) fueron incubadoras de grandes cavilaciones de entre las que no escapó alguna de corte antropológico. Así, esa influencia griega y romana no fue ajena al piadoso seguidor del crucificado.

A todo ello podríamos señalar algunos antecedentes en el evangelista Lucas⁴⁹ y, más importante aún, en el apóstol Pablo. Siendo éste un personaje de importancia capital para la expansión y definición del cristianismo (además de un conocedor de diversas doctrinas) cabría detenerse unos momentos en él. Dentro del texto bíblico tanto los *Hechos* apostólicos

⁴⁹ Quien era un médico sirio cultivado dentro de un ambiente helenizado.

(que mayoritariamente hablan de él), como 15 de sus epístolas han sido tomados como textos de inspiración divina con las cuales ofrece una valiosa herencia al cristianismo.

Pablo supo aprovechar elementos que se hallaban en el ánimo de ciertos pensadores para usarlos a favor de su credo; el famoso encuentro en el Areópago testimonia lo dicho.⁵⁰ Como se dijo, este genial hombre fue un nacido en Tarso donde se podía encontrar un judaísmo helenizado y un continuo encuentro intercultural derivado de la excelente ubicación comercial que tenía tal comunidad. No es dudoso, por tanto, que fuese un conocedor de variados aspectos intelectuales. También podría insistirse en la importancia que tuvo tal hombre hasta el punto de llegar a definir algunos aspectos de la doctrina católica; ya sea en cuanto a elementos de la cristología o, particularmente, en cuanto a señalar aspectos de una antropología religiosa, “donde la peculiaridad paulina es mayor y ha marcado más al cristianismo”.⁵¹ Si ya con Jesús, el ser humano es merecedor de nuevas consideraciones (pues el Verbo divino se había encarnado humanamente) no sería sino hasta las consideraciones de Pablo que éste (el hombre) fuera analizado en detalle. Por ello, es que insistiremos en un legado de la visión paulina. Ella misma ha determinado ciertas perspectivas antropológicas que llegarán a radicalizarse de sobremanera hasta el punto de encontrar personajes convencidos de tal perspectiva.

Se podrá advertir que el hombre juega un papel protagónico en toda esta trama. No sólo por el deseo humano de ser notado por su creador, sino que las propias tradiciones judeocristianas han resaltado su papel hasta el punto de desatar la ira y envidia de otros entes.⁵² Ya en el *Génesis* (2:20) se hace patente, el aprecio que, frente a otras criaturas, tiene Dios hacia el hombre. ¿Qué le hace tan especial? Creado con extraordinario énfasis, el hombre tiene una naturaleza diferente al resto de la creación: siendo deudor de la vida dada con el soplo divino, el hombre posee un elemento material y otro inmaterial. Creado a imagen y semejanza de Dios, no puede más que ser algo importante para éste. Tal vez sólo son tierra y aire los elementos que forman al hombre, mas con ellos podría haber reinado

⁵⁰ *Hechos*; 17:16-34.

⁵¹ Gómez Caffarena; “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” en Camps, *Historia de la ética 1. De los griegos al Renacimiento*; p. 307.

⁵² Graves nos recuerda un pasaje del texto *Vita Adae* donde el diablo se rebela ante Dios, tras recibir la orden dada a los ángeles para que todos adorasen a Adam. Véase; *Óp. Cit.*; p. 101.

sobre la creación, si acaso la tragedia comentada más arriba no lo hubiese impedido. Arrojado de la plenitud, el humano se halla menesteroso de volver a la compañía divina.

En respuesta a tal solicitud, Dios envía al Hijo a sacrificarse siendo hombre encarnado, no sin antes hablar del auténtico mensaje para lograr la salvación: el amor. Con Cristo, aparece un sacrificio de la carne señalando que el auténtico amor es más próximo al *Ágape* fraternal que a las eróticas necesidades corporales. Por ello, no es sorprendente que quienes pudieron escuchar las sublimes palabras del Mesías, o bien quienes las desarrollaran ulteriormente insistieran en apegarse a ese carísimo aspecto inmaterial del hombre; esa hermosa interioridad que nos mantiene comunicados con Dios. Las razones para tal elección no sólo estaban dadas desde el contexto previo,⁵³ sino que el antagonista de tal elemento ofrecía pruebas constantes de su bajeza.

El Espíritu (*pneuma/ruah*), así, fue identificado como ese principio inmaterial que nos permite lograr la salvación, por lo que se insistió en su provechoso cultivo frente a un terrible, pero difícil oponente: el cuerpo carnal que debiera asquear y avergonzar a cada uno de nosotros. El humano fue inscrito dentro de una relación dicotómica, misma que puede revisarse a partir de la epístola a los fieles de Galacia⁵⁴ y en la que se aprecia la posibilidad de un tipo de dicotomía que insiste en ensalzar la purificación del Espíritu con respecto a la carne:

Por eso les digo: anden según el Espíritu y no llevarán a efecto los deseos de la carne. Pues los deseos de la carne están contra el Espíritu y los deseos del Espíritu están contra la carne. Los dos se oponen uno a otro, de suerte que ustedes ya no pueden obrar como quisieran. Pero, si los conduce el Espíritu, ya no están sometidos a la Ley.

Es fácil ver lo que viene de la carne: libertad sexual, impurezas y desvergüenzas; culto de los ídolos y magia; odios, celos y violencia; furores, ambiciones, divisiones, sectarismo, desavenencias y envidias; borracheras, orgías y cosas semejantes. Les he vuelto a declarar lo que ya les he dicho: los que hacen estas cosas no heredarán el Reino de Dios.

En cambio, el fruto del Espíritu es caridad, alegría y paz, paciencia, comprensión de los demás, bondad y fidelidad, mansedumbre y dominio de sí mismo. Ahí no hay condenación, ni Ley, pues los que pertenecen a Cristo Jesús tienen crucificada su carne con sus vicios y sus deseos.⁵⁵

No hay que extenderse demasiado para que se hagan visibles las notas que permitieron recuperar un dualismo antropológico de esta epístola. Y aunque sería falso señalar a al oriundo de Tarso como un dualista radical (aunque por su procedencia cultural cabe la

⁵³ Ese desprecio judaico a lo corporal con el que insiste Luigi de Marchi.

⁵⁴ Cuyo sentido histórico fue, más bien, la de clarificar la forma de llevar la doctrina a ciertos cristianos de esa región, quienes aún conservaban la observancia de la Ley judía.

⁵⁵ *Gálatas*; 5: 16-23.

posibilidad de afirmar que mantenía simpatía hacia algún tipo de dualismo), sí podemos ver apuntes que afirman una condenación para quien opte por la vida carnal, mientras recomiendan entregarse a aquella de corte espiritual. En efecto, “su concepción del hombre no es dualista, como la es en el pensamiento griego que sigue, todavía hoy, reinando en nuestra cultura occidental”.⁵⁶ Por ello, este tipo de afirmaciones trata de evidenciar lo que, en el actual estado humano, nos aleja de heredar el Reino de Dios. Sin embargo, no será el único momento en que Pablo exprese severas críticas hacia la carnalidad humana; otro tanto deja ver en las cartas a los *Romanos* y a los *Corintios* (*1-Cor* 15:50-55 y *2-Cor* 5: 1-6). Pleno de amor hacia su lado inmaterial no duda en ser un inflexible crítico de su carne en que se ve obligado a vivir. En la epístola a los *Romanos* insiste sobre lo que obtendrán quienes opten por tal elemento:

Los que se guían por la carne piensan y desean lo que es de la carne; los que son conducidos por el Espíritu van a lo espiritual. La carne tiende a la muerte, mientras que el Espíritu se propone vida y paz. No hay duda de que el deseo profundo de la carne es rebeldía contra Dios; no se conforma, y no puede conformarse con el querer de Dios. Por eso, los que están bajo el dominio de la carne no pueden agradar a Dios.⁵⁷

¿Qué le corresponde a la carne? Siguiendo con este horizonte pareciera que en este espacio, posterior a la caída, habitamos en conjunto con las cosas sin valía o, peor aún, con aquellas que pueden mancillar nuestro destino. Ello vale no sólo en torno al lugar mundano en que existimos, sino del propio nicho en que anida la carne (*sarx*): el cuerpo (*soma*) mundano. “La teología cristiana, en efecto, asimila la ruina moral consecutiva al pecado de la carne, con la muerte.”⁵⁸ Así, mientras ésta se dirige hacia la mortandad, el Espíritu nos emparenta con Dios, pues, en caso de darle los cuidados necesarios, es una promesa de vida y felicidad. La muerte, de esta manera, será un fenómeno que poco ataña a nuestro lado inmaterial, sino que preocupe y espante a nuestra carne, nombre de ese grosero aspecto material. Es el Espíritu lo que permite al hombre subsistir tras su encuentro con la muerte terrenal. Desde alguna lectura pasada por el tamiz de las visiones helénicas (bastante común en la época) es imposible no concebir al humano seccionado por esos aspectos, hasta el punto de llegar a ser netamente excluyentes. Carne y Espíritu: elementos que conforman a

⁵⁶ Bony; *San Pablo*; p. 56

⁵⁷ *Romanos*; 8:5-8.

⁵⁸ Bataille; *El erotismo*; p. 113.

cada uno de nosotros, así como dos importantes caminos a elegir.⁵⁹ Habría que insistir un poco más en lo referente a ello.

1.2.1 Un camino humano hacia lo divino.

Los señalamientos paulinos no han sido los únicos en escindir al hombre de tal forma. Gracias a ciertas reflexiones, el hombre ha sido segmentado desde tiempo atrás: dividido entre un principio material y uno inmaterial, ha sido objeto de jerarquías que gustan de alabar al segundo principio. Éste ha recibido diversos nombres: alma, interioridad o espíritu.⁶⁰ Todos ellos son términos que insisten en mencionar al hombre como ente seccionado, pero con la posibilidad de obtener algún tipo de bien si se anda su camino. Comencemos hablando de aquello que será llamado como alma dentro de cierta tradición, pero que eventualmente modificará su nombre y sus atribuciones para responder a las necesidades contextuales.

Y es que el alma ha tenido un largo recorrido; no sólo debido a la triste caída por la que debe soportar este tránsito mundano, sino también a través de una serie de discursos que le han dado forma. Existente, al menos en su forma humana, a partir de un empuje divino, no pudo evitar ser el objeto de reflexión y delimitación para ciertas perspectivas. Por ello, es que recurriremos a dos perspectivas, capitales para la construcción del alma humana que indica el judeocristianismo, independientes del texto bíblico. A ello habría que insistir que, en efecto, nuestra tradición no absorbió en su totalidad estas enseñanzas, sino que las empleó para complementar su discurso no sin atizarle críticas o discrepancias.

Aquí iniciaremos con la visión del genial filósofo griego Platón. Ello no es de asombrarse, pues la influencia del creador de la Academia no fue disimulada para el

⁵⁹ Con razón podría objetarse que el cuerpo no necesariamente está visto como forma peyorativa para el cristianismo, incluso hasta discrepar con lo presentado aquí. El mejor ejemplo de ello se da en la figura de los cuerpos espirituales (*soma pneumatikón*) que poseerán aquellos resucitados (de lo que ya habla Pablo en *1 Cor.* 15:35-54) no presentan tales contingencias que arriba se señalan; a diferencia de los cuerpos terrenales. Pese a ello, Gómez Caffarena (*Óp. Cit.*), señala que las palabras *soma* y *sarx*, según su empleo paulino al hablar de los cuerpos terrenales, tienen afinidad semántica (aunque mayor en el caso de *sarx*) con la palabra hebrea *basar* que sí tiene un uso abiertamente negativo dentro de este contexto, pues indica mortalidad, limitación, debilidad y sujeción a la enfermedad.

En contraposición a ello el término *pneuma/ ruah* mantiene un carácter óptimo y de cierta estrechez con la divinidad. *Op. cit.*; pp. 307-310. Siendo que, en lo sucesivo, hablaremos del hombre como hombre terreno y mundano tomaremos al cuerpo como cuerpo carnal, salvo que se realice la aclaración.

⁶⁰ Aunque no están necesariamente emparentados los términos alma (*psyché/ nefes*) y espíritu (*pneuma/ ruah*) dentro del contexto cristiano sí presentan ciertas semejanzas, pues ambos se consideran como aspectos vitales e inmateriales del hombre y, cuya capacidad de escapar a la finitud es notable.

cristianismo y mucho menos su idea del alma, de la que, se dice, es creador de la perspectiva de ésta como inmortal.⁶¹ Al contrario, durante sus primeros momentos, ciertos miembros distinguidos de la tradición cristiana aceptaron fuertemente el influjo de la perspectiva platónica de forma mayoritaria, con respecto a lo dicho por otras escuelas.

Para ello revisemos el conocido diálogo *Fedón* (por tratar, clara y directamente, el tema que nos compete) de manera absolutamente convencional. Es decir, sin dejarnos seducir por la riqueza y genialidad de las vertientes interpretativas que sutilmente anidan en ese texto, sino haciendo una mera descripción textual de lo indicado. Ahí, Sócrates discutirá, a propósito de su propia pena de muerte, acerca de la inmortalidad del alma. A través de sus discursos buscará demostrar cuán vanos son los temores a la muerte, pues nada indeseable sucede con ella; cuerpo y alma se separan, pero ¿eso es del todo trágico? Platón, a través de su mentor (quien hasta entonces era su interlocutor favorito) dejará en claro las conveniencias de tal separación. Para ello Sócrates señala que el cuerpo es un terrible impedimento para realizar acciones virtuosas y excelsas. De esta manera recomienda que “no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en estricta necesidad, y no nos *contaminemos* de la naturaleza suya, sino que nos *purifiquemos* de él.”⁶²

Tal situación no es de extrañarse, pues más adelante indicará las naturalezas de uno u otro aspecto: “el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre está idéntico a sí mismo, mientras que, a su vez el cuerpo es lo más semejante al humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo.”⁶³ Con ello Platón no sólo persuadirá a las hipotéticas compañías socráticas, sino a tradiciones sucesivas que han aceptado su elocuente influjo. Señalando, hasta un punto, la inmortalidad del alma logró establecer una jerarquía ontológica, cuyas repercusiones en el plano ético serán notables; mismas que serán recuperadas de una manera parca por ciertas tradiciones religiosas posteriores. Para estas, Platón se muestra como un celoso heredero de las tradiciones esotéricas metempsicóticas donde el esmerado trabajo por mantener algún tipo de pureza no debe dar tregua a la corporalidad.⁶⁴

⁶¹ Loraux; “...Por lo tanto, Sócrates es inmortal” en Feher, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (tomo 2); p. 13.

⁶² *Fedón*; 67a. Las cursivas son mías.

⁶³ *Óp. cit.*; 80b

⁶⁴ No sería ocioso revisar o criticar la lectura que se hace de Platón en este punto, pues la tradición tuvo una forma de entenderle con la que bien se podría discrepar. No obstante, una vez que hemos tomado, como hilo

Más influyente a ese respecto se muestra un personaje quien sí fuera contemporáneo de los primeros cristianos, por lo que se tornó en un gran vehículo para aceptar las enseñanzas platónicas: Plotino.⁶⁵ Es con el apoyo de este hombre que el platonismo se exacerbaría hasta un sentido abiertamente teologal. Dicho filósofo alejandrino no dudará afirmar, en sus *Enéadas*, que el alma tiene no sólo una procedencia divina, sino que hay un camino posible para regresar ella.⁶⁶ El maestro de Porfirio acepta, como prueba de la divinidad del alma, su inmortalidad, debido a la simpleza en cuanto a su composición. De ahí el neoplatónico inferirá la superioridad del alma con respecto a lo material (dado que lo corpóreo, al ser compuesto, se descompone y muere) y no dudará que algún día pueda elevarse hasta decir: “soy ahora un dios inmortal”⁶⁷ Para ello se recomienda dejar atrás los afanes mundanos que generalmente se centran en lo material y corpóreo: “separa del hombre, es decir, de ti mismo, desde luego el cuerpo.”⁶⁸ Tras tales esfuerzos, insiste que hay que admirar y buscar relacionarnos con las naturalezas superiores e inteligibles (Inteligencia y Uno) que se hallan por encima de nosotros; por lo cual había que acallar esos gritos que, desde el cuerpo, impedían ese ascenso. Generada dentro de argumentos platónicos similares; la inmaterialidad humana expuesta por Plotino, generalmente, guarda alguna relación con lo que se considera divino. Ésta normalmente tiene una cierta importancia que se alza sobre la cotidianidad del mundo y le trasciende. Y así ella se escoge como superior dentro de un sistema dicotómico alma-cuerpo. Sistemas que no pasarán inadvertidos al cristianismo, pues serán ampliamente recuperados y traducidos al interior de sus creencias.

Como se dijo, hubo una fructífera amistad (pese a sus contradictores) de los pensamientos cristianos y los de la filosofía. No será en vano, así, que textos, como las cartas paulinas (como se dijo arriba), sean vistos con la lupa de esos pensamientos. Por eso

conductor la tradición canónica y sus influencias sólo podemos perseverar en este esfuerzo. Desde ella encontramos a un Platón exigente de un ascetismo, celoso guardián del alma y permanente exhortador a desapegarse del cuerpo. Sin embargo, textos como el *Banquete* (210a, b) o *La República* (respecto a la necesaria educación corporal exigida a los guardianes) bien podrían mitigar ese nivel de encontrar un antecedente del eremitismo en el ateniense.

⁶⁵ Cuestión que no deja de ser llamativa, pues él fue un abierto contradictor de las creencias cristianas.

⁶⁶ Cfr. *Enéada* V, 1.

⁶⁷ Citado por Plotino en *Enéada* IV, 7, 10.

⁶⁸ *Enéada* V, 3, 9

dentro de los posteriores sistemas cristianos de influencia platónica⁶⁹ el Espíritu o el alma guardan estrecha relación con lo divino, mientras el cuerpo temporal se mostraba con abierta lejanía de éste. Los argumentos de lo anterior bien podían colegirse a partir de los escritos paganos, mas la naciente fe no era traductor pasivo, sino que añadía sus propias perspectivas. De ahí que en adelante, podemos ver a quienes se complacen con llamar a su alma chispa divina o al mismo Agustín de Hipona que no duda en afirmar que el hombre guarda una relación de semejanza con el divino Ser,⁷⁰ dado que es poseedor de un hombre interior. Ya en *De trinitate* se desgasta por mostrar cuánta es nuestra semejanza con Dios, pues al crearnos lo ha hecho repitiendo la forma en que él mismo lo hace: en una trinidad más fiel que la de otras criaturas. Insistiremos un poco más en él por ser un excelente ejemplo de dicha integración de ideas cristianas con influjo de la filosofía griega.⁷¹

Pero el caso de Agustín tiene un peso mucho mayor: gracias a él se han establecido ciertas perspectivas. Y aunque hoy en día otros ocupen su lugar en cuanto a importancia dentro del pensamiento eclesial;⁷² este primer gran sabio institucionalizado del cristianismo

⁶⁹ Que no son los únicos, pero sí llegaron a tener una enorme importancia particularmente en lo que refiere a esos nacientes dogmas sistematizados del cristianismo.

⁷⁰ *Confesiones*; Libro XI, capítulo 9

⁷¹ Aunque no es el único, sino que podemos encontrar una serie de pensadores que mantenían esa relación cristianismo-filosofía en su pensamiento como el caso de Orígenes, Clemente o Basilio de Cesárea por mencionar a algunos de amplia importancia para el desarrollo de las ideas cristianas.

⁷² Tuvieron que pasar siglos y diversos concilios para que otro hombre pudiera tener tan alta influencia dentro de la institución eclesial. Nos referimos al gran Tomás de Aquino que, en su *Suma Teológica*, realizó una síntesis impresionante del saber existente y llevó a la cristiandad hacia nuevos horizontes donde podía revisar sus opiniones fallidas. Cabe hacer notar que esto tuvo lugar dentro del siglo XIII, lo que significa que hubo un largo periodo de influencia de tradiciones ajenas, como el agustinismo.

Por ejemplo, con el Aquinate, principio material e inmaterial son necesarios para la realización humana. El cuerpo carnal deja de ser enemigo para comportarse como necesario soporte humano. De ser horrenda consecuencia de la caída humana, ahora se entiende como algo *útil* a su existencia y que no podemos desvalorar dentro de su contexto aunque tampoco gloriarnos en o por él. Así se logra una mejor reconciliación de la carne que en otras perspectivas. Ello guarda, como trasfondo histórico, la reacción, sobre este tópico, contra los grupos cátaros y su dualismo radical. Con esta nueva postura el cristianismo católico buscó responder a la poderosa herejía desde un sentido político y doctrinal. Véase Rubial, p. 26

Sin embargo, aún pueden encontrarse a personajes cercanos a Tomás (en sentido temporal y por ser hermanos gracias a un mismo Carisma; a saber, miembros de la Orden de predicadores) quienes todavía toman como objeto repudiable a la carne. Tómese como muestra lo dicho en el tristemente célebre *Malleus Maleficarum*; escrito por los monjes y teólogos dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, así como apoyado por el Papa Inocencio VIII; que anatemizando las obras carnales sentencia: “todo el arte de la brujería proviene del *deseo carnal*, que en la mujer es insaciable”. (Las cursivas son mías. p. 123) Con lo cual empatan con la visión previa que considera terrible y fuente de males a la carnalidad.

De ello no debe tomarse la errónea generalización de que los grupos cristianos mantuvieran semejantes cuestiones o que la Orden cercana al tomismo discrepara con la opinión que levanta el anatema a la carne. Al contrario, sólo se mostró tal opinión en afán de indicar cuán profundo se arraigó tal creencia; de manera que ni siquiera aquellos cercanos al Aquinate pudieron evadirlo del todo.

logró sustentar con tal fuerza su discurso católico que fue terrible azote de maniqueos, pelagianos, arrianos, donatistas y todo opositor a la fe que amaba en su corazón. Con sus esfuerzos, este hombre (considerado santo), logró ser reconocido como uno de los más importantes Padres de la Iglesia ya que sus doctrinas y ejemplo trascendieron tanto Hipona, como su época.

Textos capitales como el citado *De la trinidad*, *El libre arbitrio*, *Confesiones* o *La ciudad de Dios* ayudaron a cimentar el dogma que tanto amaba su autor. Y es en sus textos donde también podemos ver ese impresionante influjo dualista heredado del platonismo:⁷³ carne y Espíritu que en carreras separadas obtendrán diferentes destinos para el hombre. Si bien Agustín indicaba que, en su origen, el humano carecía de los pesares de soportar este cuerpo mortal, fue tras la caída que se vio obligado a hacerlo.⁷⁴ Desde entonces se alberga en el hombre la posibilidad de rectificar su camino y religarse con Dios, o bien persistir en su error y precipitarse a los infiernos. A la primera alternativa corresponde el amor del alma hacia lo espiritual, mientras que la otra es para quienes no logran separarse de lo carnal.

De lo anterior podemos notar que el hombre alberga cierto parentesco con la majestuosa divinidad: una trascendencia que se llega a ver entorpecida. Ello certifica la enorme importancia que el relato bíblico otorga al humano. El empeño que pone el Creador por rescatar la Alianza con esa pequeña criatura es testimonio suficiente de lo dicho. Tal divinidad no escatimará en gastos por salvar al humano. Entonces, puede verse que el humano no es otro ente entre los entes, sino que tiene una importancia capital. Un valor santo anida en el hombre y es por tal valor que merece ser salvado. ¿Qué será aquello que nuestro Dios considera con tal valor? La respuesta a tal pregunta involucra la historia de Occidente, pues fue la determinación por afirmar una dimensión de lo humano lo que hizo que el camino de la humanidad corriese por el sendero en que lo hizo. La respuesta que se dio es la existencia de un lado inmaterial, maravilloso, eterno y poderoso llamado alma y/o

Ello no impide que fuera de los grupos cultos (de influencia tomista) y hegemónicos, ubicados al interior de la Iglesia, o en ciertas visiones populares sí mantenga una alta hegemonía del agustinismo que llega a tornarse en dualismos extremos. Incapaces de poder separarnos de nuestros temores, todavía somos arrastrados por algunos de ellos y de las creencias que les subyacen.

⁷³ Sin embargo, es de notar que pese a que Agustín rechaza los dualismos no puede escapar de ellos. Cuestión semejante a lo que podemos encontrar en otros autores también enfrascados en abierta lucha con el gnosticismo, como Irineo de Lyon.

⁷⁴ Cfr. *La ciudad de Dios*; Libro XIII, capítulos 1-6.

Espíritu.⁷⁵ A éste corresponde la trascendencia pues persevera en su ser, logrando subsistir a toda contingencia. En tal tradición la interioridad inmaterial no se ve en una situación menesterosa, pues está ligada con la permanencia, con la subsistencia que hace al hombre mantener su vida y ganar una mucho más favorable. Ese principio inmaterial no se descompone ni perece, sino que asegura la permanencia y permite suponer un parentesco con la divinidad. De esa manera no se pudo dejar de notar la conveniencia del cultivo por el Espíritu. Justificada está una interpretación de las cartas paulinas ante esta mira.

Según lo dicho, el humano sabe que no es un objeto igual al resto del mundo, sino que también se siente atravesado por ese misterio, permitiéndole considerar la presencia de algo divino en él. Sin embargo, todavía se sabe que se halla empantanado dentro de este cuerpo carnal que, en palabras de Kazantzakis, “se interpone y no deja que el alma vea y oiga al Invisible”.⁷⁶ Estorba, por lo que hay que hacerlo a un lado... no sin antes hablar de él.

1.2.2 Breves figuras del cuerpo

Y el cuerpo terrenal queda marginado. Su nuevo papel consiste en ser proscrito de toda posibilidad de conmiseración o aprecio. Si el cristiano de herencia neoplatónica, como ya se señaló, no puede situarse en el abierto odio hacia él es por la encarnación que tuvo Dios como hombre. Alegre debiera de sentirse el hombre por saberse poseedor de lo que también fue tabernáculo de Dios o por el cuerpo espiritual con el que andará en la Nueva Jerusalem. Por ello, no es en lo más mínimo absurda la indicación expuesta por Le Goff con respecto a que, incluso en los exacerbados momentos de alta actividad pastoral (como es la Edad Media), el cuerpo se halla en una lógica de Cuaresma y Carnaval.⁷⁷ En efecto, esto es una gran reconciliación con el cuerpo, sin embargo, todavía insuficiente para algunos. Si con la encarnación divina, el cuerpo terreno es aceptado con cierta alegría, no deja de pesar el malestar paulino que tajantemente lo asocia con la terrible carnalidad. Y es que aquél no deja de maravillarnos, pero tampoco de espantarnos, asquearnos, seducirnos, apestartos u otra de las múltiples reacciones que puede llegar a suscitar.

⁷⁵ Que, aunque no necesariamente significan lo mismo, mantienen alguna afinidad.

⁷⁶ Kazantzakis; *La última tentación*; p. 113.

⁷⁷ Le Goff y Nicolás Truong; *Una historia del cuerpo en la Edad Media*; pp. 37-75.

Ante la presencia del alma y del Espíritu, este cuerpo se ha visto degradado. La pureza de lo inmaterial le es extraña. Siendo identificado como el depósito de la muerte, se encuentra en una posición desfavorable dentro de esta ontología comprometida con sus fuertes anhelos soteriológicos. Caídos en este mundo, heredamos un cuerpo mortal donde el pecado se ha hecho patente y con él la posibilidad de insistir en el error hasta hundirnos en el “lago de fuego”. Esa posibilidad de profundizar en el abismo puede darse al aferrarse en el cuerpo carnal. Ya sea, como se dijo arriba, por ser el vehículo favorito de Satanás o por la miserable condición en que se encuentra, siempre se da, con él, el riesgo de la condenación.

Insistamos en verle como figura de lo negativo: él, él mismo puede empujarnos a cometer los mayores crímenes. Tal vez el diablo pudiera tomarse unas vacaciones, pues la violencia e irracionalidad de la carne logran sustituirle. No en vano, Bataille notó que lo diabólico puede ser visto como aquellos salvajes movimientos de “nuestra propia locura.”⁷⁸ Según se insinuó arriba, existe cierto parentesco entre la carne y el príncipe de las tinieblas: “el diablo se asocia con la carne, la muerte y este mundo, todos los cuales impiden el reino de Dios.”⁷⁹ Cual lo indicaba Platón; lo semejante atrae a lo semejante. Ello no significa que se igualan sus naturalezas, sino que se asemejan sus comportamientos. Incapaces, cualquiera de los dos, de reflejar la beatitud divina pueden corromper todo aquello con lo que entran en contacto. Retrato personal e interior de las hordas de ángeles caídos, muestra que algo guardado dentro del hombre puede emplearse como un espectro del mismísimo diablo: «hablar de Satán era tal vez una manera de nombrar un malestar que se sitúa “en otra parte”, en un lugar distinto de la conciencia o de la sociedad, y en primer lugar en el cuerpo.»⁸⁰ Tal vez, parafraseando a Esther Cohen, habita un diablo en el cuerpo, en nuestros cuerpos.

Insistiremos un poco más en esto. Nuestros instintos carnales pueden ser vistos de forma tan deplorable que amenazan con dejar desempleado al demonio. Con la carne se da la tentación que invita a la pereza, hace estallar la ira, desata la gula, que no puede soportar la envidia o, principalmente, nos arrastra a esa sed de disfrutar la carne ajena sólo como carne: la lujuria.⁸¹ Al realizar cualquiera de esas tentaciones se realiza una acción proscrita, un pecado cuyas consecuencias son conocidas por nosotros. Y ya en ese andar la condenación

⁷⁸ Bataille; *Las lágrimas de Eros*; p. 41.

⁷⁹ Russell; *Op. Cit.*; p. 66

⁸⁰ Jeann Favret-Saada, citado por Le Goff; *Óp. Cit.*; p. 18.

⁸¹ Que juega un poderoso papel dentro del imaginario cristiano, particularmente durante la Edad Media.

está a la vuelta de la esquina: la segunda y definitiva muerte puede darse en tal serie. Un camino más que evidente se presenta para el piadoso: el hombre terrenal comete el pecado que, incitado por la debilidad carnal, lleva a la Muerte. Por ello, puede decirse que “carne, pecado y muerte marchan a la par, y constituyen la naturaleza y la suerte de toda posteridad de Adán, cuanta haya nacido y cuanta haya de nacer.”⁸²

Herederos del pecado adámico nos vemos constreñidos en este “abominable vestido del alma.”⁸³ Pero ¿qué hay en éste que tanto espanta al creyente? ¿Cómo explicarnos tal desesperación y angustia? Podemos decir, con palabras más recientes que:

El cuerpo no sólo ha sido visto como posibilidad del pecado y desmesura de la pasión, sino como el más hondo recordatorio de nuestra condición mortal.

Parece que todo aquello en lo cual nuestra finitud se manifiesta ha sido, de algún modo u otro, negado, ocultado. El cuerpo no es la excepción, pues representa la más cruda memoria de nuestra finitud.⁸⁴

Nuestro dique carnal sería la concreción material de la finitud y de toda contingencia; cicatrices de la caída paradisiaca. Esa finitud que no sólo se expresa en la muerte (aunque ahí lo haga con altanera claridad), sino en toda limitación ontológica es lo que se asocia a la carne que se regodea en nuestro cuerpo temporal. Siendo, este cuerpo, aquello que nos muestra lo absurdo de la existencia, con sus horrendos procesos, casi exige ser repudiado. Podríamos proponer un ejemplo fáctico tomado de Bataille; ¿quién de nosotros no temblaría frente a un cuerpo en proceso de putrefacción? Nadie podría evitar sentir el estremecimiento. Y entonces ¿por qué no hacerlo con lo que ya alberga esa posibilidad? ¿Por qué sólo se reconoce ese terror en el acto? El cristiano, siempre con mirada previsor, tiene en cuenta no sólo esta situación, sino lo que ella simboliza: el cuerpo mortal sólo puede ser un terrible e impuro corruptor que arrastrará al alma a su ocaso si ésta no lo evita. Poner alto al cuerpo será un intento para decir “no” a esas contingencias y poner un alto a la muerte. Ante ese terror es que el seguidor de Cristo tiembla y se estremece.

En cierto sentido no es descabellada la idea del repudio a la carne. Ella misma nos muestra, día con día, la finitud que nos negamos a aceptar: imagen malévol, que anida dentro de nosotros. El mal se encuentra aquí: en estas manos que escriben este texto y en los

⁸² Loisy; *Los misterios paganos y el misterio pagano*; p. 174. Esa relación entre carne, pecado y muerte puede vislumbrarse desde el fragmento señalado de la carta a los Romanos que arriba se muestra.

⁸³ Gregorio Magno, citado por Le Goff; *Óp. Cit.*; p. 33

⁸⁴ Rivara Kamaji; *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*; p. 58.

ojos que lo van leyendo; en esos cuerpos carnales es que se esconde el mal.⁸⁵ Y el cristiano tampoco lo ignoraba, así podía decir: “bien sé que en mí, o sea, en mi carne, no habita el bien.”⁸⁶ Atraído con la idea de la eternidad prometida a su alma gracias al Espíritu, el hombre, sólo puede retroceder (o hacer retroceder) ante ese mal cuya contingencia corporal da fiel testimonio.

Insistamos con el paisaje que veníamos pintando. Ahí, el cuerpo mundano es escrutado moralmente y censurado desde una metafísica soteriológica que no deja de reprobarle (en diversas medidas) tanto como agente provocador del mal, como horrenda cicatriz de la caída y provocador de la muerte. Ampliamente leído desde un platonismo cristianizado no puede evitar ser víctima de reproches, agresiones, y los más diversos tormentos, pues al fustigarle se abre camino para la gloriosa salvación. Esto llega a ser entendido a raíz de una lectura cristiana que tiene en mente, ya sea en forma consciente o inconsciente, sus lecturas del *Fedón* platónico o de las *Enéadas* plotinianas, pero también a Orígenes, Gregorio nicénico, Clemente, Agustín y Tertuliano. Siendo los hombres mencionados de enorme influencia para el desarrollo de la cristiandad postrera, aún puede rastrearse algún tipo de vigencia hasta el día de hoy.⁸⁷ No será en vano que la tradición posterior busque restringir al cuerpo; menguarle hasta que no quede nada de él, con el pretexto de ser ésta la vía para alcanzar al Señor. El terror que nos inspira (así como la locura a la que nos arroja) sólo podía ser síntoma de la enorme distancia que tiene ésta con respecto a la divinidad. Y es que debido a la enorme dificultad de buscar una solución al problema del mal propiamente humano, esa visión semi-dualista que escinde al hombre como producto de dos “naturalezas”, con dos fines mantuvo cierta influencia.⁸⁸ El humano vive con una encrucijada: la muerte y la condenación de un lado; la salvación y la plenitud por el otro. Y la salvación no está en la carne, sino la muerte.

⁸⁵ Aunque se advierte que no todo lo propio de la mala vida debe de adjudicársele a la carne, pues también habría que ponderar la importancia de la figura mencionada arriba y que es considerada como inicio de toda desobediencia a Dios: el Diablo. Cfr. *La ciudad de Dios*; Libro XIV, capítulo 4.

⁸⁶ *Loc. Cit.*

⁸⁷ Tómese, como el ejemplo, el sermón de Benedicto XVI a los jóvenes durante enero de 2008 en que exhortó a los jóvenes a no dejarse arrastrar por el culto al cuerpo; tomando como base la citada carta a *Gálatas*.

⁸⁸ Pese a que algunos de esos hombres mantuvieron fuertes disputas con grupos dualistas como los maniqueos o los gnósticos.

¿Y dónde veían la aparición de la muerte esos creyentes, sino en el repugnante espectáculo que es la putrefacción de la carne? ¿Dónde más que en el cuerpo los hombres obtenían pruebas para atestiguar la creciente llegada de su fin? Afanarse a él implica la caída total hacia el lago de fuego, pues la muerte está cercana a la entrada del deleite carnal. Pero, ¿cuál es el problema que encierra la muerte? ¿Por qué temerle? ¿Por qué insistir en sentirse atemorizados?

1.3 Pequeño esbozo (unilateralizado) sobre lo continuo y lo discontinuo.

Tal vez haya más sentido en todo esto de lo que nuestros “ateos” y críticos contemporáneos quieren ver. Para ello habrá que voltear hacia dos categorías señaladas recientemente: lo continuo y discontinuo. Sin embargo, tal exposición se hará voluntariamente unilateral (aunque sólo de forma provisional); es decir sólo presentando una perspectiva de la misma, sin extenderme en las sutilezas y paradojas implícitas en tales juegos conceptuales. Como tal, aquellas ideas se inscriben en una relación que parece dicotómica: la de continuidad-discontinuidad. Se podrá adivinar a qué apunta cada una en los siguientes pares: trascendencia-contingencia, “inmortalidad”-mortalidad, absoluto-particularidad, etc. En tales relaciones binarias siempre parece difícil tratar de sostener una definición del primero de los elementos (los cuales tienen estrechez con la idea de continuidad); ya sea por la amplitud de la noción o por la imposibilidad de tener una vivencia cabal (y, por tanto, un referente) de ello. Nosotros sólo podemos hablar desde una existencia discontinua y es desde esos intentos como continuaremos nuestro camino.

Comencemos por aquella categoría, cuya dificultad parece ser menor para nosotros, pues se antoja más cercana: lo discontinuo. Aquellos seres desvinculados con la restante naturaleza podemos llamarles discontinuos; despegados del resto del mundo se saben diferentes a él y, por lo mismo, sienten y saben las carencias que ello implica. En la obligación de aparecer en este mundo, requieren continuas atenciones para seguir existiendo. Sin embargo, nada es más seguro que tal existencia llegue a su fin. Como toda distancia fragmentada tiene bordes, y así la existencia de esos seres temporales no puede burlar su ocaso. La muerte, que se hacía patente en todo momento, llegará indiscutiblemente para estos seres, que ya no continuarán existiendo. Individualidad aislada que al fin del día

se pierde en la noche del no-ser. Triste y penoso final para tales entes que, sin un auténtico raigambre, se encuentran separados de la naturaleza y condenados a morir *teniendo conciencia* de ello.

Se podrá adivinar ahora: el hombre es ese ser discontinuo que vive teniendo conciencia de su muerte. Nada, ni el animal (que también muere), es discontinuo como el hombre; aunque éste también morirá no tiene conciencia de ello por lo que todavía se encuentra “como agua en el agua”.⁸⁹ El animal, la planta, la roca y toda cosa se encuentran, por tanto, más próximos a la continuidad que a la discontinuidad; no tanto porque la muerte les sea ajena, sino debido a que la conciencia de ella es un total misterio.⁹⁰ El animal todavía se encuentra en la inmanencia cercana a la continuidad, mientras que el hombre sufre por sentirse carente dentro de su vida discontinua. “La muerte es antes que nada la conciencia que tenemos de ella.”⁹¹ Afanado por vivir, no hay momento que no note sus bordes desde los que “percibe” a la furiosa nada.

Es ese estado, contrario a la condición finita, que se nota lo que podríamos llamar continuidad. Pero, ¿cómo se habla de lo que es siempre indistinto? ¿Cómo expresa la gota de agua la impresión de estar dentro del mar? La expresión, para lograr sus fines, requiere la distinción entre diferentes objetos y que el mismo enunciador sea diferente de aquello sobre lo que enuncia... y aún del enunciado. Lo continuo, si es posible hablar de ello, es sólo enunciable mediante metáforas. No hay expresión cabalmente racional de ello. La continuidad es, en la medida de lo posible, un estado de indistinción, de inmanencia con respecto a cualquier cosa que se puede expresar diciendo que es la manera en que “el agua está en el agua.” Realidad figurada de lo que, parece, carece de límites y de toda fisura “que se opone decididamente a una representación rudimentaria de *individuos* insecables y decididamente separados”;⁹² a semejante situación los bordes le son indistintos. Ella no deja ser expresada por las nociones de un estado previo a toda existencia y cercano a la animalidad.⁹³

⁸⁹ Cfr. Bataille; *Teoría de la religión*; Primera parte, I, §§ 1-4.

⁹⁰ Cfr. Bataille; *Op. Cit.*; Primera parte, I, § 2.

⁹¹ Bataille; *El erotismo*; p. 48.

⁹² Bataille; *La experiencia interior*; p. 177.

⁹³ Cfr. Bataille; *Teoría de la religión*; Primera parte, I, § 3. Por lo que no deja de ser notorio que en un mito sumerio, como es el poema *Gilgamesh* (y que es fuerte inspiración para las visiones del paraíso bíblico), tal

Para algunas perspectivas la continuidad es vista como una posibilidad de la trascendencia. Aquello que no perece, que no tiene esos límites y, por tanto, persevera en su realidad. Se podrá imaginar lo que el cristiano vio en ello: la fascinación del mundo divino⁹⁴ mismo que describió poéticamente como el Paraíso o la omni-abarcante presencia de Dios.⁹⁵ Ella es la expresión de bienaventuranza dejada tiempo atrás, pero con posibilidades de ser recuperada. “Lo divino es la esencia de la continuidad”,⁹⁶ pues supera todo límite y persevera de forma inconmensurable. Dios; siendo para ellos la imagen de lo trascendente, eterno y omnipotente; es visto como la forma personalizada de la continuidad.⁹⁷

También se ha imaginado como la posibilidad por excelencia del alma (que hemos tomado como esa parte inmaterial del humano); pues ella no muere, sino que continúa su marcha. Al contrario, la trascendencia es su signo y la muerte, por tanto, no la altera. Se alza sobre la muerte y sale adelante del encuentro con ésta; la muerte antes que menguarla, la fortalece, pues la libera de aquello que la aprisiona: ese cuerpo finito. El alma sobrevive, para esa concepción clásica, tras su encuentro con la muerte y por ello se le ha otorgado la posibilidad de trascender. Y si trasciende lo hace frente a algo; aquí parecería que el alma logra trascender a su existencia inmanente y cotidiana si se quiere. El humano, deseoso de existir, teme dejar de hacerlo tras la muerte y anhela una existencia que carezca de finitud. Nueva paradoja que anida en la esperanza cristiana de lo continuo: ella misma está vista como alta añoranza de una discontinuidad continua.⁹⁸ Es decir, se aboga por una existencia que pueda carecer de límites y, sin embargo, se mantenga existente. Sin embargo, difícil es entender que esos límites son los de su misma existencia; cuestión que se imaginan realizable mediante ubicar aquello que es contingente o discontinuo y despreciarlo. Fustigar lo discontinuo en su facticidad, para abrir paso a la continuidad personal (que encaja con el tremendo continuo) y no perecer, es el deseo humano que se desespera ante la finitud.

Si, desde una visión simplista, consideramos que nuestra vida es este estadio donde nos encontramos en una situación discontinua, entonces no es de sorprender que temamos a la

estado de inmanencia sólo sea disfrutable a condición de mantener un estado semejante a la animalidad. A ese respecto, también cabría revisar la observación dejada por Navarro sobre la relación entre sagrado y animal. Cfr. Navarro; *El cuerpo y la mirada*; p. 91.

⁹⁴ Bataille; *Ibid.*; Primera, parte, II, § 5.

⁹⁵ Que el propio Agustín, en las *Confesiones*, considera semejante.

⁹⁶ Bataille; *El erotismo*; p. 124.

⁹⁷ Lo cual no deja de ser una paradoja (continuidad-discontinua) que no escapa a las reflexiones bataillenas.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*; pp. 123-126

muerte. Temerosos de ser arrojados de este fragmento de existencia, desearíamos obtener un poco más de ser o, al menos, no caer en las fauces de la extinción que implica la muerte. Los límites que marcan nuestra existencia se nos abalanzan frecuentemente. Aspiramos que nuestra vida persevere de forma eterna, lo que puede constituir una paradoja, pero no para el piadoso que sabe que en Dios él vivirá. De ahí, que una moralidad planteada desde esta perspectiva considere negativo o malo aquello que amenaza con poner en peligro o aniquilar tal esperanza. No en vano el castigo de aquellos que no lograron acercarse a Dios será el Gehena: una segunda, pero definitiva muerte. Tras diferenciarnos de la continuidad sólo podemos aferrarnos a este segmento discontinuo del que la muerte amenaza con lanzarnos. La extinción absoluta e irreparable de nuestro ser parece rondar nuestra vida. Siendo hambrientos e indigentes de ser, es muerte lo que encontramos en todas partes y, aún más, en uno mismo, pues ¿cómo no rogar por alejarnos de este cuerpo de muerte? Llenos de muerte, en cada rincón de nuestro cuerpo (que se pudre a cada segundo), no podemos darnos el lujo de afanarnos a ello si queremos tener la plenitud divina. Habría que luchar por evitarlo, por cubrir ese boquete ontológico que lleva a nuestra existencia a perderse y extinguirse en las crueles arenas de la nada.

1.4 De la ascesis a la salvación: esa victoria sobre la muerte.

Tal vez ahora podamos entender esa imperante urgencia de salvación. Temeroso por no caer en la nada y jamás perecer en el no-ser, el hombre de auténtica fe cristiana se halla menesteroso de andar en pos del camino que promete estrecharse con la plenitud divina. Si la propia existencia discontinua queda en peligro cada vez que nos alejamos de ese Ser pleno y continuo que es Dios, entonces hemos hacer todo lo posible por acercarnos a éste. El creyente, en vez de orientar la carrera de su vida hacia esa amenazante posibilidad de extinguirse, prefiere hacer todo lo que se encuentra al alcance de sus manos por evitar ese rumbo. Dado que la promesa del crucificado es la de no quitarnos la vida, sino de hacerla más plena en compañía con nuestro Creador, entonces habrá que emplear todos los recursos disponibles para lograrlo.

¿Cómo evitar caer de la discontinuidad hacia la horrenda nada? ¿Cómo huir de ese inminente peligro que implica dejar de existir y un día ya no ser lo que se era? ¿En qué nos

podremos guarecer para no ser devorados por la finitud? ¿Es posible evitar las consecuencias de la “caída” y no sufrir la segunda muerte? Afortunadamente, para el hombre de fe en Cristo, la respuesta es positiva; el terror de fallecer junto con su carne podía ser evitado y así se abría una posibilidad de alcanzar la vida bienaventurada. Por ello, se optaba por la muerte del cuerpo, en vez de arriesgarse a la muerte del alma y así lo cavilaba el prestigioso Padre eclesial que desde África escribió:

Quando uno muere fiel y loablemente por la verdad, también huye de la muerte pues padece algún tanto de ella, porque no se le apodera toda y llegue juntamente a la segunda, que jamás se acaba. Sufre que le separen el alma de cuerpo [...] pero sufre loablemente para por conservar o alcanzar el sumo bien.⁹⁹

Evitar los frutos de la caída y a esa terrible finitud que acecha tras cada esquina será el objetivo del hombre piadoso. Podría señalarse (como ya se había mencionado) a la encarnación y sacrificio de Cristo como el principio de esta novedad, sin embargo, ello tenía que ser actualizado en cada hombre quien fuese aspirante al gozo eterno. Pese a la presencia de grupos heréticos, insistentes en afirmar que todo pecado ha sido eliminado con la simple llegada de Jesús, nuestros piadosos católicos no recularán (indicando que ese sacrificio ha de ser refrendado) y actuarán lo más coherentemente posible. No sólo con la fe podría lograrse tal prodigio, sino que el hombre puede aguantar un poco más. Se trata de una lucha que, algunos mostraron, carece de cuartel y se efectúa, como se podrá imaginar, dentro de cada ser humano.

Tal bandera de lucha tiene un nombre, una palabra griega que será re-significada a partir de estos admirables esfuerzos: *askēsis*, que tendrá la connotación de ejercicio, práctica o entrenamiento.¹⁰⁰ Cuestión del todo común para atletas, deportistas o practicantes de alguna disciplina que exija cierta preparación. Sin embargo, tal cuestión se verá sometida a las modificaciones semánticas logradas dentro de un contexto soteriológico, como el de corte cristiano con tintes dualizados.¹⁰¹ Así, la ascesis será el modo propio de preparación en afán de purificarse, dentro del contexto de una economía sacrificial, de la que Pablo ya había apuntado ciertos rasgos:

⁹⁹ San Agustín; *La ciudad de Dios*; Libro XIII, capítulo 8.

¹⁰⁰ Kaelber; “Ascetism” en *The encyclopedia of religion*; pp. 444, 445.

¹⁰¹ No en vano podremos encontrar ciertos grupos de personas quienes serán llamados los atletas de Dios, por la forma en que preparaban su ser según determinadas creencias religiosas. Cabrera; “Ascetismo y mística del desierto” en *Religión y sufrimiento*; 87-100.

Muchos corren, pero uno solo gana el premio. Corran, pues, de manera que lo consigan, como los atletas que se imponen un régimen muy estricto. Solamente que ellos lo hacen por una corona de laureles, mientras que nosotros lo hacemos por una corona que no se marchita. Así, pues, corro yo, sabiendo a dónde voy. Doy golpes, pero no el vacío. Castigo a mi cuerpo y lo someto.¹⁰²

Se trata de la admirable lucha contra los vicios carnales que, de no evitarse, conducirán al hombre a su perdición.

En efecto, se intenta mantener distancia de un cuerpo carnal que, por saciar sus deseos (mismos que delatan su condición contingente), es capaz de sacrificar todo, incluso la salvación o la fe y alejarnos todavía más de la anhelada cercanía con Dios: por tomar unas copas de más podemos cometer asesinato, por el deseo sexual olvidaremos la prudente castidad, por la gula ignoramos la hermosa caridad y así sucesivamente. La corporeidad terrena se vuelve el mayor sello de la caída y cada acto de ésta reafirma más ese sello. El elemento impuro por excelencia busca someter al hombre interior y éste, ahí atrapado, debe hacer algo para no perecer sometido por la esclavitud impuesta por la carne. Y es que el hombre mundano parece estar sometido a la indigencia de los elementos externos: con frecuencia siente hambre, frío, padece dolores, carencias y, finalmente, muere, pues es víctima de un elemento contingente. La esclavitud parece estar asegurada siguiendo este elemento, pues apenas se libera del hambre cuando ya le ha llegado el sueño o, bien sólo unos momentos después de despertar ya empieza la sed y sus necesidades urinarias. Nada parece satisfacerle; terrible agujero que todo devora y consume es ese cuerpo. Ahí se revela uno de los sentidos que podría estar en la carta paulina a los gálatas.

Entrenados para hacerse dignos de su Dios, demasiados hombres no dudaron en realizar ayunos, oraciones continuas, abstinencia de placeres físicos (particularmente los de índole sexual) y/o el frenético daño a su cuerpo. Aquí, la recomendación que indica: “si tu mano te es ocasión de pecar córtatela”¹⁰³ adquiere sentido para exhortar a abandonar aquello que nos impide lograr la perfección. Había que fustigar eso que insiste en separarnos de la naturaleza añorada, ese elemento que no nos permite acercarnos hacia la divinidad y sólo remacha nuestra naturaleza caída. Es ese cuerpo el tremendo dique que impide el auténtico camino

¹⁰² *1 Corintios*; 9:24-27.

¹⁰³ *Marcos*; 9: 43.

hacia el bien y se opone a nuestra salvación.¹⁰⁴ Entonces, ¿qué hacer ante semejante hecho? Las opciones quedan abiertas. Mientras que algunos se conformaban con disciplinar sus deseos u orientar sus vidas hacia la mansedumbre religiosa, a otros nos les bastaba con esa simple piedad, sino que era mejor asegurarse de que se estaba aniquilando su parte finita. Inscritos en el marco de sus creencias, mantienen una visión que no deja de advertir las conveniencias de la vida espiritual y exhorta a alejarse de los placeres carnales... o más aún a aniquilarlos desde su nicho. Y aunque tal versión de piedad no cuenta con un amplio apoyo social o doctrinal, sí es conveniente mostrarlo para hacer explícitas las consecuencias posibles de insistir por el camino de una ascesis radical.

Si el humano padece por existir con la terrible carga de hacerlo inserto junto a un elemento completamente lejano a lo divino, por la enorme imperfección que éste destila y que orilla a su ser a consumirse lentamente; entonces debe de aligerar su existencia hasta que ella no le cause esos padecimientos. Así se declara una guerra contra la carne en nombre de ese extraño amor por el espíritu. Una guerra que no concluirá, sino hasta doblegar aquella parte terrible que les puede hacer caer.¹⁰⁵ Amparados por la promesa paulina de que al crucificar su carne serán candidatos para la salvación es que, afanosamente, algunos hombres se entregan al ayuno, a elevarse en su columna, al látigo, a permanecer en su celda y así sucesivamente. Y si bien es falso decir que tal tipo de ascetismo es el que presenta mayores rasgos de ortodoxia doctrinal, sí es real que fue uno de los más practicados cotidiana y mayoritariamente en ciertos momentos de la cristiandad. Por ello, insistamos un poco más en él.

Siguiendo con las promesas hechas por Pablo se intuye que el fin de todo esto no es otro, sino alcanzar la salvación. Doblemando su parte mortal esperan lograr ese feliz encuentro con la divinidad; anhelando mantenerse continuos según su discontinuidad buscan encontrarse con el poder divino donde disfrutarán el perpetuo gozo que otorga Dios. O como

¹⁰⁴ Como la indicación paulina que dicotómicamente indica lo conducente tras seguir los deseos de la carne o, bien, de tenerla crucificada. Cfr. *Gálatas*; 5: 18-23.

¹⁰⁵ Al respecto de un papel no tan centrado en la ascesis individual, sino indicado como práctica más jurídica y social, como lo es la del inquisidor, indica Cohen:

Al castigar con el fuego “la insaciabilidad de la vulva”, al “animal imperfecto”, al “mal de la naturaleza pintado de buen color”, creyeron, quizás en nombre de la fe cristiana, arrasar con el enemigo de la Iglesia, pero ante todo creyeron purificar al mundo purificándose ellos mismos de sus propios deseos, de sus propios raptos, es decir, del diablo en el cuerpo. *Con el diablo en el cuerpo*; p. 42.

bien lo dice Pablo: “La muerte ha sido destruida en esta victoria. Muerte, ¿dónde está ahora tu triunfo?, ¿dónde está, muerte, tu aguijón?”¹⁰⁶ Sin muerte, sin carencias, sin ignorancias, sin esta dolorosa vida terrenal; así es como esperan encontrarse estos hombres y para ello es que deben de arrojar su carne al asador. El doloroso asado de ésta que es, según ellos, preferible al fuego eterno; consecuencia de quien no logra la salvación. “La carne está señalada con el más profundo deprecio por un hombre de Dios; para ella no hay salvación, sino sólo *mortificación*, en el sentido literario y original de la palabra: *dar la muerte*.”¹⁰⁷ Y así proponía aniquilar el elemento que le llevaba a la muerte. El piadoso busca, así, darle muerte a la muerte misma.

Negar el cuerpo carnal, llevando el alma en el sendero del Espíritu, es siempre un intento por ascender nuevamente a la compañía de Dios y poderse cobijar contra toda contingencia o así parecían entenderlo esos grupos que insistían en la vida penitencial. Con ello, ya hemos visto hacia qué camino apuntó tal piedad, pero vale la pena repetir que no fue el de la corporeidad y, por lo mismo, había que fustigarla, había que torturarla hasta que, su sangre, diera testimonio de estarse abriendo para dejar pasar al alma encaminada hacia el Espíritu. Si la carne fue vista como ese dique que impide afanarse adecuadamente en las vías de la divinidad, entonces ella debe ser dejada atrás, y así trataron de hacerlo. “El cristiano trata de despojarse del hombre carnal para hacerse puramente espiritual.”¹⁰⁸ Por lo anterior, se vieron obligados a menguar el papel del cuerpo y aquello que le diera oportunidad de afirmarse; para que el alma pudiera salir adelante sin tan avasallador estorbo. A través de sus esfuerzos quisieron romper con aquello que les detenía para lograr la salvación. La salvación, aquí, se da en una lucha personal, auspiciada por Dios, contra la carne que anida en nuestro cuerpo terrenal.

Y, sin embargo, se mueve: pese a ser macerado, denigrado, ignorado, golpeado y derribado ese terrible enemigo personal sigue rugiendo. ¿Será que no ha tenido suficiente o será que nos hemos equivocado en esas valoraciones que lo ven digno de aniquilación? Si el motivo de su expulsión fue el terror (que nos hieló hasta los huesos) ante sus continuos gritos, recordando nuestra mortandad, ¿acaso podrán callarse? Humanos simplemente

¹⁰⁶ *1 Corintios* 15:55.

¹⁰⁷ Fumagalli; *Solitud Carnalis*; p. 46.

¹⁰⁸ Eliade; *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*; § 222.

discontinuos (aunque esperando empatarnos con la continuidad) no podemos ignorar lo que sus voces nos dicen. Si la finitud nos toma en cada instante con sus terribles garras, ¿por qué existe quien gustoso persevera en ella? ¿Por qué, al sentir el sobrecogimiento de su mortandad, no se aleja despavorido? ¿Por qué hay quien celebra su inmundicia? Más aún, ¿por qué este se mantiene desde la piedad religiosa? Incluso quien, sobrecogido por una experiencia mística, logra tener ese hermoso e inefable acercamiento con la divinidad recuerda su evento lleno de palabras cargadas de espantosa sensualidad, como Teresa de Ávila o Juan de la Cruz. O bien, ¿cómo es que hombres que llevados de la mano por Dios miran con agrado hacia lo corpóreo, como lo haría el admirable Pobre de Asís?¹⁰⁹ Lo mismo cabría preguntar acerca de aquellos que alguna vez se acercaron al camino monástico y eventualmente ceden, con deleite, a las tentaciones carnales, sin importar la condenación que podría implicar.

Pese a ser marginado de aquello considerado como divino (pues su contingencia obliga a ello) parece que el grito de la carne persevera en la fe. ¿Acaso podrá tener razón quien señala que el cristianismo trató de negar aspectos de la divinidad por sólo considerar los que, moralmente, se advierten llenos de pureza?¹¹⁰ ¿Acaso será que ese vergonzoso cuerpo carnal tenga que ser nuevamente considerado o bien que las categorías con las cuales le hemos dado seguimiento puedan someterse a una nueva reflexión? Esa tarea es la que, en seguida, nos propondremos.

¹⁰⁹ A ese respecto revítese lo dicho por el propio Francisco de Asís, respecto a un hermano que tenía hambre: “que dé a su cuerpo lo que es necesario, de forma que el cuerpo reforzado pueda servir al espíritu”.

¹¹⁰ Cfr. Bataille; *El erotismo*; pp.127-130, Otto; *Óp. Cit.*; 9-36 ó Callois; *El hombre y lo sagrado*; pp. 32-37.

Capítulo II

**Ambigüedades: lo sagrado,
lo profano y cosas peores.**

Dios en mí es el horror de lo que fue, es y será tan horrible que a cualquier precio debería negar y gritar con todas mis fuerzas que yo niego que eso es, fue o será. Pero yo mentiría.

George Bataille.

Religión, s: Hija del Temor y la Esperanza que vive explicando a la Ignorancia la naturaleza de lo Incognoscible.

Ambrose Bierce

2.1 Dificultades: una extraña relación.

En el Evangelio de Mateo, Jesús indica la, hoy, más famosa oración cristiana: el *Padre nuestro*. Dicha oración concluye con una petición al Señor para que éste aleje al mal o lo malo (así como que nos libre la tentación) de nosotros. Indudable perspectiva para quien asocia el bien y la fuente de éste con Dios; quien se encuentra en abierta lucha contra lo negativo. Sin embargo, llegar a tal punto fue un largo y difícil camino para el cristianismo a través de su herencia judía, pues esa distinción no siempre tuvo tal claridad. Más aún, semejante precisión no es del todo satisfactoria, incluso para la propia mentalidad del cristiano neo-testamentario y posterior a éste. Por ello es que buscaremos jugar con tales dificultades y ahondaremos ciertas perspectivas de Dios en afán de revisar lo expuesto durante las páginas anteriores. Comencemos.

Habíamos señalado a Dios como agente creador y originario de todo bien. Por ello es llamativo encontrar momentos donde mantiene una abierta ambigüedad ética. En los célebres pasajes del libro de *Job* o de la vida de Abraham puede notarse la complejidad de tal cuestión. En el primero de estos encontramos un Dios que permite las injusticias, cometidas al piadoso Job (quien tenía una plácida vida), por el propio demonio. Cuando éste se queja, Dios responde con toda la severidad y firmeza indicando que su poder y capacidad son inconmensurables respecto a toda atribución o expectativa humana.¹ Ahí deja saber a Job y a sus acompañantes que su sabiduría y poder es inigualable; por ello, ni Job ni algún otro pueden juzgar con sus parámetros el proceder divino. Otro tanto, sucede en el libro del *Génesis* donde podemos ver un Dios que solicita a su siervo, Abraham, sacrificar a quien

¹ Cfr. *Job* 38-41.

considera como su hijo amado: Isaac.² Ninguna razón, ningún argumento o motivo; sólo una divina, pero pesadora e injusta exigencia es lo que tiene este amoroso padre pese a su admirable comportamiento. Una enigmática orden que el patriarca no titubea en cumplir, pero que es contenida gracias a la aparición de un ángel quien revela el sentido probatorio de tal petición. En ambos casos puede verse a un Dios con carácter moral discutible. Un Ser todopoderoso que permite o solicita extrañas situaciones, hacia personajes plenamente señalados como justos, es el que se vislumbra desde estos textos.

Dichas situaciones se hacen más notorias en pasajes como el que encontramos en el libro de *Isaías*, donde Él mismo (Dios) expresa: “Yo soy Yahvé no hay otro igual; yo enciendo la luz y *creo las tinieblas*, yo hago la felicidad y *provoco la desgracia*, yo, Yahvé, soy el que hace todo esto.”³ Tal declaración no es la única que Dios indica con tal carácter; una situación semejante podemos constatarla en el *Deuteronomio* (32:39-42), donde afirma claramente: “Yo doy la muerte y la vida. Yo hiero, y soy yo mismo el que sano, y no hay quien se libre de mi mano. [...] Embriagaré de sangre mis saetas, y mi espada se hartará de carne: sangre de muertos y cautivos, cabezas de caudillos enemigos”. Sin duda; extrañas palabras para ser adjudicadas a quien habíamos señalado como total perfección, amor y bondad pura. Pareciera, pues, que “el dios del *Antiguo Testamento* no se somete a reglas ni ofrece garantías morales, es impredecible”.⁴ No obstante, la ambigüedad con que se expresa el creador se deja notar una y otra vez a lo largo del texto bíblico, pues tales pasajes aparecen continuamente a lo largo de éste.⁵

De ahí que estas situaciones no sean privativas del Antiguo Testamento,⁶ sino que son aplicables aún dentro de la visión neo-testamentaria. Si bien, tras la prédica de Jesús, se ensalzan y se repiten las características moralizadas de Dios; también podemos encontrar la opinión de Pablo (resaltada por Otto) que exclama: “¡Qué cosa más espantosa es caer en la manos del Dios vivo!”⁷ Misma que será secundada unos pasajes más adelante al declarar

² Que según algunos textos judíos (el *Libro de los jubileos* y el *Talmud*) es igualmente ocasionada por las sugerencias de figuras negativas. Cfr. Cabrera; *El lado oscuro de Dios*; pp. 39-40.

³ *Isaías*; 45:7. Las cursivas son mías.

⁴ Cabrera; *Óp. Cit.*; p. 160.

⁵ Russell ofrece una valiosa lista, de este tipo de pasajes, en el primer apéndice a su obra *El príncipe de las tinieblas*. En esta lista, los últimos 5 pasajes apuntados corresponden a textos del Nuevo Testamento.

⁶ Negarse a tales perspectivas es lo que dio materia, a ciertas interpretaciones heréticas, de creer en 2 dioses: uno de carácter negativo éticamente (el del Antiguo Testamento) y otro positivo correspondiente al Nuevo Testamento. Ya en el capítulo previo habíamos descartado aceptar tales interpretaciones.

⁷ *Hebreos*; 10:31.

que “nuestro Dios es un fuego devastador”.⁸ Así Pablo confirma la visión de un Dios que si bien podrá ser visto como el Amor juanino, también sería falso no pensarle como un terrible poder que supera las limitadas consideraciones éticas o racionales. Los aspectos que Otto llama numinosos mantienen la huella de ese poder demoníaco de lo divino.⁹ De ese Dios que demuestra su esencia en un poder cuyos límites parece no conocer y que suele notarse en un aspecto que Cabrera llama “el lado oscuro de Dios”. Ese talante extraño del Señor es una constante más que una excepción en las experiencias religiosas.

De tal suerte que el “lado oscuro” no sólo recorre las páginas bíblicas, sino que llega a ser la vivencia de numerosos hombres. En concordancia con tales perspectivas, ciertas experiencias místicas también llegan a apuntar rasgos divinos ajenos a todas las categorías morales y racionales que pudieran mostrar una abierta ambigüedad. Los oxímorones de la luz negra, que apenas puede señalar el Pseudo-Dionisio Areopagita, o el abismo en la montaña divina, descrita por Sauso, constituyen excepcionales muestras de lo dicho. A ello también podríamos sumar ese pesar de Lutero que no cesa en su fe hacia un ambiguo Dios, entre una larga lista de declaraciones que confirman nuestros planteamientos. Con los enigmáticos ejemplos que estos individuos presentan, se pueden apreciar distintas visiones de Dios que no necesariamente se ajustan con la descripción previa (1.1.1) y que es restringida dentro de una perspectiva ética y racional.

Mas esas singulares experiencias no sólo pueden atribuirse a los célebres y tradicionales personajes de la religiosidad cristiana, sino que son aplicables incluso en hombres de quienes no se puede asegurar una piedad tan extrema como los arriba mencionados. Ya sea en el Dios frente al que Wittgenstein teme su disolución, en la tremenda bivalencia divina descrita por Blake en *El evangelio eterno*, la obscena figura que se ríe al interior de un taxi en la obra batailleana o en la fuerza irracional que, según Fulcanelli, da origen arquitectónico a las majestuosas catedrales góticas pueden verse las huellas de la ambigüedad suscitada por éste. Igualmente en personajes menos reconocidos pueden

⁸ *Hebreos*; 12:29.

⁹ Continuando la idea de Otto, lo demoníaco del Dios de Antiguo Testamento muestra lo numinoso de éste, mismo que también se expresa en las citadas frases neo-testamentarias. Cfr. Otto; *Óp. Cit.*; pp. 27-28, 100-101 y 114-116.

ubicarse este tipo de fenómenos e, incluso, con mayor claridad. Pongamos un ejemplo, dicho desde un hospital mental en Francia:

¡Dónde está la justicia en todo esto! ¿Qué he hecho para merecer este exceso de severidad? [...] Lo que no entiendo es este abuso de poder. Hay límites para todo, hay puntos medios; pero Dios no conoce puntos medios ni límites. ¿Pero por qué digo Dios? Todo lo que he conocido, desde hace tiempo, ha sido al Diablo. Después de todo tengo tanto miedo de Dios, como del diablo.¹⁰

También podríamos esgrimir ese temor popular existente en México durante 1985 de que el 12 de diciembre, fiesta de la Virgen de Guadalupe, un gigantesco temblor acabaría con la ciudad.¹¹ Cada uno de esos ejemplos delata el aspecto bien nefasto, bien irracional y excesivo que puede cobrar la divinidad.

¿Qué puede significar todo ello? ¿Cómo es que las expectativas éticas llegan a ser indiferentes para la divinidad, si anteriormente habíamos establecido que ella era la responsable de todo bien? Y es más, ¿cómo es que el hombre piadoso y necesitado de consuelo puede acercarse a esta figura, si ella no es la garantía de su bienestar? Se mencionó, al inicio (1.1.2), que nuestra alternativa cristiana al problema del mal será la de un ente creado que lo efectúa debido a su desproporción que guarda con Dios. El Creador es perfecto, sus criaturas, a lo mucho, perfectibles; el mal no es originado por Él, sino por algún otro ente que actúa en calidad de su adversario. Sin embargo, aquí vemos una perspectiva que contrasta claramente con las afirmaciones previas. Observamos a un Dios que no se ajusta a los preceptos éticos, que es distante de la propia noción de justicia y efectúa su poder sin hacer caso a ley alguna. ¿Cómo puede seguirse insistiendo en esas perspectivas morales para considerar lo divino? Debido al fuerte respaldo ético que hemos dado a lo religioso, es difícil salir de semejantes compromisos. Si Dios es totalmente bueno, ¿cómo podría dar origen a lo malo? Por ello, haremos de lado dichas perspectivas y ahondaremos en ese lado ya no luminoso de Dios, sino en otro aspecto: su lado oscuro y presentaremos una aventurada hipótesis sobre tal.

Así, se exhorta a explorar un origen discursivo y revisar el nacimiento de ese horrendo personaje presentado como adversario de lo justo: el diablo. Habrá que revisar a esa fuente

¹⁰ Citado por James; *The varieties of religious experience*; p. 129. La traducción es mía.

¹¹ Cfr. Cabrera; *Óp. Cit.*; p. 164.

del mal metafísico, con la expectativa de que sus respuestas logren ayudarnos a comprender ese mal que también convive en cada uno de nosotros. Con ese interés seguiremos sus pistas en el Antiguo Testamento, pues ahí encontramos, en mayor medida, tanto la figura del Dios sin evidente separación de un aspecto negativo, como la gestación de la figura demoníaca. Si el análisis se centra en los textos de herencia judaica no es por afirmar que esa visión ambigua de Dios no tenga alcances ulteriores. Al contrario, ella se retoma en ese incipiente contexto cristiano del Nuevo Testamento, como ya se ha ido insistiendo, que lo heredará posteriormente. De manera tal que ciertos resabios de semejante perspectiva podemos verlos disgregados en la tradición sucesiva, como es el caso de las cartas paulinas arriba indicados.

2.1.1 Llevar la penitencia en el nombre: Satán.

El diablo tiene muchos nombres, rostros, acciones e historias. Aunque la aparición de una figura maléfica no es exclusiva, ni privativa de las perspectivas judeocristianas. Las identificaciones de lo negativo han circulado continuamente por diversas épocas y culturas; si bien no podríamos decir que ellas son análogas a lo que se tiene como el concepto del diablo en nuestra tradición, sí podemos afirmar que numerosas visiones de culturas ajenas han ayudado a conformar el aspecto demoníaco tal y como aparece para nosotros.

Comúnmente decimos diablo o demonio a esa figura, mas existe un “nombre” con el que, usualmente, le asociamos: Satán o Satanás. Este nombre mienta una presencia que se inscribe terroríficamente en el corazón humano, pero de la cual existen tremendas dificultades para ofrecer una explicación satisfactoria y definitiva a sus orígenes. Sin embargo, su aparición (que, como ya se dijo, permite solucionar la alternativa a pensar que el mal tiene su origen, metafísicamente hablando, en Dios) es heredera de distintos cauces, de los que Mc Guinn señala cuatro:

1. La referencia al antiguo mito del combate de la lucha del Creador contra el monstruo del caos.
2. El papel de un mensajero angélico que desciende al mundo para hacer el «trabajo sucio» de Dios.
3. La extraña historia de los ángeles que descienden del cielo para casarse con las hijas de los hombres. (Génesis 6, 1-6)

4. Los ataques de los profetas contra los reyes que se habían rebelado contra Yahveh al atreverse a perseguir a su pueblo.¹²

Cada uno de esos elementos permitieron conformar la figura de un antagonista a Yahveh y que fue sedimentándose a lo largo de los relatos; un satán. Y aunque, se antoje extraño emplear ese nombre con tal connotación sintáctica no es mero capricho, sino una expresión que comienza a dar luz sobre las fuentes de este personaje.

Y es que antes que un nombre, dicha palabra implica un verbo: *Šāṭan* significa impugnar, retar, perseguir, oponer y, particularmente, impugnar por medio de acusaciones.¹³ Satanás, de ahí, significará “enfrentarse enemistosamente”.¹⁴ Por ello, Schärf no duda en rastrear un uso tanto profano, como metafísico a esta palabra. En el primero de esos empleos podemos ver que se usa para señalar a humanos bajo determinadas condiciones. Así, los enemigos de Salomón, como Rezón y Adad (*I Reyes* 5:18, 11:14 y 11:23), son mencionados con tal palabra; también es referida al propio David por parte de los príncipes filisteos (*I Samuel* 29:4), o dirigida hacia el hijo de Zeruías (*II Samuel* 19:22). Como puede verse, algunas personas, dentro del texto bíblico, son señaladas como quienes efectúan la adversidad o como enemigos; y mencionados con una palabra derivada de satán. Ello no significa que estén influenciadas por algún espíritu malévolo o que mantengan alguna relación con éste, sino que el empleo de tal palabra tuvo un sentido primariamente profano que designaba esa oposición o reto. Aunque también se dio tal uso para señalar a ciertos individuos, quienes se tomarán como enemigos de Dios por (como se dijo en el punto 4, de lo señalado por Mc Guinn) ser opositores al pueblo elegido y sus costumbres. En ese sentido es que los nombres de Gog (*Ezequiel* 38-39), Antíoco IV (*1 y 2 Macabeos*) o, de forma más velada, de Nabucodonosor (en el comentado pasaje de *Isaías* 14: 10-14) empiezan a adoptar designaciones de enemigos escatológicos. Sin embargo, como bien lo señala Schärf, este empleo se da en textos de mayor antigüedad que aquellos donde ya encontramos al Satanás mitológico.¹⁵

¹² Mc Guinn; *El anticristo*; p. 37. Sobre el punto 3, véase también el *Libro de Henoch* que narra detalladamente este suceso.

¹³ Cfr. Schärf; “La figura de Satanás en el Antiguo Testamento” en Jung, *Simbología del espíritu*; p. 128 y Mc Guinn; *Óp. cit.*; 39.

¹⁴ *Ibíd.*; p. 139.

¹⁵ Cfr. *Ibíd.*; p. 132.

Ya con su acepción metafísica vemos “la necesidad que surge en el judaísmo arcaico de purificar a Yahveh de sus partes demoníacas”.¹⁶ De ahí que notaremos la transición de un uso profano hacia señalar a un ente metafísico y “trascendente” que sea identificado como adversario del Omnipotente. Ante la enorme aspiración de respaldar sus creencias y actividades en un Dios al cual nuestra razón puede confiar,¹⁷ se yergue la figura de un Señor bondadoso, justo y, por tanto, ajeno a toda responsabilidad de las acciones malévolas. La mentalidad de absoluta confianza que el judío ofreció a Yahveh (para adjudicarle la bondad e inigualable poder y majestad) realizó una tarea titánica que permitió la aparición de ese terrible ser. Por ello, los textos sagrados se ven constreñidos a buscar responsabilidades de actos adjudicados, antaño, al Creador hacia otras entidades; muchas de ellas herederas de diversas culturas:¹⁸ Azazel (*Levítico* 15), Lilith (*Isaías* 34:14), Leviatán (*Job* 3:8), Shemihaza (*Enoc* 6:3), Rahab (*Salmo* 90:9-11), Behemot (*Job* 40) o Mastema (*Jubileo*) fueron algunos de esos nombres. Esos nombres diabólicos delatan a entes que, en mayor o menor medida, se encuentran emparentados, fáctica o lingüísticamente, con Satán.¹⁹ De ahí que las palabras *devil* (inglés), *teufel* (alemán) y *diablo* (español) mantengan esa cercanía semántica con *satán*.²⁰ Todas ellas palabras que mientan, a regañadientes, esa figura opuesta e impugnante de Dios que de ser un mero acto de oposición fue volcándose a sustantivarse como “enemigo” u “opositor”.

Sin embargo, las menciones satánicas de personajes cercanos a Yahveh no dejan de aparecer e incluso por parte de quienes son considerados como servidores divinos. Recordemos que una de las herencias de ese orden post-politeísta (1.1.2), del que las creencias judías son herederas, es la integración de esa corte compuesta por los *bene ha-elohim* y de los *mal'ak Yahweh*. Los primeros representan a las facetas divinas, quienes permanecen en el cielo (corte celestial); mientras los segundos son emisarios o mensajeros (*angelos* o ángel, según la traducción de los Setenta) de Dios que andan por la tierra, estando a servicio del Supremo.²¹ Insistiré sobre estos últimos, pues ellos llegan a realizar actos del

¹⁶ Cabrera; *Óp. Cit.*; p. 159.

¹⁷ Cfr. *Ibíd.*; p. 161.

¹⁸ Cfr. Russell; *El príncipe de las tinieblas*; pp. 23-46.

¹⁹ Particularmente Mastema y Azazel.

²⁰ Cfr. Russell; *Op. Cit.*; p. 20

²¹ Cfr. *Ibíd.*; p. 56.

todo opuesto a lo que espera un creyente de Dios e incluso se permiten cobrar independencia de éste.

El acto de férrea oposición que efectúa un emisario de Dios (*mal'ak*) ante Balaam (*Números 22:22-35*) muestra el carácter de estos personajes. En este texto se encuentra un ángel que espera sigiloso a Balaam quien, de no ser por la oportuna negativa de avanzar realizada por su burra, habría sido asesinado. Pese a ello, todos estos aspectos son ocasionados por el propio Dios, pues el *mal'ak* todavía no cobra una independencia con respecto a la voluntad divina. Como tampoco lo tiene el ángel que atiza al Faraón y su pueblo, según lo reseñado en las páginas del *Éxodo* (3 y ss.), pues sólo es enviado como ayudante para cumplir el anuncio y los prodigios que se realizarán en Egipto. En cambio, encontramos, con un poco de mayor autonomía, al espíritu maligno que Yahveh envía para enemistar a Abimelec con los ciudadanos de Siquem (*Jueces 9: 22-25*), pero no ocupa un papel claramente dissociado de Dios, pues todavía éste es quien lo envía. El proceso que independiza al demonio recorre las páginas del libro sagrado.

Un paso sucesivo es el que puede encontrarse en el segundo texto de Samuel (16-19), donde un *mal'ak* realiza la voluntad divina castigando con una espantosa plaga las tierras de David. Sin embargo, Dios se lamenta de la terrible muerte que se ha desatado y pone un alto a las acciones de su ángel. Yahveh, aunque se opone a las acciones de un ángel, es Él quien, de cualquier forma, ha permitido su actuar. En cambio, en los textos de *Job* (ya señalado) y *I Reyes* (22:19-23) el demonio cobra una mayor presencia individual, pero también escala en jerarquía de estrechez con Dios. En ambos casos es presentado como miembro de la corte celestial (*bene ha-elohim*) y como tal obtiene la autorización de éste para efectuar la voluntad divina, aunque llega a actuar como *mal'ak* a nivel terreno. Si bien, en ambos casos efectúa acciones de crueldad, no procede con total independencia del deseo procedente del Altísimo.

Con respecto a lo anterior, se nota un enorme terreno andado en un pasaje del profeta Zacarías. Ahí (3:1, 2), él narra sus visiones; de las cuales, la cuarta, muestra una imagen de Satán siendo acusado ante Yahveh por un ángel. Tremenda perspectiva que ya muestra al diablo siendo reprendido e incluso contenido por el Omnipotente. Mas ello, no impide que la ambigüedad divina subsista. Revisemos, a propósito, dos conocidos pasajes bíblicos que ofrecen visiones del todo opuestas a un mismo hecho. Nos referimos a lo expuesto en 2

Samuel 24:1 que indica: “Yavé se enojó de nuevo contra los israelitas. Movi6 a David a que hiciera el censo de Israel y Judá”. Lo que, de forma extraña, contrasta cuando leemos en *I Cr6nicas* 21:1: “Satanás se levant6 contra Israel e inst6 a hacer el censo de Israel.” Ambos textos refieren al censo, ordenado por David, en Israel. Sin embargo, en el primero de estos textos es Yahveh el responsable de semejante inspiraci6n, mientras que Satán es el culpable seg6n el segundo. Dos personajes antag6nicos son responsabilizados del mismo hecho: en uno es Dios, en el otro el diablo. Cabe admitir que el segundo texto es posterior cronol6gicamente hablando al de *Samuel*, de ah6 que sea notoria la manera en que se busca exculpar la responsabilidad divina. Ya el autor de *Cr6nicas* permite librar a Dios de una acci6n nefasta, para nombrar a quien lo ocasion6 como un adversario, pero de corte metaf6sico. El buen Dios es considerado como incapaz de realizar actos atroces (como invitar a realizar el censo de Israel); por ello, debe haber otro responsable: un diablo, que es el terrible adversario de la divinidad. Y as6, esa impresionante c6lera, que otrora fuera un aspecto de la realidad divina, queda identificada, expulsada, individualizada y nombrada. Satán ya no es un verbo aplicable a cualquier sujeto, sino una horrible presencia que sustituye a Yahveh. Ahora s6, es tiempo de la Alianza, pues su pactante parece d6go de confianza y certeza humana. Ya le es posible, al hombre piadoso, tener una fuente de consuelo, pues dicha figura (una vez que los aspectos terribles fueron exiliados) es la aut6ntica garant6a de su bienestar.

Ello seala un desarrollo jud6o que ha buscado desarticular la imagen de Dios de la de su antag6nico. Dentro de un uso lo “satánico” se identifica con los hombres que se oponen a la voluntad de Dios para ser, posteriormente, seres espirituales de variado car6cter, pero algo en com6n: ser ejecutores de la divina mano. Sin embargo, la responsabilidad de Yahveh en determinados actos no queda del todo menguada de esta forma; por lo mismo es que eventualmente se irán separando los rasgos negativos, con una guillotina 6tica, que “culminar6” (o, al menos, buscar6 hacerlo) con la aparici6n del cristianismo. Ya Satán, “ese dios que era el *reverso* de Dios”,²² cargar6 la responsabilidad por los actos negativos de Yahveh. El demonio, figura abortada de la imagen divina integral, queda “escindido” de lo divino gracias a las consideraciones morales que insisten en aceptar s6lo el lado *luminoso* de

²² Bataille; *El erotismo*; p. 131.

Dios. La prédica de Cristo y el enfrentamiento que éste realiza contra Satán en el desierto manifiestan esa visión divina que busca sólo adherirse a la bondad; misma que será continuada por aquellos cuyo papel sea llevar el buen mensaje. Dios ha sido exorcizado,²³ los hombres pueden pactar con éste y comportarse según lo prescrito.

Pese a tal deslinde; algo se ha dejado en claro: el demonio no es un ente adverso a Dios, sino su sombra, el lado oscuro que no desean ver los hombres. La divina luz también es fuente de oscuridad y no sólo su ocaso. En cuanto a las deidades de otras culturas esto se hace evidente: la figura responsable del bien, no es del todo opuesta con aquella que efectúa el mal.²⁴ El caso judío (con la herencia cristiana que posibilita) no es la excepción y Russell lo afirma sin rodeos: “Dios tiene dos caras, bien y mal, es una coincidencia de opuestos”²⁵ El diablo forma parte de Dios; es la firma que deja cuando la cólera supera a su bondad. De ahí que sean entendibles esas súplicas, esa confusión y ese temor que causa su presencia en los casos arriba mencionados. Eso rebasa por mucho la perspectiva de restricción ética que se anhela en los planteamientos religiosos y teológicos. De esta manera cabe ofrecer una crítica a las perspectivas moralizantes que se rehúsan a concebir a Dios más allá de su horizonte ético-moral.

Mas siguiendo con ese desplazamiento de la fe judía, que lleva de un monoteísmo rudimentario y patriarcal (que no excluye totalmente la existencia de otros dioses y más bien hace pensar en una perspectiva henoteísta) hacia uno de corte universal y profético,²⁶ es notorio que no habrá otro ser que compita en capacidad con Dios. No obstante, tropieza con un severo problema al esperar que el Creador absoluto sea ajeno a las cuestiones mostradas. Por lo mismo, es que asume la tremenda dificultad de concebir un Dios cuyo enorme poder no rebase o desprece las expectativas humanas; entre ellas las de corte moral. Esas piadosas mentalidades ofrecen una serie de movimientos que reducirán la responsabilidad de su Dios, hasta avalar la figura de uno de sus enviados en forma independiente (lo que no dejará de acarrear problemas), y adjudicarle lo que antaño era un mero aspecto de Dios. Su intento consistirá en purificar a Yahveh y buscar a otro ente que cargue ciertas abominaciones.

²³ Siguiendo esa sugerencia de Caillois de afirmar que exorcizar significa para el primitivo purificar. Cfr. *El hombre y lo sagrado*; p. 28.

²⁴ Como ejemplo puede verse a Horus-Seth hermanados según la cultura egipcia o a Quetzalcoatl representado con dos lados opuestos (vida y muerte) en las culturas prehispánicas.

²⁵ Russell; *Op. Cit.*; p. 23.

²⁶ Cfr. Sans; “Síntesis de historia de las religiones” en Fraijo, *Filosofía de la religión*; pp. 57-58.

Sin embargo, Dios no pudo ser tan fácilmente “absuelto”, so pena de extirpar textos del libro sagrado, y es por ello que sigue jalando esa carga terrible.

El hecho de que Yavé sea un dios, originalmente demoníaco, permitió que muchos de los cacodemonios que antes se encontraban en la imaginación del pueblo pudieran ser en cierta forma aceptados. Lo específico es, por lo tanto, no precisamente la ausencia de lo demoníaco en el campo de la experiencia religiosa del Antiguo Testamento, sino el concepto del Dios ambivalente, de la fusión de lo luminoso y lo oscuro, del bien y del mal, en la personalidad divina *única*. El monoteísmo, en su esencia, por lo tanto no es la unidad frente a la pluralidad como antítesis absoluta, sino la *unidad de la pluralidad*.²⁷

Como se sugiere, es Satán el lado oscuro de Yahveh: su aspecto terrible que no difiere esencialmente del sublime; pese a que nuestra visión racional guste de sólo aceptar a este último. Y dicha influencia se mantiene en los textos del Nuevo Testamento, pues la idea del diablo se derivó de aquellos. Las palabras con que Isaías menciona al enemigo caído fueron traducidas por *phosphoros* (portador de la luz) en la traducción de los Setenta, pasará a significar *Lucifer* en su acepción latina manteniendo el carácter demoníaco previo.²⁸ De la misma manera puede notarse que continuamente se aprecia al diablo como líder de una rebelión angélica (quienes habíamos señalado como mensajeros de Dios) contra el Señor; dicha situación es notoria en el *Apocalipsis* juanino (12:4), pero tampoco es ignorada por los restantes autores bíblicos. Un mismo demonio recorre esas páginas, así como un mismo Dios. Por ello, es significativo encontrar los pasajes donde los divinos aspectos terroríficos no quedan disimulados. Esos inspirados comentarios de Pablo, en que se aterroriza del Señor, permiten ver esa ambigüedad que, sin ambages, constatan diversos hombres al acercarse a Él.

2.1.2 Perspectivas de una religión moralizada.

¿Qué hemos encontrado al revisar ese carácter ambiguo de Dios? ¿Acaso es una manera de insistir, cual ateo contemporáneo, acerca de la crueldad subyacente en la perspectiva religiosa? ¿O es que más bien estamos rescatando aspectos que incluso esta última no quiso aceptar y que la hacen presa fácil del ateísmo y escepticismo contemporáneo? Nuestra postura se inclina más por ésta opción. Y es que con ello se revisa en forma integral los aspectos divinos para no ser objeto de una falaz crítica a los aspectos morales. Señalemos brevemente algunas críticas a semejantes perspectivas moralizantes.

²⁷ Schärf; *Óp. Cit.*; p. 118.

²⁸ Cfr. Russell; *Op. Cit.*; 65-67.

Aquí Dios ya no es visto como esa fuente perfecta y total de bondad. Lo que sí podemos encontrar es una fuente de poder inigualable y difícil de ser descrita; como lo advierte Él mismo ante Job y sus acompañantes. Dicha fuente no se ajusta a las expectativas humanas racionales, sino que excede toda visión. “No es que Yahveh sea bueno o malo, justo o cruel; sucede más bien que Yahveh es un misterio presente más allá del bien y del mal. Yahveh es lo que es y no existe en función de proteger o herir a sus criaturas”.²⁹ Ante esa figura indomable y llena de poder; a veces se antoja verle como Dios, a veces como demonio: Él es Él y su adversario. Por tanto, su actuar es lo que podría describirse, en caso de insistir con esa mira, como bueno y como malo simultáneamente. Dado lo anterior, Dios no puede ser un punto arquimédico que justifique una serie afirmaciones morales o doctrinas éticas. Gracias a que revisamos los aspectos ambiguos del carácter divino es que, desde el propio judeocristianismo, nos fue posible desarticular esa perniciosa visión moral que comprometía los aspectos religiosos. Lo divino trasciende (cual lo decía Juan de la Cruz) toda ciencia y toda aspiración humana. El Supremo muestra su rostro “auténtico” cuando el humano deseo de sólo notar sus aspectos óptimos se ve fracturado.

En contraste, al comprometer dichos argumentos con el peso de una moral (de corte soteriológica) se mengua la capacidad de extraer conclusiones satisfactorias para nuestros planteamientos. Por el lado religioso; se constriñe a que las perspectivas de lo divino satisfagan las expectativas de aquella visión moral. En una forma meramente prejuiciosa se anuncia que todo lo bueno, proviene del Señor y que lo malo debe ser ajeno a Él. Ello esconde diversos aspectos de la personalidad sagrada y obliga a buscar salidas (no siempre satisfactorias) que permitan deslindar a la divinidad de ciertos actos; “supone en efecto la sanción del mundo divino”.³⁰ De la misma manera, afecta a cualquier otro elemento que se recubra bajo las mismas creencias: personajes, rituales, lugares, textos, acciones, etc. tendrían que rendir cuenta a las expectativas ético-racionales de corte humano. Tras haber apreciado la ambigüedad Dios-diablo del judeocristianismo se hace notorio, concordando con Cabrera, que la religión busca mostrar más que un camino bondadoso a seguir por el humano. Ésta señala una manifestación de lo sagrado en el mundo con las diferentes

²⁹ Cabrera; *Óp. Cit.*; p. 179.

³⁰ Bataille; *Teoría de la religión*; Segunda parte, II, § 1.

experiencias que ello implica, mismas que se empañan en cuanto ponemos nuestro horizonte de expectativas como filtro epistémico previo. Es éste el interés que buscamos con nuestro recorrido: señalar que desde este horizonte se mantienen ocultos ciertos aspectos debido a que requerían mantener dicho filtro. Mantener esta postura representa una pretensión (tal vez una de las más altaneras): subyugar aquello que se encuentra más allá de lo mundano, sino que le trasciende. Como si el pato pudiese dispararle a la escopeta, así los horizontes morales del hombre pretenden restringir la expresión de la divinidad. En cambio, dicha pretensión es insostenible, pues el propio texto (aunado a la intuición de diversos personajes) se encarga de mostrar la ambigüedad que parecía excluida.

Por el lado de la ética también existen perjuicios al mezclar los planteamientos morales con los religiosos. Al menos dos aspectos nefastos se aprecian de tal integración. El primero sería aceptar consideraciones de corte heteronómico (casi en sentido kantiano) por individuos que buscan retribución metafísica a cada uno de sus actos; cuyos movimientos sólo se darían bajo el deseo esperar algún tipo de recompensa por su actuar. El actuar piadoso se reduciría a una mera economía de la fe (o sacrificial) que se obedece sólo en la medida que ofrezca un interés para el individuo. Los aspectos morales tendrían que ser dejados de manera secundaria, pues las expectativas humanas sólo se darían en pos de un beneficio calculable de corte soteriológico. La razón práctica del religioso, imposibilitada de mantenerse dentro de un plano autónomo, estaría constreñida al plano heterónimo permanentemente.

Otro aspecto negativo se aprecia en cuanto al ejercicio de la moral ésta pierde su legitimidad propia y se ve sometida a los señalamientos de una divinidad. Dios sería la necesaria piedra de toque que señalaría, obligatoriamente, el correcto actuar humano sin que la razón, los contextos o nuestra emotividad pudiese hacer un contrapeso. Ello llevaría, al menos, una dificultad: la obligada necesidad de fundamentos. Dicha moral presentaría una severa necesidad ser legitimada en base a fundamentos trascendentes. En caso de carecer de los mismos, tal moral podría verse truncada y con enormes dificultades de salir adelante.³¹ Una moral de la neurosis que obliga al individuo a una constante y permanente situación teleológica (y teológica) se hace necesaria. Desde ésta será obligatorio aceptar que el fin

³¹ Cfr. Cabrera; *Óp. Cit.*; p.12-16.

humano no es otra que la satisfacción de Dios por los hombres como medio para justificar su existencia.³²

Así, Cabrera lo expone con claridad cuando insiste que “ligar la religión a la moral [...] resulta empobrecedor tanto a la moral como a la religión”.³³ De un lado se ocultan ciertos señalamientos religiosos, por ser poco compatibles con la moralidad; del otro se obnubilan los juicios éticos y se tornan dependientes de alguna figura determinada; impidiendo al individuo obtener su autonomía y libertad moral. Por ello, se pide dejar de lado las perspectivas éticas en torno a las perspectivas religiosas, pues, como ya ha comentado excepcionalmente Cabrera, eso impide plantearnos auténticamente tanto la perspectiva ética, como religiosa.

De ahí que el camino que seguirá la presente investigación requiere deslindarse de los destinos éticos (particularmente de manera interna), pues preguntar por lo divino requiere un horizonte diferente. Dicha perspectiva no se conformará con aceptar a Dios (y lo relacionado con éste) como la medida de los aspectos bondadosos, sino que interrogará en forma general por un aspecto religioso: lo sagrado. Si fue necesario realizar este largo rodeo es por ubicar dicho concepto, que mantiene una franca relación con lo divino, desvinculándolo de lo dicho por la perspectiva moral judeocristiana. Desde este último panorama se aprueba un aspecto de lo humano por la estrechez que guarda con una visión de Dios, mientras se rechaza a otro por la lejanía que implica con ésta. Por lo mismo, cabría preguntar si aquello que se decía encontrarse lejano al Creador verdaderamente lo estaba.

El diablo fue puesto como ejemplo fehaciente. Parecía que su naturaleza era del todo distante a Dios y sólo hemos encontrado que existe una íntima relación. Tras ello se debe insistir en la auténtica naturaleza que guardan estos. Pero ahora la pregunta ya no se hará manteniendo esos conceptos de divino o demoníaco, sino desde una perspectiva que puedan acogerles de mejor manera y que revele, de forma menos comprometida con la semántica de la fe judeocristiana, el carácter que guardan. Y esa información es la que ofrece la filosofía de la religión desde la perspectiva que bien puede abordar la fenomenología religiosa. Desde esa perspectiva volcaremos nuestra atención hacia un nuevo concepto: lo sagrado.

³² Cfr. Garzón Bates; *Romper con los dioses*; pp. 20-22.

³³ Cabrera; *Óp. Cit.*; p. 14.

2.2 Desplazamientos: distintos niveles del mundo.

En lo que sigue, se intentará, revisar unos conceptos y sus movimientos. Ya en el capítulo previo, cuando se habló de lo continuo y discontinuo (1.3), se habían notado esos movimientos paradójicos que ahora nos atañen nuevamente. En este esfuerzo, las palabras que esperamos revisar son dos que las tradiciones religiosas se han encargado de inflar: lo sagrado y lo profano. Dichas palabras ya han sido engrosadas e incorporadas en la tradición occidental, misma que las emplea y, más importante aún, obtiene consecuencias de ellas que repercuten en los hechos. Entonces, el auténtico esfuerzo a realizar será el de hacer hincapié en los agregados y el uso que tal tradición otorgó, dándoles diferentes notas esenciales.

Primer desplazamiento. Comencemos por una palabra de la que lo divino es abiertamente deudora: lo sagrado. ¿Por qué hablar de lo sagrado, cuando antaño habíamos empleado el concepto divino al referirnos al objeto de la religión? Lo primero a considerar es que aquella (lo sagrado) ha tenido un uso abierto (aunque no exclusivo) dentro de un plano religioso de mayor amplitud, hasta un grado tal que muchos estudiosos no dudan en recargarle gran parte del peso de una religión. No obstante, es necesario aclarar que el uso teórico de semejante palabra es relativamente reciente;³⁴ aunque la religiosidad sea un fenómeno que se remonte hasta un pasado remoto. Esto no significa que, previo a ello, diversas culturas no atribuyeran a determinadas cosas una pertenencia dentro del universo de lo sacro, sino que, dicho término, no existía con las connotaciones actuales: como adjetivo que califica determinada condición de las cosas. En cambio, al mantener nuestra revisión con el empleo de la palabra divino o divinidad mantenemos las dificultades del campo teórico del que ésta se desprende; es decir, las del contexto puramente judeocristiano con sus limitantes.

El reciente uso del término “sagrado” (que ha dejado de tener el uso sintáctico de sustantivo para darle forma de adjetivo) ha permitido que pueda “agregarse” a cualquier “cosa”, elemento, objeto, aspecto; según el contexto en que se presente, y con ello

³⁴ Podría verse desde Durkheim, aunque su empleo no coincida, del todo, con sus connotaciones posteriores.

calificarla. Aquellos que estudian las ciencias de la religión; desde una perspectiva histórica, psicológicas, sociológica, antropológica o fenomenológica; admiten que una ventaja obtenida de esto es poder desplazar esa categoría de una divinidad fija y hacer susceptible que cualquier objeto pueda ser investido con tal carga para obtener una explicación más cabal; sin comprometer de antemano, con ello, la existencia objetiva de esa palabra.³⁵ Ese desplazamiento semántico permitirá que ya no sea el Dios único, de ciertas tradiciones, quien necesariamente detente esa categoría, sino que una multitud de elementos podrán emplearla: objetos, lugares, acciones, personas, momentos, vivencias, textos, comunidades, etc. Así, lo sagrado ya no será la parcela que sólo un Dios monopolice; ese atributo podrá pertenecer a cualquier elemento si las condiciones son propicias.³⁶ Por lo que serán diversos fenómenos, en las más variadas culturas, los que podrán analizarse gracias a tal desplazamiento. En efecto, se trata de un aspecto estrechamente vinculado con la religión, aunque no con alguna en específico.

Aunado a ello podemos resaltar, a manera de ventaja, que, al separar esos rasgos heterogéneos del Dios podemos notar otros elementos opacados por el mismo. De tal manera podremos desvincularnos de las fuertes cargas teológicas (expresados por ciertos caracteres atribuidos a la divinidad institucionalizada) y considerar algunos otros elementos que no eran de fácil acceso. Por ello, recurriremos tanto a elementos que continuarán dentro de la tradición judeocristiana descrita anteriormente como a otras visiones, según lo ofrecido por la religión comparada, en afán de clarificar las afirmaciones precedentes. Sin embargo, no es la intención ofrecer difíciles y, probablemente, fallidas generalizaciones de algunos fenómenos religiosos o de algún evento en particular, sino considerar semejante aspecto desde alguna otra óptica que pueda ayudarnos a acceder a esa visión.

Pero ¿qué es propiamente lo sagrado? En realidad definir esa palabra podría ser un esfuerzo tan amplio que desbordaría los límites del presente texto. Diversas obras han sido dedicadas a este fin y algunas sólo logran dar una forma incompleta de esta palabra, mientras que otras (más humildes) se limitan a señalar la manera en que el creyente

³⁵ Algo semejante a calificar algún aspecto como bello, donde se afirma desde la mera experiencia humana sin que ello implique comprometer su efectiva existencia objetiva. Cabrera; “La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico” en De la Garza, *Teoría e historia de las religiones*; p. 17.

³⁶ Cfr. *Ibíd.*; pp. 16 y 17.

interactúa con los objetos calificados de esa forma o el modo en que son afectados por ello. Y es que describir lo sagrado es aventurarse a hablar de lo que no se mueve en el plano de los objetos conocidos, de lo que nos sobrepasa y se manifiesta como excluido y excluyente de nuestra realidad.³⁷ Para hablar de ello tendríamos que comprender lo ajeno, haciéndolo con algo propio. Lo sagrado son ciertos aspectos de ruptura con el espacio mundano e irrelevante de la cotidianidad; y que ejercen un poderoso influjo sobre las situaciones cuya naturaleza trascendente le permite ejercer un temor y fascinación sobre ciertos grupos de creyentes. Y es que lo sagrado, puede serlo debido a los creyentes que lo admiten como tal y le confieren ciertas características, centrando su vida en torno a ello. Pero las notas acerca de lo sagrado, no pueden sintetizarse en las escuetas afirmaciones precedentes, sino que exigen un esfuerzo mayor que aclare no sólo su naturaleza, sino su importancia y sus alcances.

2.2.1 Cero que ver.

La complejidad que envuelve un término como el de lo sagrado es de tal magnitud que es preferible comenzar dicha aclaración en forma negativa; es decir, ir viendo lo opuesto a él y tratando de acotarle de esta manera. El empleo de la palabra “sagrado” adquiere sentido al contrastarse con otra que, se supone, antitética: lo profano. Esta última palabra busca definir una gama de objetos pertenecientes a la vida cotidiana sin poder ser un punto relevante de ella. Por su lado, se podría apuntar, de manera algo somera e inexacta, que lo profano es aquello cuya pertenencia es propia de lo cotidiano y que carece de alguna significación relevante para quien convive con ello. No será en vano que Levi-Strauss llegue a considerar esos puntos como *significantes cero*.³⁸ Frente a la absoluta relevancia que tiene lo sagrado para el creyente, lo profano se percibe como irrelevante. Aquellos elementos sin importancia de la cotidianidad se encuentran inscritos dentro del plano de lo profano. Así, hablar de lo profano es hablar de demasiado o de nada: es hablar de demasiado cuando consideramos cuantitativamente los objetos con los que nos hacemos en nuestro plano cotidiano. Sin embargo, también podrían ser llevados a ser nada, pues cualitativamente son insignificantes; la suma de ellos no denota su grandeza. El acumulamiento matemático de lo mismo no implica una mejoría substancial cuando de lo profano se trata.

³⁷ Cfr. Otto; *Óp. Cit.*; pp. 36-44. Aunque más adelante trataré de matizar este punto.

³⁸ Marion; “Antropología de la religión” en De la Garza, *Teoría e historia de las religiones*; p. 51.

Cada uno de esos términos funciona bordeando, de modo excluyente, al opuesto: uno contradice al otro sin descanso.³⁹ Ahí se nota la diferencia que se da con respecto a lo sagrado. De alguna manera tiene razón Savater al considerar lo sagrado como una concreción y a lo profano como (en abierto sentido peyorativo) algo abstracto ante los ojos del creyente.⁴⁰ Éste (lo sagrado) carece de relevancia, mientras aquél se nota lleno de energía, poder y eficiencia. A este respecto, Eliade reconoce que “lo sagrado está saturado de ser”,⁴¹ mientras que lo profano se muestra en una latente privación de ello. Lo profano sería la realidad diaria, carente de relevancia, misma que es tomada en forma utilitaria y común. El mundo de semejante tesitura sólo puede concebirse como “aplanado, chato donde los hombres llevan una existencia calculada”.⁴² Por las características de semejanza y nula distinción es que el mundo de lo profano es de corte homogéneo; en él todo es igual y nada presenta importancia alguna. Lo profano es lo que bien pronto puede olvidarse, pues su función queda lograda con emplearse como medio sin otra consideración. Un medio cuyo fin no está en él, sino en aquello que lo posibilite y le dé sentido. Así, lo profano queda amenazado con ser sólo una pálida sombra de lo sagrado.

Y es justamente en estos aspectos donde se forma gran parte de la conciencia mundana, en este mundo de objetos que son susceptibles a estar “a la mano” o “ante los ojos”; es decir, de aquellos que podemos disponer teórica o pragmáticamente. Ya que tales aspectos se mantienen asequibles para el humano puede hacerse de éstos con facilidad.⁴³ Ese mundo homogéneo sustenta un orden regido por leyes, permitidas por la previsibilidad y regularidad de los eventos, y dota al hombre de objetos con los que intervendrá el mundo. Con dichos objetos pueden hacerse transformaciones, manipulaciones o aniquilaciones de los mismos, pues ellos son meros útiles cuyo fin se encuentra en algún otro motivo. Estos objetos pueden acomodarse dentro de algún orden, emplearse para algún fin y conocerles o valorarles según la necesidad por la que responden. Semejantes objetos bien pueden quedar bajo el calculado empleo utilitario del hombre y, así, darles cabida dentro de un pensamiento que considere su eficacia, sus reglas, su valía, etc. Esos son los objetos del mundo profano;

³⁹ Cfr. Eliade; *Lo sagrado y lo profano*; pp. 14-18

⁴⁰ Cfr. Savater; *La piedad apasionada*; p. 19.

⁴¹ Eliade; *Óp. Cit.*; p. 16.

⁴² Bataille; *El erotismo*; p. 87.

⁴³ Cfr. Bataille; *Teoría de la religión*; Primera parte, II, §1-3 y Cabrera; *Óp. cit.*; p. 27

aquellos elementos que pueden ser modificados por el hombre, a su voluntad, y cuyo empleo parece no ocasionar mayores consecuencias. “Lo profano es el mundo de la comodidad y seguridad.”⁴⁴ La conciencia racional hace de ellos elementos cotidianos con los cuales procede. La humanidad los jerarquiza, dispone de ellos y ordena el mundo de elementos profanos para emplearlos según sus fines. Pero, ¿desde dónde parametramos las cosas como para ser consideradas dentro de ese orden racional? ¿Qué establecemos como punto arquimédico si en el mundo todo carece de importancia? ¿Cuál será el fin al cual responderán los objetos profanos y sobre el cual toda construcción cultural ordenada podrá establecerse? Es ahí cuando regresamos al cuestionamiento por lo sagrado, pues sólo dentro de él se muestran los sentidos de lo existente, puntos arquimédicos que determinarán la valía de las cosas y parámetros que pondrán orden a este mundo plano.

2.2.2 Un mundo cargado de plenitud.

Responder a las interrogantes previas conduce al motivo por el que existe una dificultad para hablar de lo sagrado; es imposible dar una certera y exacta definición de ello sólo con los elementos ofrecidos por una visión hundida dentro de un mundo profano. Antes que considerar al universo profano explicando al sagrado, tendría que verse de forma opuesta: lo sagrado posibilita tal explicación al poner puntos de distinción y significación en un horizonte que bien puede ser social o de comprensión. Y aunque hoy en día parezcan dudosas estas afirmaciones para nuestra conciencia heredera de la modernidad,⁴⁵ no lo son desde la mente del creyente. Por ello, esa enorme dificultad existente para hablar de lo sagrado: él no es explicado por nuestra racionalidad discursiva en su acepción clásica.

Hablar de lo “sagrado”, como se expuso, siempre conlleva problemas y para hacerlo se prefieren las expresiones que lo muestran, más bien, como algo extraño y lleno de misterio; aquellas ante las cuales el puro entendimiento ha arrojado la toalla. Se opta, entonces, por la forma en que lo sagrado impresiona al creyente e interactúa con él.⁴⁶ Ese camino ha sido empleado, entre otros lugares, por la fenomenología de la religión. Desde ahí se busca ir “a

⁴⁴ Caillois; *Óp. Cit.*; p. 55

⁴⁵ Y que insiste en creer que ya nos hemos “emancipado” del plano sagrado para poder comprender todo desde un ámbito meramente racional. A ellas cabría cuestionar si no existe algo de esa sacralidad, de la que se creen emancipadas, en su venerada conciencia; si las nociones de verdad, realidad, orden, perfección comprensiva no responden a un contexto planteado desde el universo religioso.

⁴⁶ Cfr. Cabrera; *Óp. cit.*; pp. 17-18.

las cosas mismas” sin olvidar que ellas se encuentran previamente integradas a un universo de sentidos y que es desde él donde se requiere preguntar. Este modo es difícil de superar, pues siendo lo sagrado algo tan ajeno al modo moderno de comprensión humana no puede intentar asírsele en la forma tradicional con que trata los conceptos u objetos de la cotidianidad. Como se dijo más arriba, lo sagrado es algo diametralmente opuesto al mundo profano (y sus objetos) con el cual la conciencia se las ve comúnmente. La racionalidad moderna, incapaz de hacerle frente a aquellos objetos no susceptibles de mantenerse dentro de cierta lógica nomológica, sólo puede tratar con objetos o situaciones carentes de una fuerte heterogeneidad que les hace inasibles o inaprensibles.

Las religiones comúnmente hablan de esos objetos misteriosos que les dotan de sentido; ellos son llamados “objetos” sagrados. Dicha atribución implica a ciertos aspectos heterogéneos, con respecto a este mundo, dotados de un enorme poder que permite la obediencia del creyente gracias a una energía plena y activa ante la cual se hace frecuente sentir una mezcla de temor y respeto. Rudolf Otto lo plasma en sus consideraciones acerca de lo que anida en el fondo de lo religioso: el *numen*.⁴⁷ Un misterio que, más arriba, vimos, volvía enigmática y confusa la presencia del Dios judío y sus derivaciones cristianas. Sin embargo, el esfuerzo del teólogo alemán busca identificarlo con un misterio que anida en el fondo de todas las religiones.⁴⁸ Gracias este elemento subyacente, Otto, achaca la enorme dificultad de comprensión de lo sagrado (*heilige*), pues siempre se manifiesta de manera tal que desborda las caracterizaciones racionales dadas normalmente. El poder de lo *numinoso* impide, según él, la completa delimitación en la pura racionalidad, y aunque se le insista con aprehender de tal manera, siempre queda algo fuera; así también explicará este autor las formas paradójicas del lenguaje religioso. Además, agrega, ese mismo poder hace que se sienta una enorme fuerza que, a la vez de aterrorizar, fascina. No en vano su ya famosa definición del *numen* como el misterio tremendo y fascinante; que, en un doble movimiento, aleja e integra, violenta e impone. Su fuerza permite congrega a los hombres, pero también alejarlos. De ese poder dispone lo sagrado.

⁴⁷ Cuestión que es perfectamente debatible, pero que emplearemos en nuestro recorrido, pues no se muestra incompatible con los ejemplos revisados. Otto; *Óp. Cit.*; pp. 13-15.

⁴⁸ Aunque, eventualmente, tenderá a hallarlo con mayor fuerza en el seno de la religiosidad protestante, de la que él mismo forma parte.

Y si mantiene tal fascinación hacia sus creyentes es gracias a sus implicaciones: una realidad heterogénea y poderosa trascendente con respecto a nuestro plano fáctico. Los aspectos de la realidad heterogénea desbordan y revientan al mundo homogéneo, trascendiéndole. Para el creyente, lo sagrado posee una realidad que es mayor, incluso que la de nuestro mundo. “Lo sagrado es lo *real* por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre sagrado de vivir en lo *sagrado* equivale, de hecho, de situarse en la realidad objetiva.”⁴⁹ El hombre que dispone una vida religiosa busca situarse cerca de lo sagrado,⁵⁰ pues se sentirá en mejores condiciones de obtener un tipo de plenitud con respecto al mencionado mundo chato y homogéneo correspondiente a lo profano.

Tales movimientos que provoca lo sagrado se harán tomando en cuenta lo que Eliade llama hierofanías:⁵¹ manifestaciones de lo sagrado. Esas manifestaciones ya comparten algún tipo de sacralidad, pues emanan de una fuente de semejante naturaleza. Sin embargo, la hierofanía bien puede ser cualquier cosa: una piedra, el agua, un rayo, la noche, la vida, una persona, un texto, una voz, una comunidad, cierto evento natural, la carencia, etc. Tales manifestaciones, al revelar una aparición de lo sagrado, ayudan a señalar un punto de alta importancia, en torno al cual los humanos establecen diversos aspectos de su vida. La hierofanía es aquello que señala algo sagrado, sin embargo, debe de insistir que tal no es *lo sagrado* en sí mismo de forma absoluta. Es un objeto perteneciente a la cotidianidad, pero susceptible de manifestar los aspectos heterogéneos de lo sagrado. Cualquier objeto puede señalar dichos aspectos en el mundo. Incluso el mencionado Otto (que, en su texto, no pierde oportunidad de comprometer sus argumentos con la fe protestante) ya apuntaba que el *numen* podía hallarse en una multiplicidad de objetos y que se le encontraba manifestado empíricamente. Por eso mismo la misma madera con que se fabrica un lápiz puede estar hecha con el árbol sagrado de alguna tribu; la única condición para tomarle como sagrada será en contexto desde el cual se sitúe. Así, las cosas tienen dos modos de ser en el mundo; sagradas y profanas. Al respecto de esto dice Eliade:

⁴⁹ Eliade; *Óp. Cit.* p. 31.

⁵⁰ Cuestión que es más problemática de lo que aparenta, como señalaremos más abajo.

⁵¹ *Ibíd.*; pp. 14 y 15.

Nunca se insistirá lo bastante sobre la paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra *sagrada* sigue siendo una *piedra*; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad es inmediata se trasmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica.⁵²

Es decir, lo sagrado se hace presente en el mundo a través de diversas manifestaciones que, pese a pertenecer al mundo cotidiano, también poseen un sentido trascendente. Diversas culturas considerarán como sagrado ciertos aspectos, según sus condiciones existentes.

A través de tales hierofanías se abren las posibilidades del mundo. En autores, como Eliade, puede verse esta situación: las hierofanías funcionan como piedra toque inaugurando el mundo. Ya sea en cuanto al tiempo, espacio, cotidianidad, naturaleza, relaciones humanas o modos de vida lo sagrado funciona como punto de arranque; instauro, funciona como punto de referencia en un mundo que bien podría carecer de alguno. Ya con la protección de lo sagrado las comunidades han establecido líneas y marcos de acción: realizan migraciones, emprenden luchas y expediciones o determinan modos de vida. Aquí el papel de los mitos será narrar los relatos contando con tales hierofanías y orientar al humano en su actuar gracias a tales aspectos. Desde las costumbres en la mesa, en la cama, en el entierro o las cotidianas creencias sobre el mundo sedimentadas en diversos ritos no hay nada que quede exento de un punto sagrado a considerarse. “La función magistral del mito es, pues, la de «fijar» los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc.”⁵³

Ya se dijo: el hombre procura imitar esos momentos principales de lo sagrado. Esos momentos, al ser instauradores, indican modos de comportamiento. Si el Dios descansa en tal momento, los humanos hemos de hacerlo el día en que se cumpla la misma celebración, si algún momento se consagró con algún tipo de animal, para emular semejante situación también habrá que hacerse. Esto no sólo vale con respecto de las celebraciones a cumplirse en un determinado momento, también sucede por parte de los espacios o los eventos. El musulmán que en su peregrinar a la Meca repite la forma en que Agar iba cargando a Ismail

⁵² *Ibid*; p. 15.

⁵³ *Ibid*; p. 87.

en búsqueda de agua es un ejemplo vivo de lo anterior. Lo sagrado marca pautas que habrán de seguirse. En ese sentido lo sagrado impone normas de conducta, pues establece direcciones en el actuar y no sólo en la manera evidente de reverenciarle o en torno al culto, sino con posturas y actitudes respecto al mundo: “la toma de posesión ritual debe [...] repetir la cosmogonía”.⁵⁴ El creyente debe de cuidar semejante edificación, pues podría sobrevenir el caos o la ira de la deidad en caso de no hacerlo.

Todo esto no sería posible si lo sagrado se mantuviera sólo en una dimensión ideal y puramente trascendente. Sin embargo, la realidad de lo sagrado se nota por sus manifestaciones hierofánicas, que son la concreción en el mundo por parte de lo sagrado. Así, ellas abren una brecha; son puentes entre nuestra realidad cotidiana y el mundo ajeno, distinto, heterogéneo, valedero, misterioso, fascinante, poderoso y extraño que es propio de lo sagrado. Eliade pone diversos ejemplos que muestran la manera en que se da semejante instauración: el templo construido en determinado lugar (mismo que ya se eligió por darse ahí alguna hierofanía) es tomado como centro para realizar las construcciones posteriores del pueblo⁵⁵ o determinada fiesta sagrada cuyo labor es inaugurar el año, pero que sirve como referente en el restante calendario empleado cotidianamente. Así lo sagrado ilumina al hombre y su mundo.

En un mundo homogéneo, donde nada parece resaltar, lo sagrado se alza; rompe con el mundo de los meros útiles. La mera indistinción mundana huye cuando la sacralidad levanta la cabeza. Por ello se da la urgencia de puntos de distinción. Lo sagrado ahí juega un papel esencial, mas siendo una fuerza victoriosa sobre los peligros también se constituye en otra fuente de peligro... y de adherencia, pues le sería ridículo, al humano, intentar rivalizar con ella. Por ello, el primer atributo otorgado a lo sagrado será el poder inigualable que obliga y aterroriza, y le lleva a profundizar en otra dialéctica que involucra a lo sagrado.

Pues los elementos sagrados y profanos se encuentran dentro de un orden cósmico frágil: ambos son de naturalezas diferentes y requieren sostenerse dentro de cierto orden. Los elementos pertenecientes al mundo sagrado están cargados de esa plenitud desconocida para

⁵⁴ *Ibid*; p. 34.

⁵⁵ Muy común en el urbanismo de nuestras ciudades donde la plaza principal está flanqueada por una Iglesia, mientras el Palacio de gobierno se encuentra al otro lado. En torno a ello se erigen diversos edificios, particularmente aquellos de importancia o de clases privilegiadas.

los elementos profanos; por ello, su contacto debe estar restringido a efectuarse bajo determinadas condiciones. La forma de evitar estos contactos varía según el contexto cultural y elemento tratado. En caso de un contacto o de una mezcla descuidada el peligro se hace inminente; tanto para el agente que efectuó el contagio, como para el orden cósmico. Aquí, la pureza y la impureza entran en juego en la mira del creyente.

2.2.3 Lo puro y lo impuro.

Sería un error considerar que lo sagrado sólo mantiene adherencias con un tipo específico de objeto religioso o con una sola valoración de éstos. La tensión con respecto a lo profano no es la única mantenida, existe otra axiología interna; en ella se divide a lo puro de lo impuro. Lo sagrado mantiene una fuerte ambigüedad ya reconocida por Otto al hablar de los aspectos tremendos y fascinantes que comporta el numen. Sin embargo, serán otros autores quienes recogerán y desarrollarán con mayor atención este aspecto. En este sentido Eliade, por ejemplo, insiste en que lo sagrado posee una doble faceta según se muestre al creyente. “Lo sagrado es al mismo tiempo sagrado y maculado”⁵⁶ Y aunque esa dualidad sea sólo una unidad excluyente ante el mundo profano, el hombre ubicado más allá de esa dimensión verá cierta ambigüedad que hará confusa su relación con lo sagrado.

Dichas tensiones son notorias desde las palabras con que derivamos nuestro término sagrado: *sacer* y *hagios*; tanto latín, como en griego respectivamente. En la primera de éstas, Servio, comentando a Virgilio, nota que *sacer* significa tanto “maldito”, como “santo”. En el caso de *hagios*, según la observación de Eustacio, expresa, a la par, las nociones de “puro” y “contaminado” o “manchado” en tal palabra.⁵⁷ Lo sagrado comporta este doble carácter de santidad y mancha de manera simultánea. La divinidad judeocristiana constituye un excelente ejemplo de ello: su presencia desbordante puede ser vista desde ambos polos, comportando tanto la santidad amorosa como las maledicciones demoníacas. Lo mismo sucede con los diferentes objetos sagrados; pueden mantener estrechez con uno u otro polo. Lo santo o puro es ese aspecto benéfico de lo sagrado, mientras lo maldito e impuro es el terror proscrito suscitado por lo demoníaco.⁵⁸ Lo sagrado comporta este doble aspecto a los

⁵⁶ Eliade; *Tratado de historia de las religiones*; p. 38 A ese respecto, también véase Caillois; *Óp. Cit.*; p.29.

⁵⁷ Cfr. Eliade; *Ibidem*.

⁵⁸ En ese aspecto, Caillois, sigue las ideas de Otto sobre los polos del *numen*, mismos que desarrollará con mayor amplitud respecto a lo sagrado. Cfr. Caillois; *Óp. Cit.*; pp. 31-32.

ojos del fiel. Ello también permite dilucidar el carácter dual adjudicado a las divinidades de ciertas religiones, mencionadas más arriba.

De esas bifurcaciones surge el conocido nombre de *tabú* polinesio que revela aquellas situaciones donde existe un riesgo de vernos con lo sagrado fuera de las condiciones óptimas; dicha cuestión implica un fatal y trágico suceso. El *tabú* es lo que no se puede realizar sin el temor de un desenlace trágico, pues su poder puede irradiarse a otros objetos o personas.⁵⁹ Con el nombre de *tabú* se hace una advertencia hacia el profano, para no ser víctimas de tal influjo (o contaminación) de lo sagrado (que puede compararse con una descarga eléctrica) señalado en ciertas actividades, situaciones o lugares. “Lo sagrado es precisamente a la llama que destruye el bosque consumiéndole. [...] El mundo divino es contagioso, y su contagio es peligroso.”⁶⁰ Por ello el creyente mantiene un tipo de cuidado especial, de acuerdo con aquello que éste trate, para no efectuar un acto tabuado. Según se dijo arriba: todo corre un riesgo en caso de que las asignaciones cósmicas sean truncadas; y él mismo no será la excepción a esa regla. En caso de romperla, el creyente, sufrirá un espantoso destino, pues se ha convertido en un ente impuro: algo ajeno al correcto sentido del mundo. Tal impureza implicará un destino incierto, nefasto, dañino y fulminante; por ello, será preferible acabar con él... aunque ya esté, de antemano, acabado. Esa mancha sagrada recorre su ser y le vuelven un ente repulsivo, horroroso, lesivo, peligroso e inconveniente para el desarrollo cósmico.

Posición contraria, hablando en sentido cosmológico, ocupa lo puro. Este aspecto reúne los aspectos óptimos de lo sagrado: la belleza, plenitud, beatitud, eficacia y vitalidad. En afán de acercarse a esa perfección,⁶¹ el creyente requiere dejar atrás los aspectos llenos de impureza. En ciertos grupos el pelo del piadoso es cortado, sus uñas tienen el mismo destino; éste se cambia de ropa, se descalza y baña, se acerca peligrosamente al fuego o se entierra con el fin de estrechar su relación con la pureza sagrada. De la misma manera se rehuye el contacto con esa contaminación sagrada de lo impuro y, con tal objetivo, efectúa

⁵⁹ Este principio es, también, el planteamiento que justificará ciertos tipos de magia, pues lo sagrado es poseedor de capacidades superiores respecto a los objetos del mundo cotidiano. Véase Frazer; *La rama dorada*; pp. 33-70. Y ahí es dónde igualmente cabe pensar la enorme valía de lo sagrado; incluso, podría señalarse su entera *utilidad* si esta palabra no fuera más cercana (semánticamente) al mero uso de las cosas profanas.

⁶⁰ Bataille; *Teoría de la religión*; Primera parte, III, § 6.

⁶¹ Según lo señaló Eliade hace algunas líneas.

los actos necesarios para alejarse de ésta. Es menester que el creyente se “esterilice” de la impureza si busca tener un buen fin tras su acercamiento con lo sagrado. Diversos ritos se han instaurado bajo la aspiración de prevenir las maldiciones, así como para saber qué hacer si algo se ha contaminado con lo impuro. Los creyentes se refugian y aíslan de tales cuestiones. Para ello son encerradas o contenidas las fuentes de emanaciones impuras; se alejan todos de ellas, se cubren orificios corporales en su presencia, se silencia toda palabra que las mienten o se encierran lo más herméticamente posible. Si el contagio es inminente, lo contaminado debe purificarse (en la medida de lo posible) o destruirse, previniendo el contagio de quien ejecute la acción. El contagio debe ser eliminado siempre y cuando no cause un mayor daño; por ello, muchas ocasiones se prefiere desterrar lo contaminado, enterrarlo profundamente, *ofrecerlo al fuego*, lanzarlo al mar u obsequiarlo a un extranjero. Como se nota, aunque lo puro y lo impuro constituyan aspectos diferentes de lo sagrado se encuentran distanciados.

A lo anterior, Caillois realiza una importante precisión: no debe creerse que dichos polos se mantienen estáticos, sino que se encuentran animados dinámicamente. En efecto, comúnmente uno de esos polos atrae cándidamente al fiel, mientras el otro le repele con temor. Ya se había mencionado; lo anterior es notorio desde los aspectos de la religiosidad cristiana vistos más arriba: Dios como figura bondadosa atrae con su Gracia al hombre, pero la cólera divina también juega un papel en tal trama. Ya sea en la forma integral de Dios o de forma independiente, éste es el aspecto repelente que llena de espanto al fiel. Sin embargo, las cosas no poseen semejante facilidad, pues si bien la pureza del Dios moralizado contrasta con la mácula demoníaca, no puede negarse el llamativo y seductor poder ejercido por el Príncipe de las tinieblas, hacia el hombre. Aunque el objetivo del fiel sea obtener la vida plena de los dioses o, en este caso, del Dios (y, por ello, necesita purificarse); el polo impuro también ejerce una *tremenda* influencia sobre éste. Al fin y al cabo, el trato con éste lado oscuro dota igualmente de capacidades maravillosas a los hombres.

La axiología implícita en los polos sagrados, según las expectativas de alguna visión, no es necesariamente fija. No puede asegurarse que algo puro necesariamente atraiga la

atención del creyente, mientras lo impuro le aleja; con frecuencia, sucede lo inverso.⁶² El aspecto terrible también puede atraer creyentes a su lado, de la misma manera en que el aspecto fascinante puede causar el repudio del hombre pío. Ambos llaman o ahuyentan al creyente con su extraño poder. Por ello, tanto la asociación con lo puro, como con lo impuro permiten al hombre diferenciarse y distanciarse, irreversiblemente, del mundo profano. “El pacto con el infierno entraña una consagración como la gracia divina. Quienes lo concluyen, quienes han sido colmados por él, están igualmente separados para siempre del destino común”⁶³ El distintivo poder de lo sagrado anida tanto en la mancilla religiosa, como en la santidad.

Lo que sí podemos notar es cómo el mundo se halla bajo el influjo de tal polaridad. Las hierofanías, con su enorme capacidad de mostrar la sacralidad, aparecen en el mundo y reproducen señales de lo impuro o puro a través de elementos perfectamente cotidianos.⁶⁴ En consecuencia, esa profunda ambigüedad achacada a lo sagrado no es diferente en aquello con que se muestran. Los géneros sexuales, los alimentos, las ubicaciones del cuerpo, ciertos animales, las fratrías, los estados del día o las condiciones de salud pueden representar ese teatro sagrado animado por lo puro e impuro. Los lados del cuerpo constituyen un excelente ejemplo de lo dicho: lado izquierdo y derecho de los hombres se hallan bajo el dominio de lados opuestos; por ello ese temor, emulación o rechazo de los zurdos en determinadas culturas.⁶⁵ Otros ejemplos los tenemos con diversos personajes sociales: el recién nacido y el cadáver, el soberano y el paria,⁶⁶ la mujer menstruante y la anciana, el guerrero etc. encarnan las fuerzas de ese mundo heterogéneo.

El mundo se halla cubierto por diversos aspectos sagrados por doquier; Otto, Eliade, Van der Leeuw, Caillois, Bataille y todos aquellos estudiosos de la religión bajo la perspectiva fenomenológica muestran una serie de ejemplos donde se deja ver cómo esos rostros de lo sagrado conviven, con su ambigua presencia, en nuestro mundo. Por tanto, ni Dios, ni el diablo se encuentran a gran distancia de nosotros, sino que dan señales de su

⁶² Así, en la religión judía, se muestran pasajes donde no es permisible ver el rostro de Dios o siquiera mencionar su nombre, pues corren el riesgo de morir o hacer caer alguna maldición.

⁶³ Caillois; *Óp. Cit.*; p.56.

⁶⁴ Como se dijo arriba; tales elementos siguen siendo objetos de la cotidianidad, aunque ellos mismos están fuera del mundo homogéneo gracias a la sacralidad con que están investidos.

⁶⁵ Cfr. *Ibid*; pp. 37-40.

⁶⁶ Entendiendo éste en un sentido amplio del término.

interacción. Esas imponentes marcas coexisten en nuestra realidad, por lo que siempre corremos el riesgo de tener un contacto inadecuado con ellas; en ese sentido es necesario cerrar el paso a semejantes tentaciones. Ese será el objetivo de la prohibición; un acto precautorio cuyo objetivo es vedar el acercamiento a lo sagrado.

2.3 Una relación problemática: prohibición-transgresión.

Ya se dijo, lo sagrado instauro: ya sea con las hierofanías (instauradoras evidentes de un orden sobre el mundo profano) o con las narraciones titanomáquicas (que narran la dominación de un aspecto sagrado sobre otro) existe un poder que determina algo en base a algún tipo de violencia. Y es que la violencia está implícita en lo sagrado. No sólo en las interesantísimas maneras descritas por Girard, sino que lo sagrado mismo se halla como una forma de violencia.⁶⁷

En las narraciones míticas, sus protagonistas entran en tremendas batallas para poder establecer puntos arquimédicos que han de considerarse como sagrados. Nos han sido legados bastantes testimonios de esto: ya sea en la victoria de Zeus contra Cronos, de Marduk frente a Tiamat, Yahveh sometiendo a Behemot y a Leviatán, o de Teseo asesinando al Minotauro en Creta; en cada una de esas situaciones se expone una batalla realizada para acabar con un orden previo y establecer uno nuevo, uno con renovada y durable vigencia. Lo sagrado sólo puede serlo por resultar vencedor en tales querellas; el héroe mítico deja ver su poder con el que somete a otro poderoso rival. Ha vencido y quien se atreva oponérsele sólo podrá ser visto y tratado como un opositor; sus legados, herencias, imágenes o seguidores deberán tomarse como seres impuros y destinados a la aniquilación. Un destino idéntico se reserva para quienes alteren o mancillen la grandeza del vencedor. A este respecto, se nos han legado varias muestras; ya sea Zeus fulminando a sus enemigos que intenten levantarse contra él, Dionisos influyendo delirantemente en la madre y esposa de quien se atrevió a proscribir su culto, las Erinias persiguiendo a Orestes por quebrantar ciertas prescripciones o al mismo Yahvé quien no cesa de aniquilar personajes y pueblos opuestos a sus ordenanzas.

⁶⁷ Aunque él mismo señala, en su prestigiada obra *La violencia y lo sagrado*, cómo interactúa el hombre con lo que considerará la mancilla dentro de su sociedad.

Las mismas hierofanías atestiguan este hecho y lo reproducen a nivel inmanente: el Árbol que, victorioso, se yergue altanero tras la desolación invernal, la piedra caída en la zona desértica, el águila postrada sobre la planta cactácea para marcar el lugar donde nacerá una civilización o el sol que sale avante tras el solsticio son ejemplos de ello. En cada caso hay una irrupción, pues para hacer valer el nuevo orden impuesto sólo hay un medio: la violencia. Los señalamientos que separan el orden anterior, para establecer uno nuevo son ya comunes entre quien se ponga a estudiar ese fenómeno. Y esos son signos de una violencia victoriosa que separa dichos “objetos” tanto del mundo profano, como de un status (muchas veces caótico) anterior. Lo sagrado es una victoria sobre un modo de existencia previa y el mundo humano no está exento de repetir semejante evento.

Administrar esa violencia es uno de los objetivos de las religiones, para ello se levanta una barrera que detiene, en forma amenazante, todo intento de alcanzar lo tabuado: la prohibición o interdicto. La violencia, implícita en lo sagrado, hace necesaria la prohibición, pues ella busca contener los excesos del mundo heterogéneo evitando el contacto con éste. La prohibición contiene la violencia que se cierne sobre el hombre y con ello evita la realización de un daño cósmico. En ese sentido, dirá Caillois, “las prohibiciones tienen por objeto preservar de todo atentado sacrílego al orden así instituido”⁶⁸ y, por tanto, una importantísima función en toda comunidad. Para evitar la aniquilación se erige el interdicto o prohibición, frenando la terrible violencia cuya contención no puede lograrse más que con ayuda de ese mundo heterogéneo. El hombre detiene esas amenazas guareciéndose al abrigo de esas reglamentaciones; por ello debe seguirlas al pie de la letra. De ahí aprenderá a tomar distancia de ese mundo excedente. A ese respecto numerosos tabúes podrían presentarse sobre la mesa; sin embargo, algunos de ellos son altamente significativos. “El interdicto se cierne sobre todo aquello que presenta un peligro: las deyecciones, la sangre, los cadáveres, la sexualidad; sobre todo aquello que es impuro, difunde la corrupción y es fuerza de la disolución que supera los límites del hombre y amenaza su ser precariamente adquirido.”⁶⁹ Es el horror a esa espantosa violencia, en cada caso, lo que se buscará menguar con las prohibiciones.

⁶⁸ Caillois; *Óp. Cit.*; p. 58.

⁶⁹ Navarro; *El cuerpo y la mirada*; p. 132.

Y la violencia es, particularmente, la que anida en la muerte; esa violencia aniquilante y destructora de todo lo existente. Hemos llegado a un punto de importancia capital. Temeroso de ser arrastrado por esa poderosa fuerza consumidora⁷⁰ el hombre implora y se somete a lo sagrado. “Lo sagrado surge como victoria sobre la Muerte, como triunfo de la claridad de la vida sobre las tinieblas indistintas de la aniquilación.”⁷¹ Para lograr una instauración humana adecuada, reconoce Bataille, se tuvo que negar la muerte: “los primeros hombres tuvieron un sentimiento confuso. Rechazaron la muerte [...] con prohibiciones.”⁷² La muerte, más que cualquier otro aspecto, es esa gran violencia que amenaza con la aniquilación y el exceso al orden humano, donde éste habita cotidianamente. Las prohibiciones guarecen de esa horrenda maldición que implica la extinción propia. Ellas permiten el nacimiento de ese mundo cómodo y seguro en el cual los humanos viven: el mundo sagrado. Tal mundo tiene por distintivo el cálculo racional y orden de los objetos dominables que dan pie al trabajo. “La prohibición responde al trabajo, y el trabajo a la producción. Durante el tiempo *profano* del trabajo la sociedad acumula recursos y el consumo se reduce a la cantidad que requiere la producción.”⁷³ Los hombres, aunque anhelantes de las mieles del mundo sagrado, saben que éste (el mundo profano) es su espacio vital y por ello les es menesteroso. “El hombre serio y sensato funda su vida sobre la conciencia de una *discontinuidad* que garantiza su vida en medio de una sociedad profana.”⁷⁴ Así, vemos que las prohibiciones “protegen” al humano en este orden mundano (el del trabajo); por ello se les teme, mantiene y respeta.

Esto podemos registrarlo, según Bataille, desde la aparición del hombre del paleolítico. El filósofo francés infiere que desde el momento en que la humanidad comprendió la muerte, también apareció ese actuar transformador del mundo, cuyo afán será el de satisfacer sus necesidades: el trabajo. El humano, para hacerse humano, requirió comprender tanto la realidad de su muerte, como la necesidad del trabajo. Dichos hombres dejaron, simultáneamente, muestras de sepulturas y herramientas talladas en piedra. Esas sepulturas son la muestra de su humanidad que reacciona negativamente ante la muerte. “Nuestros más

⁷⁰ Y aunque con una teleología abiertamente criticable, como ya lo señalaba Martín Heidegger, también podría decirse “consumidora”.

⁷¹ Savater; *Óp. Cit.*; p. 24.

⁷² Bataille; *El erotismo*; p. 91.

⁷³ *Ibid*; p. 72

⁷⁴ Sollers; *La escritura y la experiencia de los límites*; pp. 109. A ese respecto también véase, por ejemplo la opinión de Zambrano sobre la situación del hombre, subyugado por lo divino. La filósofa señala que un mundo habitado por los dioses (y donde todo es de ellos) no permite la existencia humana y ante el cual, los hombres solicitan, doloridos, un pacto con éstos. Cfr. Zambrano; *El hombre y lo divino*; pp. 33-39.

próximos antepasados eran plenamente humanos porque trabajaban las piedras y, sobre todo, porque habían experimentado un insoportable terror ante el cadáver, lo que les había llevado a construir las primeras sepulturas.”⁷⁵ Al saberse mortales, buscaron los medios para quedar exentos de ese evento; dieron la espalda a su finitud con las prohibiciones y alumbraron el mundo del trabajo.

El trabajo no es una cuestión baladí; Hegel, Marx y Engels entendieron el enorme papel jugado por éste dentro de la historia humana. Y aunque los animales también modifican su entorno, la conciencia con que lo realiza el humano le da un carácter completamente diferente. Bataille, heredero de esos planteamientos, señala:

El animal se convirtió en humano a causa del trabajo. El trabajo fue, ante todo, fundamento de conocimiento y de la razón. La fabricación de útiles de trabajo o de armas fue el punto de partida de los primeros razonamientos que humanizaron al animal que éramos. El hombre, dando forma a la materia, supo adaptarla al fin que le asignaba. Pero esta operación no transformó únicamente la piedra, a la que las esquilas que le sacaba iba dándole la forma deseada. El hombre se cambió a sí mismo: es evidente que el trabajo hizo de él el ser humano, el animal racional que somos.⁷⁶

Desde tal momento, el humano, para conseguir el sustento, arrancó a la tierra, de formas diversas, sus frutos. Para tal fin requirió emplear su racionalidad; y se instaló en este mundo de útiles que le permitía obtener sus satisfactores. Gracias al trabajo, el hombre pudo tener una dimensión para su existencia; esa dimensión era la profana.

Ya el Neandertal (quien talló la piedra para obtener herramientas útiles) obtuvo su alimento, vestido, cobijo y su tranquilidad de ese mundo. Sin embargo, dicho hombre del paleolítico requería otra tranquilidad, una que preservara al mundo en que habitaba y a él mismo. Esa necesidad lo llevó a heredarnos sepulturas, siendo éstas “testimonio de una *prohibición* semejante a la nuestra en relación con los muertos y con la muerte”,⁷⁷ pues en ellas resguardaba a sus cadáveres. La muerte no le fue ajena. Con los sepulcros, semejantes hombres, lograban separarse visual, táctil, emotiva y olfativamente de ese ente infestado por la violencia: el muerto en estado putrefacto o próximo a entrar a él.

La muerte era un signo de violencia, una violencia que se introducía en un mundo que podría ser arruinado por ella. Aún inmóvil, el muerto formaba parte de la violencia que había caído sobre él; y lo que se situaba en el ámbito de lo que podría resultar «contagiado» estaba amenazado por la misma ruina a la que el muerto había sucumbido. La muerte correspondía hasta tal punto a una

⁷⁵ Navarro; *Óp. Cit.*; p. 100.

⁷⁶ Bataille; *Las lágrimas de Eros*; pp. 60-61.

⁷⁷ Bataille; *El erotismo*; p. 48

esfera extraña al mundo familiar, que no podía convenirle más que un modo de pensamiento opuesto a aquel que rige en el trabajo.⁷⁸

Para restringir esa violencia fue necesaria una prohibición. Y ésta no sólo se alzó contra aquellos ya infectados de esa violencia metafísica, también buscó prevenir la posibilidad que ocurriese este evento nuevamente. De ahí aparecieron, derivados de ello, mandamientos proscriptivos hacia las prácticas homicidas. “No matarás”, ordena Dios en el Decálogo heredado por Moisés. Matar es invocar esa irracionalidad caótica y arrastrar a un humano a padecerla, cuestión que debía evitarse. La muerte busca ser restringida y, para ello, debe evitarse tanto la violencia yacente en el fondo del humano; tanto propia, como aquella que se presenta en otros.

Otro tanto podremos decir de una prohibición más, cuyo valor la hará ser tomada como fundamental: la restricción de los contactos sexuales. En primera instancia, esto tendrá un sentido gracias a que esta actividad invade los momentos del trabajo. A partir de esto surge la necesidad de restringir aquello que perturbaría el orden calculable del mundo; de ahí nacerán las prohibiciones al incesto. La exogamia se hace necesaria para evitar el goce natural, frenético, inmediato, excesivo y sin reserva de la sexualidad, cuya presencia pudiera afectar la lógica del mundo profano.⁷⁹ Las posteriores relaciones exogámicas dentro del matrimonio, tras semejante desplazo, cobrarán la forma de un don; una entrega hacia otros de quien se hacía ver como dueño de algo deseable.

En segundo lugar, debe tomarse otro motivo en cuenta para concebir el interdicto sexual: su espantosa afinidad que tiene la cópula con la muerte. Entre ese acto que llama al no-ser a ser (la cópula sexual) y el que nulifica al ser viviente hasta sólo ser nada (morir), hay demasiadas semejanzas. Si en la muerte un ser vivo se descompone, en el nacimiento tal corrupción reintegra las carnes del nuevo ser. La monstruosidad de tales eventos puede verse como un asunto maravilloso, pero también le es horrendo al hombre.⁸⁰ Nacimiento y muerte son dos rostros del exceso irracional que presenta la naturaleza.

⁷⁸ *Ibid*; p. 50

⁷⁹ Ello aunado a la función económica-religiosa estudiada por Mauss del potlach, misma que Bataille y el propio Mauss también toman en cuenta a la hora de hablar de la exogamia.

⁸⁰ Cfr. *Ibid*; pp. 59- 61.

Por ello, las prohibiciones se mantienen latentes en esos rubros rechazando, parcialmente, esos aspectos de “la naturaleza entendida como derroche de energía viva y como orgía del aniquilamiento”.⁸¹ Rechaza aquello que se esconde en el humano y que, sin embargo (o más bien por ello), conlleva la muerte y la vida. Sin embargo, la condición de una prohibición no es necesariamente la de alejar de manera absoluta lo que proscribiera, sino la de restringirla, pues anida algo sagrado. Y es que “el terreno prohibido es el trágico o, mejor aún, el sagrado. Es verdad que la humanidad lo excluye, pero es para magnificarlo. La prohibición diviniza aquello a lo que prohíbe el acceso”.⁸² Esto no habrá que olvidarlo en lo sucesivo, pero mientras continuaremos con un elemento faltante: la transgresión.

Según se apuntó, no debe creerse que ese distanciamiento sea de corte total. Sería falso decir que existe un abismo infranqueable entre lo sagrado y lo profano, derivado de la prohibición, pues dentro de ella late una confusa situación que no puede pasarse por alto: la transgresión. La transgresión permite al cosmos refundarse y establecer una nueva estabilidad, a través de una serie de actos marcados por el exceso irracional y violento: aquellos movimientos son representados en la fiesta.⁸³ Sin importar el tipo de fiesta que sea (ciclo solar, nacimiento, entierro, etc.), ella siempre implica un exceso desenfrenado a las energías conservadas durante la vida cotidiana. El cálculo racional, del mundo del trabajo, es extraño ante la fiesta. “La *economía*, la *acumulación*, la *medida* definen el ritmo de la vida profana; la *prodigalidad* y el *exceso*, el de la fiesta, el del intermedio periódico y exaltante de vida sagrada que interrumpe aquella, devolviéndose salud y juventud.”⁸⁴ Es un momento álgido para el mundo donde incluso el interdicto más severo puede ser cuestionado, sin abolirse. Y aunque pudiera considerarse extraño, tal movimiento desordenado es perfectamente necesario para mantener la estructura ordenada del cosmos.

En efecto, el carácter de tal situación podría sonar paradójico, pero, como lo enuncia Bataille, “la prohibición está ahí para ser violada”,⁸⁵ lo que no impide la facticidad de dicha situación. Toda prohibición restringe límites inviolables y, sin embargo, es susceptible a ser

⁸¹ *Ibid*; p. 65.

⁸² Bataille; *La literatura y el mal*; p. 40.

⁸³ Cfr. Caillois; *Óp. Cit.*; pp. 99-113, 120 –129.

⁸⁴ *Ibid*; p. 128.

⁸⁵ Bataille; *El erotismo*; p. 68.

transgredida. Es evidente lo extraño que resulta tal aseveración,⁸⁶ mas tal situación es abiertamente reconocida tanto para Caillois, como para Bataille. Este último no deja de notar que el Dios proscriptor del homicidio es, también, el Dios de los ejércitos.⁸⁷ Dentro del contexto de tal fe tanto emerge la afirmación del mundo como valle de lágrimas y suplicio preparatorio para la bienaventuranza, como la violencia del Carnaval o los aquelarres demoníacos. En realidad, asevera Bataille, esto es una señal de la irracionalidad que se halla de fondo en la prohibición. Nada de esto es ajeno a ese extraño movimiento del espíritu; ejemplo de ello están los sacrificios, la guerra, las venganzas por honor, el canibalismo ritual, el incesto por motivos religiosos, la orgía o el mismo matrimonio. En cualquier caso, la transgresión es un franqueamiento al umbral de lo sagrado; una aventura riesgosa hacia éste. No debe creerse que la transgresión sea una violencia profana hacia lo sagrado; más bien, es un temerario acercamiento hacia la animalidad, buscando “elevar” la propia existencia más allá del mundo profano. La transgresión misma es, ya, un acto sagrado.

Así, tal horadación, realizada a la prohibición, se apetece como necesaria y nunca como un acto necesariamente excluyente. “La transgresión no es al límite como el negro es al blanco, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido del resguardo. Está vinculada a él más bien según una relación en barrena que ninguna fractura simple puede llevar a cabo.”⁸⁸ Parece evidente que la transgresión, requiere una prohibición hacia la cual dirigir sus esfuerzos; pero también es cierto que la transgresión es reclamada por el contexto interdictual. Éste reclama y solicita la trasgresión, pues le vivifica y dota de sentido: uno requiere al otro. El mundo del trabajo solicita la fiesta donde los excesos imperan, pero ese evento dura apenas unos instantes, los suficientes como para regresar al hombre a su mundo de útiles y razones. Si la prohibición no aniquila a la trasgresión, ésta tampoco suprime al interdicto. Como se dijo, esa extraña relación íntima que guarda esta dialéctica aparece extraña ante nuestra mirada, sin embargo, no es tan inusual para los fenómenos religiosos: una sorprendente dialéctica se ejercita en el fondo de éstos. Se trata de una vertiginosa relación que se agita, abiertamente, en el fondo de la religión. Aún, los elementos sagrados de mayor pureza requieren trastocarse, cuestionarse y transgredirse en todo caso. Esta será,

⁸⁶ Ya que nuestra conciencia se encuentra en un punto posterior y subsidiario de la prohibición, lo que impide reconocer este hecho. Cfr. Sollers; “El techo” en *Óp. Cit.*; pp. 116-119.

⁸⁷ Ello es más que evidente después de evidenciar que el carácter puro e impuro de Dios no son posiciones irreconciliables, como pretenden las visiones moralizadas.

⁸⁸ Foucault; “Prefacio a la transgresión” en *George Bataille: meditaciones nietzscheanas*; p. 37.

con frecuencia, una de las importancias de lo sagrado impuro; que no puede ignorarse... o, al menos, no del todo.

2.4 Alzamiento y caída de un ángel.

Sorpresa. Un mar de dudas abigarran las reflexiones religiosas. El sentido de beatitud y perfección divina es reemplazado por la ambigüedad y la dialéctica de lo sagrado. Ahora, ¿hacia dónde hay que ir? Hemos abandonado el puerto seguro de la religiosidad moralizada para acercarnos a un mundo extraño, lleno de espinas y con nula seguridad o certeza para las perspectivas religiosas. De ahí, que es hora de recuperar los pasos ya dados. En efecto, nuestro planteamiento partió del Dios “pleno de bondad”, anunciado por el cristianismo, y terminó mostrando una extraña figura quien se mostraba antitética: el diablo.

El demonio había sido una figura adversa a Dios, quien con su actuar contradecía tanto el carácter de perfección y plenitud divina, como sus designios e intenciones. Aquél ser pudo trastocar el orden divino hasta el punto de contagiar a la creación con su andanzas, pero no sin consecuencias. El hombre mismo, sucumbiendo ante los llamados de tal ente, fue unido a este destino. La caída a este mundo plagado por la finitud fue el castigo humano tras semejante situación. En consecuencia, lo diabólico fue señalado como un aspecto marginado, proscrito de santidad, representante del terror y la violencia que deseamos evitar. En ese sentido fue expulsado del “panteón” cristiano, condenado a padecer eternamente y juzgado sólo por la ignominia del creyente.

Otrora ángel de luz, “el culpable de la maldad” queda relegado de toda adoración hasta un grado inimaginable. Los piadosos, ya sea a él directamente o a sus representaciones, le huyen, insultan, apedrean, escupen o queman. Si acaso es seguido por aquellos grupos que ven en él una reivindicación de la marginalidad ontológica, política, ética o religiosa. Extraños grupos quienes sólo pueden tener una mentalidad confundida y autocontradictoria, según Russell, pues lo demoníaco sólo puede adscribirse a una carga indudablemente (semánticamente hablando) maléfica y negativa.⁸⁹ No obstante, puede que tal contradicción no sea suficiente como para desechar y abominar tal horizonte. Y es que, pese a su maldad,

⁸⁹ Cfr. *El príncipe de las tinieblas*; p. 19.

la figura demoníaca no se encuentra distanciada de su naturaleza sagrada. Ello fue más que evidente desde el texto bíblico, donde tal demonio no dejaba de ser un emisario de Dios o éste mismo firmando con diferente rúbrica.

Gracias a las consideraciones previas hemos ganado un espacio para que aquello discrepante con las visiones moralizantes pueda ser considerado sagrado. Ahora ya lo sabemos: Dios es un ente sagrado y como tal puede tomar independencia respecto al plano moral. Siguiendo este camino notamos que no sólo aquello que, desde el rasero moral, habíamos asociado a la bondad divina realmente tiene esa orientación. Así, lo sagrado no es, necesariamente, aquello que recrea y enamora, también puede ser el elemento detentor de esos aspectos horribles y espantosos de lo heterogéneo. Junto con Russell y Cabrera recordamos el motivo de la aparición independiente de Satán: ya no temer ante el espantoso rostro de Dios, sino pasar la estafeta a otra figura ajena a éste.

El Dios, pleno de realidad sagrada, quedó escindido por el deseo moralizante de la piedad judía y, principalmente, cristiana. “La palabra santidad, primitivamente, designaba lo sagrado, pero luego ese carácter quedó ligado a la vida consagrada al bien, y consagrada al bien al mismo tiempo que a Dios.”⁹⁰ No obstante, podemos considerar también a ese aspecto terrible del relato judeocristiano como sagrado; ambos se asemejan al pertenecer al mundo heterogéneo. Dios y el diablo no son, esencialmente, opuestos. Y aunque el deseo del creyente trate de negarlo (debido a su afán de encontrar una promesa y seguridad trascendente) es imposible cegarse a tal situación. Ello explica la angustia de Wittgenstein, las dudas de Lutero, el terror del enfermo francés con respecto al actuar divino e, incluso, el doble rostro que Blake asocia a Cristo. ¿Cómo explicar estas figuras desde el horizonte moralizado? Ese Dios no queda explicado con la tradicional categoría de santidad moralizada. Así hubo que tomar otro camino.

De esta suerte quedó abierta otra posibilidad. Incluso, suponiendo, que lo diabólico constituye una antítesis del poder divino; éste, efectivamente, mantiene ciertos hilos que lo relacionan con lo sagrado, sin embargo, esto ajusta poco con nuestra visión tradicional. Acostumbrados, como estamos, a tratar como sagrados sólo los aspectos puros de lo divino negamos la participación de lo demoníaco. Sin embargo, al tomar lo diabólico como un

⁹⁰ Bataille; *El erotismo*; p. 128.

aspecto sagrado, ¿de qué forma se relaciona con la santidad divina? ¿Acaso se le ofrece una reverencia similar a la ofrecida a Dios? No es lícito olvidar que no sólo lo santo y puro anida en lo sagrado, sino también lo sacrílego y terrible. Por ello, lo diabólico juega un importante papel en lo sagrado, aunque su participación y relación sea diferente con respecto al mundo de lo puro. Así, es preferible concebirle como un poderoso y ajeno ente en lo tocante al mundo cotidiano; él es un personaje sagrado.

Si el diablo es una figura sagrada, ¿por qué le rehuyen ciertos creyentes? Se le aleja y repele debido al carácter de tremenda impureza observada en éste. Sería del todo absurdo indicar que la relación con lo sagrado sea de absoluta reverencia, pues la mancilla mística es comúnmente (aunque no de forma absoluta o necesaria) temida. Al respecto, Caillois nos recuerda que aquella sacralidad que no puede ser tolerada, se le relega. Todo esto nos lleva a reconsiderar la impureza y pureza de lo sagrado, pues éste, ni siquiera para el cristianismo, guarda el simple rostro de Dios como exponente: “lo que hay que recordar a éste respecto es que, para la iglesia, Dios no es lo único sagrado. El diablo no es menos sagrado que Él”.⁹¹ El contexto cristiano mantiene esa mácula identificada con lo demoníaco, aunque su relación no sea del todo diáfana. Dios y el diablo, diferentes rostros de la misma sacralidad, entran en esa ambigua relación donde un aspecto se percibe como atrayente, mientras otro repele: uno llama con la promesa vital, mientras el otro aterriza con la amenaza mortal. Uno aterriza con la despreciable muerte eterna y el otro alienta con la vida bienaventurada... o, bueno, casi siempre.

Es ahí donde entra en juego la dialéctica arriba abordada. La prohibición hace frente a esta terrible amenaza que enfrenta el hombre día a día: su finitud. El hombre desea ponerse a expensas de aquello que pueda guarecerlo de esa violencia que le hace posible su extinción. Por ello, se mantiene fiel a su “pastor”, pues éste le guiará por verdes prados donde nada le faltará. Mantener la prohibición sería el camino para desembocar en ese hermoso valle. Sin embargo, poco o nada sería de la prohibición sin su fenómeno adverso y complementario: la transgresión. Ésta es una denostada violación al marco prohibitivo de las leyes religiosas. No obstante, muy poco quedaría del sentimiento religioso si ésta fuera suprimida... al contrario, la transgresión es solicitada y exigida para obsequiarle sentido a las prohibiciones religiosas.

⁹¹ Bataille; “Lo sagrado en el siglo XX” en *La obscuridad no miente*; p. 84.

Es ahí donde lo demoníaco cobra relevancia nuevamente: éste conservó su animalidad desafiante y transgresora de la lógica piadosa.⁹² Él, quien refleja la imagen de la transgresión en nombre y cuerpo, es tanto restringido como solicitado por la fe. Y si bien esta figura puede ser proscrita, nunca dejará de ser requerida por la fe cristiana. En ese tenor puede recordarse al bibliotecario Jorge, de la novela *El nombre de la rosa*, quien asesinaba a los hombres deseosos de leer el libro segundo de la *Poética* aristotélica (dedicada a la comedia), pues era el temor al diablo (y no la risa) lo que daba sentido a la fe. De igual manera, recuérdese al ángel Gabriel, de la mencionada película *Constantine*, quien buscaba la llegada del Anticristo para renovar la piedad humana. Lo nefasto justifica a la santa fastuidad. Ello es aplicable tanto en la figura de la transgresión por excelencia (el diablo), como en los actos transgresores; los pecados. Así, sólo el diablo, el pecado y las culpas dotan de sentido ese camino paradisíaco anunciado por la fe cristiana. Debido a ello grita: “*Felix culpa!*”,⁹³ pues ésta otorga sentido al ánimo religioso. La Gracia y el amor divino cobran sentido sólo a los ojos de una humanidad culpable de sus pecados y dispuesta a purificarse. Así, sólo gracias a la efigie de ese ente nefasto, y las consecuencias de sus actos, es que el hombre busca refugio en Dios.

Sin embargo, la condena impuesta a la transgresión tuvo un fuerte alcance hasta restringirle su espacio dentro de lo religioso y, con ello, degradarle del ámbito sagrado.⁹⁴ En su afán de mantener la prohibición, la moral cristiana definió los límites de lo sagrado y expulsó a lo diabólico hasta *profanarle*. Nuevas distribuciones aguardaban a lo sagrado: “el mal que hay en el mundo profano se unió con la parte diabólica de lo sagrado, y el bien se unió con la parte divina.”⁹⁵ No es sorprendente, por tanto, que sólo se tome a lo divino con su acepción benéfica, mientras que lo diabólico deje de estar inscrito en tal relación. El imperio de lo divino cristiano esconde la importancia de lo satánico bajo la apariencia menesterosa de profundidad. Lo diabólico sólo se conservó con el aspecto de falsa e irrelevante cotidianidad.

⁹² Por ello es que, en muchas de sus representaciones, se muestran figuras o elementos animales en diversas partes de su cuerpo. Cfr. Bataille; *El erotismo*; pp. 142-143.

⁹³ *Ibid*; p. 267.

⁹⁴ Cfr. Bataille; *Teoría de la religión*; Segunda parte, II, §§ 1- 2 y *El erotismo*; pp. 127-130.

⁹⁵ Bataille; *El erotismo*; p. 128.

Extrañamente, tal situación es fácilmente aceptada por nuestra mentalidad actual. Tras las críticas hechas por los Ilustrados, Nietzsche, Freud, Darwin o Marx nos parece difícil sostener la verdad del Dios único y sus verdades consecuentes u opuestas. Hoy, que poco nos inspira la figura de Dios, menos nos estremece el sentimiento satánico de negación divina. “Al ser el satanismo la negación del cristianismo, tuvo un sentido en la medida en que el cristianismo representaba la verdad.”⁹⁶ De ahí que el declive del cristianismo también tuvo que significar un retroceso para éste. Tal vez por ello es común, dentro de nuestros coloquialismos lingüísticos, “mandar al diablo” aquello que carece de importancia. Poco espanta esa figura animal que amenaza mortalmente nuestra alma.

Sin embargo, todavía podemos notar pueriles y someros esbozos de fascinación por lo demoníaco, así como en el temor a lo terrible que apenas late en el corazón humano. Tales residuos son tan pequeños que resultan casi inexistentes y sus menciones parecen superfluas. Angustiados por el temor que inspira lo sagrado, sólo reconocemos, en el mejor de los casos, su lado fascinante, mientras rehusamos el temor producido; incluso en lo diabólico. Semejante cuestión puede verse, por tomar un ejemplo, en las imágenes satánicas o maléficas de personajes (como los *heavy-metaleros*) que causan desagrado ante la apreciación de diversos grupos sociales. Lo mismo puede decirse de la gran cantidad de películas donde ofrecen imágenes de éste y perturban las noches del tranquilo espectador.⁹⁷ Podría decirse, aunque en un sentido diferente al de Arendt, que el mal se encuentra banalizado. Y, no obstante, aunque se trate, en efecto, de una versión “descafeinada” y caricaturizada del demonio todavía existe un pequeño aullido que ruge en la noche. Si bien, su rostro ha variado desde que Jesús le combatiera en el desierto algo mantiene de ese aspecto tentador y maléfico para los ojos del creyente.

Más aún; habría que recordar que su empleo sigue vigente en la lupa de diversos teólogos y grupos de creyentes. Y si lo hace no es sólo por la significación sagrada que recorre los caminos de la mitología cristiana, sino que también en forma de esa violencia irracional que nos circunda y amenaza. Al fin y al cabo, como señalamos más arriba (1.2.2), hay una velada relación entre el diablo y los movimientos de nuestro ser a través de la carne.

⁹⁶ Bataille; *Las lágrimas de Eros*; p. 100.

⁹⁷ Ya sea por la forma terrorífica, cómica o seductora en que es retratado.

Así, cabría, nuevamente, recurrir a esa tradición dualizada y jerarquizada que reseñamos más arriba, pues no podría dudarse del enorme poder de aquella figura como de sus vástagos. Esos enemigos interiores que habitan en nuestro ser y que, con nuestra carne, se regocijan serán foco de nuestra atención. Si antaño la carne había sido proscrita de aquello que nos acerca a la bondad divina, ahora, tras la crítica de semejantes parámetros, debe ser nuevamente considerada.

Bajo la óptica de la fenomenología de la religión las preguntas deben ser vistas bajo las respectivas miradas de lo sagrado sin restricciones éticas. Y entonces, ¿cuál es el papel que daremos, desde estas visiones religiosas, a la carne? Ello implica una reconciliación con este cuerpo carnal, así como ya implicó una auténtica apología satánica... según los juicios metafóricos establecidos desde el inicio. Sí, ese elemento humano descartado por el terror que destila (de esa corrupción humana que huele a condenación) ahora puede ser reconsiderado. Por ello, continuemos este reto de ser auténticos abogados del diablo. Mas ahora el reto será defender ese “mal” que habita dentro de mí.

Capítulo III

**Polvo eres... Esbozo de una
antropología general.**

Oh carroña que no eres sino hombre.
P. de Nesson.

¡Cómo pensar, un instante siquiera, que
el hombre mortal vive! El hombre está
muerto de miedo, de miedo mortal a la
muerte.

Xavier Villaurrutia.

3.1 Dos parientes no forzosos: el cuerpo y lo profano.

¿Y qué con el hombre? ¿Qué decir de sus horrores y sus padecimientos? Las páginas previas han buscado redimir a ese mal que, fuera de nosotros, nos acecha: el diablo. Ya hemos hurgado en lo demoníaco para, al final, señalar la profunda estrechez que tiene éste con lo divino. El tentador pudo apreciarse desde otra óptica y se mostró como el carácter oscuro de la divinidad. Satán no es sino el aspecto demoníaco de Dios. Ya no podemos adjudicar el horror del individuo al mal simbólicamente primigenio y prototípico. El diablo ha quedado, por así decirlo, “exorcizado” tras abrazarse a Dios o bien éste se ha mostrado “demonizado”.

Ello permitió “saltar” las categorías de divino o santo (con toda y la comprometida carga semántica que implican) para buscar dentro de una sacralidad que puede ser vista desde diferentes perspectivas. Si bien, reconocemos elementos puros e impuros dentro de lo sagrado, no les inscribimos en un camino moralizado necesariamente excluyente y dicotómico que, como vimos, es impropio o, a lo mucho, meramente accidental. Ya no es santo aquello que conduce al feliz desenlace con lo eterno, mientras lo impuro es lo que arrastra a la amargura perpetua. En el rostro originario de la divinidad no es posible reconocer tal dicotomía. Al contrario, notaremos la presencia de lo sagrado por esa fuerza poderosa que al manifestarse instauro modos de ser y cuya apreciación no está meramente comprometida con lo moralizado u otra perspectiva humana. Ello, incluso, es aplicable desde la óptica judeocristiana que permite la apertura hacia esa fascinante alteridad considerada como divina. En consecuencia, el buen Dios dejó ver su lado satánico y Satán aceptó mostrar su origen divino. Aquí, ya lo sagrado existe más allá de toda restricción ética.

Aunado a ello, encontramos que no sólo es posible adscribir la sacralidad sólo a los elementos señalados, tradicionalmente, por el discurso religioso en turno. Ya no sólo Dios,

el diablo o ciertas figuras son quienes se adueñan de la categoría de sacralidad; ésta también puede suscribirse a elementos meramente terrenos. Lo sagrado, representado por ciertas hierofanías, reproduce los papeles que antaño habíamos dado a ciertos y contados personajes. Es decir, que no sólo aquellas partes divinizadas y bondadosas pueden ser vistas como sagradas, también dicha situación se asume en los aspectos espantosos, terribles, despreciables y nefastos. El teatro de lo sagrado puede repetirse en la gran parodia del mundo cotidiano... y así lo realiza en cada uno de los escenarios donde les corresponde actuar.

Uno de esos escenarios es el hombre. Ya lo habíamos indicado (1.2), éste se encuentra cercenado por distintas perspectivas que juzgan ciertos aspectos de él. Y una de ellas fue despreciada y proscrita con objeto de alejar su violencia: la carne. ¿Qué podríamos decir de su parte antaño vista como fuente de mal? ¿Acaso seguirá vista como el enemigo a contenerse? ¿Podrá haber reconciliación para ella? Aunque hayamos reconciliado los aspectos sagrados, implícitos en el credo judeocristiano, esto es insuficiente para el cuerpo carnal. Y es que todavía, éste, tiene demasiadas cuentas que pagar... Trataremos, por lo mismo, de obtener algunas consideraciones preliminares en torno a ese respecto. Así, empecemos con este esbozo antropológico. Se apunta como esbozo, pues siempre quedará algo sin poder delimitar y se mantendrá algo innecesario. Dicho intento, por tanto, no es una teoría cerrada, sino unas notas en torno a esa teoría. Así comencemos recuperando lo dicho por el judeocristianismo acerca del hombre e integrémoslo con los apuntes obtenidos recientemente. Aquí será abiertamente expreso el apoyo de Bataille que, antes, habíamos mantenido dentro de un susurro.

Ya una lectura a Pablo de Tarso (cargada de visiones platónicas y neoplatónicas) ha señalado al hombre como disputado por dos terrenos; uno de ellos le conducirá al bienestar eterno, mientras el otro desemboca en la pesarosa carga mortal. El primero es garantía de vida, mientras el otro asegura la muerte. Aquél será exhortado, vituperado, ensalzado, pues su pureza lo hace digno del Dios. Las semejanzas guardadas con éste son testimonio indudable de tal situación. Si lo divino es lo que erige su poder frente a lo cotidiano y lo maléfico, entonces el Espíritu y el alma bien pueden cumplir ese molde: ellos se oponen (con su fuerza) tanto al mundo terrenal, como a la muerte que todo lo devora. Con esto su

aspecto inmaterial bien puede verse como una instauración, presentando puntos para asirse ante la exasperación humana frente a la amenazante mortandad. Siendo el hombre un ente “heredero” de un aspecto divino la posibilidad de morir (de manera absoluta) sólo será tal en la medida en que no se tengan los cuidados o atenciones necesarios. Es decir, según cuánto persevere en su búsqueda y manutención de lo divino habrá posibilidades de supervivencia eterna. Así, este aspecto inmaterial se tornó en un punto de instauración mundana; se le vio como algo trascendente frente a la vulgar, lábil y cotidiana existencia inmanente.

Entonces al humano no le fue difícil obtener una guía con la cual orientar su vida ante ese mundo extraño, indistinto y peligroso. Mientras caminara por el valle de las sombras ya no tenía miedo, pues su pastor le había otorgado un don protector: ese soplo que, con los cuidados adecuados, le elevaba hacia la inmortalidad hasta mantener una cercanía con su Dios. Pero este don no se daba en forma pura, sino que debía soportar el asedio de la carne. Para el cristiano, no todo lo que anida en el hombre es divino. La carnalidad corporal, aunque tentadora (o tal vez por ello), se asoció con lo degradante, lo mancillado y terrible. Ella portaba una mácula peligrosa y contagiosa con la que podía infectar al orden cósmico. “El cuerpo es podredumbre disimulada por la belleza de la piel.”¹ No en vano, fue objeto de aniquilación y exterminio... al menos, hasta cierto nivel. Su extinción representaba una victoria sobre la finitud, la terrible violencia y un acercamiento a la hermosa continuidad, soñada como la plenitud del mundo divino. De aquí que sea difícilmente viable lanzar una candidatura para que el cuerpo mundano y carnal obtuviese la calidad de divino, mientras a su lado inmaterial se le veía con amplias posibilidades de ello. Sumamente dispar del candor divino está la carne, pues ésta representa una enorme impureza y violencia.

Sin embargo, es difícil hacer tales juicios sumarios. Si antes habíamos “dejado la carne en el azadón”, por ser ésta aquello que parecía lejano de nuestro Dios. En cambio, hemos notado que esa divinidad; concebida como perfecta, buena, bella, etc.; no cubre los auténticos rasgos de una mínima revisión hecha según la fenomenología religiosa. Ya pudimos concebir los juegos latentes en toda sacralidad; tal situación es notoria desde la perspectiva cristiana, donde la divinidad no puede acallar su aspecto negativo y menos su necesidad de ser transgredida. La pureza tiene un espacio tan importante como lo impuro;

¹ Navarro; *Óp. Cit.*; p. 22.

y, ahí, lo prohibición es tan deseable como lo trasgresor. ¿Cuál es, ahora, el auténtico rasgo al que debemos atender para definir el objeto de atracción del creyente? Los rasgos moralizados, apuntados a Dios, son insuficientes para determinar la valía religiosa de un elemento. En consecuencia, cabría desconfiar, también, de esas simplistas categorías éticas como parámetros unívocos de la religiosidad, aplicados a nuestra existencia. Si antes habíamos “concordado” (o al menos comprendido) con esa visión semi-dualista que tomaba a la carne como maléfica, por el terror a la muerte implícito en ella, y en correspondencia rechazaba su divinidad; ahora cabría revisar este aspecto según el concepto (más flexible) de lo sagrado. Así podríamos revisar la implicación, que ella podría tener, dentro de una trama soteriológica cristiana.

Recordemos que lo sagrado, no sólo se muestra en el gran teatro de la sacralidad uránica y trascendente, sino que hay figuras que le representan aquí; las hierofanías que no exentan al humano. El hombre, formado por alma y cuerpo, se esmera en cuidar a aquella; por lo que no duda en ejercer su raciocinio, purificar sus aspiraciones volitivas, dominar las pasiones, aprender las lecciones enseñadas, etc. El alma era embellecida, pues es tomada como sagrada. Dios, esa presencia llena de sacralidad, otorga personalmente ese consuelo al hombre; “lo sagrado se hace íntimo y sólo interesa al alma.”² Ella guarda esa relación de pureza y perfección asociada con la tradicional óptica del mundo divino. Es en nombre de nuestra inmaterialidad que se realizan proezas y hazañas fenomenales, así como instituciones encargadas de su cuidado, disciplina e higiene. El hombre mismo ha hecho un mundo alrededor de ese soplo divino y se esmera en cuidar de él.

Y sin embargo, es el cuerpo carnal lo que, con sus vicios y horrores, forma al hombre terrenal y mundano; es él y su fragilidad aquello que hace humano al humano. Si bien el alma y el Espíritu tienen un papel fundamental dentro de la antropología cristiana, la carne presenta una alta importancia con respecto a la contingencia humana. “El cuerpo es aquello que la idea de ‘hombre’ no consigue destruir; es decir; es aquello que grita mudamente ante la seguridad de la razón y de la propiedad.”³ Así este cuerpo fue visto como el terrible aspecto que extingue toda traza de plenitud y orilla al hombre a naufragar hacia el vacío. Es

² Caillouis; *Op. Cit*; p. 141.

³ Sollers; *Op. Cit*; p. 125.

en él y en su materialidad donde habita la violencia antes acallada y restringida por el humano. “Si hay prohibición, a mi modo de ver lo es de alguna violencia elemental. Esa violencia se da en la carne.”⁴ Tal violencia se muestra tanto en aquello efectuado voluntaria, como involuntariamente por la carnalidad. Esa violencia es lo que aniquila todo esfuerzo humano y le hace distinguirse del mundo chato y profano. Por un lado, éste, arrastra con la irracionalidad de los instintos y, por otro, es arrastrado por la finitud. Se trata de una carga doble sobre el mismo cuerpo; siendo así no es difícil afirmar la violencia latente en el cuerpo carnal y terreno. La corrupción es el signo más claro de su presencia y es, por lo mismo, que cae en tentaciones, pecados, errores, etc. La desmesura irracional de la carne incita a realizar cualquiera de esos actos.

La parte inmaterial del humano poco puede hacer frente ese caprichoso elemento, sino, a lo mucho, resistir su influencia. Por ello, es que es temido, repelido, repugnado, censurado y sometido a tremendos actos purgativos o disciplinarios. Éste desborda los límites de lo racional, del orden, el conocimiento, etc. “El cuerpo se asocia al desorden y la transgresión en todos los ámbitos, supone la existencia de la fractura.”⁵ El hombre busca someter esa dificultad, con pocos o nulos resultados. Y es que pleno de méritos, pero es carnalmente como el hombre habita este mundo. El humano, siendo tal, no puede evitar hallarse dentro de su “corrupta” coraza. Incluso, su existencia sólo es posible en la medida en que busca satisfactores a las necesidades de ésta: acalla los temores que le provoca, se expulsa constantemente para no ser devorado por su naturaleza, realiza acciones para obtener aquello que le solicita, le obliga establecer relaciones y evita hundirse en el fin que le representa. Ya iremos hablando de ello.

Gracias a esa violencia y al desplazamiento de lo sagrado hacia las hierofanías es que podemos ver al cuerpo carnal como condición de instauración mundana. Su poderoso influjo le hace un elemento considerable más allá de lo profano, pues no sólo instaure, sino que impacta y rompe con el mundo chato de la indistinción homogénea. Se distingue de éste gracias a esos aspectos terribles, y son los temores originados por la carne lo que las prohibiciones buscan acallar. Si antes habíamos tomado a lo demoníaco como esa figura corruptora dentro del mundo sagrado, habría que aplicar dichas nociones al elemento

⁴ Bataille; *El erotismo*; p. 98.

⁵ Navarro; *Óp. Cit.*; p. 49.

asociado a éste. Ya habíamos notado (1.2.2) la asociación entre la carnalidad y lo diabólico. Bataille y Favret-Saada, a ese respecto, habían señalado la profunda semejanza entre los violentos movimientos de la carne y la angustia a lo demoníaco. Ella representa la impedimenta del mundo divino, los movimientos de nuestra locura y ese malestar oculto en “otro lugar”.⁶ Ella grita, a todas voces, la corrupción y la violencia que, con su mancilla, amenazan al cosmos entero.

Ahora podemos notar que la carne también juega ese papel con mostrar la violencia de la mortandad en su manera más cruda. “La *carne* es en nosotros ese exceso que se opone a la ley de la decencia. La carne es el enemigo nato de aquellos a quienes atormenta la prohibición del cristianismo.”⁷ Ella misma representa ese juego de impurezas que antaño se habían adjudicado a lo demoníaco; tales impurezas, para repelerse, tuvieron que ser distanciadas con prohibiciones. En ese tenor recuérdese lo citada opinión de Bataille con respecto a la prohibición, pues ésta, al restringir, diviniza su objeto.⁸ La proscrita violencia carnal no hace del cuerpo un objeto profano, sino al contrario. Es en ese sentido que la carne misma tendrá que ser vista como un aspecto sagrado, pues plenamente restringida por las prohibiciones y marcada por las impurezas místicas no queda exenta del mundo heterogéneo...

¡Extraña confusión!, pues es el horror a lo sucedido en la propia carne lo que se busca acallar con las prohibiciones. Aunque, en efecto, se trata de una confusión entendible en la medida que se trata de un desesperado intento por restringir la mancilla que también le recorre. El cuerpo, inscrito en un sistema dicotómico (que opera con exclusiones), no está necesariamente dentro de la categoría de lo profano. No se trata de un *significante cero*, parafraseando a Levi-Strauss, sino que el propio cuerpo posee una relevancia en la medida que tanto espanta con su violencia, como permite abrir horizontes. Esa carnalidad, conglomerada en un cuerpo, es un elemento sagrado, y aunque no identificado con la pureza, permite rasgar el telón de lo cotidiano; por ello es que puede verse en él algo sagrado aunque mayoritariamente visto con el sínodo de la impureza. Él posibilita la aparición de instauraciones en diversos momentos de su existencia: nacimiento, reproducción, crecimiento y muerte son vistos como puntos de extrema importancia desde

⁶ Véanse notas 78 a 80 del primer capítulo.

⁷ Bataille; *Ibid.*; p. 97.

⁸ Cfr. Bataille; *La literatura y el mal*; p. 40.

los cuales se abren perspectivas y horizontes de significación. Esos momentos son vistos con solemnidad, sigilo, repugnancia, enorme alegría, terror o importancia capital; empero no pasan desapercibidos ni se inscriben en la mera cotidianidad absurda y homogénea.

La horrenda carnalidad es una terrible desgarradura cuyas capacidades señalan y abren camino hacia la temida finitud. Por ello, la carne pertenece al mundo heterogéneo y, como tal, implica una relación sagrada con el hombre. Se recordará que tales relaciones implican un distanciamiento prudente motivado por el temor a las impurezas. Y entonces, ¿a qué debemos esta actitud relajada acerca del cuerpo? Pareciera que los tabúes requeridos para los objetos sagrados, no se aplican en lo respectivo al cuerpo. En cambio, ¿qué motiva el nuevo culto hacia la esculturalidad y bienestar corporal? ¿Por qué, hoy día, vemos anuncios televisivos, en el cine, en periódicos, etc. donde se nos invita a disfrutar nuestro cuerpo sin la menor vergüenza o asco? Al contrario, se trata de una obligación y un gozo. ¿Acaso el mundo moderno (y pos-moderno) ha reconciliado al cuerpo carnal y lo ha liberado de las cadenas de esa metafísica ascética y soteriológica? Tendríamos que detenernos un poco en estos aspectos.

3.1.1 Entre la fascinación y el horror.

Demasiados cambios han sucedido desde las palabras de Platón, Pablo y Plotino hasta la actualidad. Muy lejos sentimos estar del horror con que Anselmo de Canterbury u Odón de Cluny se quejaban de las repugnantes carnes humanas. Recordemos:

La belleza del cuerpo está enteramente en la piel. En efecto, si los hombres viesen lo que hay bajo la piel, dotados como el lince de Beocia, de interior penetración visual, sólo la visión de las mujeres sería nauseabunda: esa femenina gracia es sebo, sangre, humores hiel. Considerad lo que se oculta en las narices, en la garganta, en el vientre, suciedades en todas partes. Y nosotros que nos repugna tocar incluso con el dedo el vómito o el estiércol, ¿cómo podemos estrechar en nuestros brazos un simple saco de excremento?⁹

¿Cómo podemos hacerlo? ¿Cómo podemos presumir, acariciar y disfrutar esa bolsa de estiércol propia o ajena? ¿Cómo soportar las náuseas y la repugnancia de esa fétida materia? O bien, ¿cómo es que olvidamos esas lecciones? Y es que, nada de eso parece estar vigente. Hace ya mucho tiempo que “hemos dejado atrás” la desgracia humana señalada en el mito de caída y, hoy, otro sentir y otra mentalidad es lo que anima nuestra

⁹ Citado por Navarro; *Óp. Cit.*; p. 20.

existencia. Hoy poco espanta el cuerpo, sino que éste es escrutado y disfrutado ampliamente.

Y fue un logro que implicó a varios aliados. Gracias a “la emancipación del individuo, el desarrollo de su autonomía intelectual y moral, en fin, el progreso del ideal científico [...] conduce a mirarlo todo como profano y tratarlo como tal.”¹⁰ La lógica racional “obtuvo” lo que la religión no podía.¹¹ En ese sentido no debe sorprendernos ubicar un Descartes quien señala al cuerpo con un abierto organicismo o a La Mettrie (junto con los personajes Ilustrados) describiendo a la corporalidad cual si de un instrumento maquinal se tratara. La corporalidad terrenal será, poco a poco, seccionada, restringida, medida, controlada y domada, en última instancia.

La práctica médica lo aclara con creces. ¿Qué hay de esas famosas osadías efectuadas por Leonardo Da Vinci buscando, furtivamente, cadáveres para entender la correcta anatomía humana? En pocos siglos ya no habrá horror, ni espanto en ese trato y búsqueda anatómica. Lo que el renacentista hizo con sigilo y discreción será efectuado con prestigio y admiración en las aulas médicas o anfiteatros pocos siglos después. El cuerpo va dejando de ser el extraño enemigo para ofrecer nuevos horizontes. Bichat, Morgagni y otros, con un tratamiento notoriamente post-ilustrado, toman al cuerpo, en sus exploraciones, como fuente de saber. El cuerpo muerto cobra una enorme relevancia. Foucault nos deja ver que los estudios prácticos, realizados en cadáveres, ya eran materia común durante el siglo XVIII.¹² En ellos no hay horror, sortilegios o mancillas, sino verdades y explicaciones. Ese cuerpo terrenal ya no es visto como enemigo interior, sino que ahora otra mirada le sale al paso. Los médicos son sintomáticos de esta nueva relación. No es sólo la relación de estudio anatómico sobre el cadáver, sino que se extiende al cuerpo en lo general. Por un lado, ellos abren el cadáver, pero también auscultan los órganos sexuales, analizan la sangre y revisan las excreciones sin el pavor que antaño suscitaban cada uno de estos objetos. El

¹⁰ Caillois; *Óp. Cit*; p. 145.

¹¹ Pues requería a la transgresión para animar sus expectativas. Aunque esto deberá tomarse con cuidado.

¹² Aunque las prácticas funerarias y de escudriñamiento al cadáver datan desde la antigüedad, sin embargo, estos todavía mantienen ese rostro religioso de “temor” o prudencia ante el fallecido. A ese respecto puede verse el embalsamamiento egipcio, como ejemplo. En cambio, según el ejemplo mencionado encontramos, más bien, ya una actitud “desacralizada” e indiferente a los tabúes sobre el cuerpo. Éste ya no será considerado como aspecto terrible, sino que será un terreno potencial de verdades médicas. Cfr. Foucault; *El nacimiento de la clínica*; pp. 177-210. También revítese la actitud hacia la anatomía y el cadáver en la enseñanza médica del mismo siglo, según lo descrito por P. Aries en *El hombre ante la muerte*; pp. 303-307.

médico hace del cuerpo un campo dominable para la ciencia y el razonamiento humano. “La desnudez más íntima no es obscena en la consulta de un médico.”¹³ De la misma manera que con el cuerpo desnudo; el médico puede soportar la presencia del cadáver a la hora de efectuar un estudio anatómico.

Mas el recorrido no se detiene en la práctica de la anatomía forense, ella sólo muestra un aspecto decisivo de superar el espanto gracias a la razón. La citada autonomía intelectual y moral que, poco atrás, indica Caillois pudo extenderse hasta un auténtico ludismo hedónico de los cuerpos. Fuente de placeres y diversiones es el cuerpo; muy poco pareciera quedar del aspecto inscrito en el terror sagrado. Al contrario, es él quien maravilla y encanta a propios y extraños. Todos lo dicen en las imágenes de las calles, en los *mass media* o de boca en boca. Las perspectivas intelectuales, incluso, no son capaces de deslindar tal situación del cuerpo humano.¹⁴ El cuerpo parece ser sólo un *objeto* más del goce cotidiano. Poco recuerda a esa sacralidad impura, tan temida y denunciada por los hombres piadosos y sus deseos moralizantes...

Por ello, hoy, el cuerpo es objeto de diversos grupos: el entrenador deportivo, el diseñador industrial o de modas, el tatuador, el pornógrafo, la dama disciplinante, el censor, el dietista y un sin fin más. Pareciera que, según señalan Sennett y Lipovetski, existe un abierto culto por el cuerpo: se le ve aparecer en las portadas de revistas, en las mencionadas clases de anatomía, en la nota roja del periódico, en los documentales antropológicos, en las fotos eróticas, en las playas y por todos lados. Cuerpos y más cuerpos. Nada hay peligroso en ellos, sólo está lo placentero. Hoy tenemos un cuerpo que poco o nada espanta a los espectadores de éste. Al contrario, pareciera que ya nada importa; por ello se le estudia, orada, besa, marca, muerde, fotografía, compra, representa, transplanta y acaricia.

Según se dijo, es inviable tomar al cuerpo como un elemento profano debido a los aspectos impuros comportados por la sacralidad, sin embargo, son sus horrores quienes tienden a orillarnos hacia esa extraña posibilidad. Aquí, bien podríamos repetir la sutileza señalada por Bataille (acerca de la degradación de lo demoníaco), pues el cristianismo, en su afán de alejar la mancha, degradó toda impureza hasta tomarle como un objeto profano.

¹³ Bataille; *El erotismo*; p. 223

¹⁴ Michel Serres, en *Los cinco sentidos* (por tomar sólo un ejemplo) articula al goce como un quinto sentido de percepción humana.

La prohibición es llevada hasta un nivel tan exacerbado que llevó a marginar todo aspecto impuro; ello incluye aquellos aspectos maléficos que actúan dentro de nosotros. Ese enorme deseo de retirar el horror fue cumplido con la profanación del mal. Muchos elementos del antiguo imaginario religioso se han degradado hasta sólo quedar una pálida sombra de los mismos. La materia bruta y vulgar del cuerpo, como hoy lo vemos, no fue la excepción. En efecto, también la carne había sido proclamada como un aspecto meramente profano y tratada como tal.

Con el exilio obligado de lo diabólico, el cristianismo, ha degradado (aún cuando el costo sea muy alto) lo impuro hasta lo profano.¹⁵ Esa obediencia, exigida al interdicto, se ha exacerbado hasta un grado tal que impide ver la violencia restringida. Ya no más impurezas a la vista del fiel; sólo queda a la vista la pureza y la beatitud que jamás aterra u ofende al hombre creyente. La peor de las suertes corre la impureza: ya no anima el corazón del piadoso, ahora está alejada, proscrita de su realidad sagrada. Lo impuro y lo profano se asemejan, para esta tradición, en que ninguno de los dos serán invitados a morar a la diestra del padre, ninguno andará en la cena donde servirán del fruto de la vida eterna.

Así, el cuerpo carnal, visto como mero útil (profano), fue asociado de manera tal que la miopía de la prohibición impidió tomarle en cuenta la importancia que éste albergaba. Éste se ha naturalizado, según un sentido de neutralizar,¹⁶ pues ha cambiado su *status* hacia la profandad de lo cotidiano. Incluso algunas perspectivas religiosas lo celebran con franca alegría, pues le otorgan el mero papel de ser receptáculo terrenal del alma¹⁷ o bien de una estructura orgánica inofensiva y permisible al conocimiento científico. El cuerpo es, incluso, tomado como un útil para la consecución de las necesidades espirituales o vitales y, por ello, un elemento susceptible al mundo del trabajo, un objeto meramente profano.

Entonces, ¿dónde están las prohibiciones acerca de él? ¿Realmente han perdido terreno ante el avance de las nuevas disciplinas y perspectivas teóricas? Tal impresión es falsa, al menos en parte. Cabría recordar los señalamientos de Sollers acerca de la llamada pseudo-transgresión, misma que sólo puede cumplirse con la *apariencia* de transgresiones

¹⁵ Cfr. Bataille; *Óp. Cit*; pp. 127-130.

¹⁶ Cfr. Derrida; “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente” en Grisoni, *Políticas de la filosofía*; p. 60.

¹⁷ Véase la nota 71 del primer apartado a éste respecto.

suprimiendo toda prohibición. Un juego de apariencias falsas entra en escena, pues éstas no pueden ver la enorme deuda que tienen con la prohibición. En ese juego de absoluta aceptación se pierde el auténtico reconocimiento del elemento; “se clarifica la conciencia, pero al precio de una ceguera”.¹⁸ No es que nos encontremos libres del horror, sino que la prohibición se ha elevado a un grado tal que ni siquiera es visible ese horror y aún el interdicto es tan aceptado que deja de ser visto. La prohibición aparece como, en cierta medida, triunfante. Ella calma la violencia y, en ese sentido, aquello que resguardaba está listo para nuevas miradas. Sin embargo, no todo aspecto queda cubierto por este tufillo racional y científico; si bien esta actitud ha sido predominante en Occidente no ha sido la única en él.

Por ello, semejante reducción queda firmemente rebasada por el estremecimiento señalado por diversos grupos religiosos y mantenido, hasta el día de hoy, en forma velada en diferentes capas de la población. Así, por un lado, no pudo negarse la influencia que introdujo la tradición ascética a la cultura occidental. No fueron en vano los siglos de cultura cristiana ejercida sobre nuestro mundo occidental. Los sermones, tratados y palabras de Pablo, Agustín, Casiano, Orígenes, Benito de Nursia, Gregorio y muchos más recorren nuestra cultura advirtiendo los peligros de la carnalidad. Y si bien ya no portamos un silicio penitencial (como recordatorio del mal implícito en nuestra vida) todavía nos estremecemos con ciertos aspectos de la carne. Ella estremece todo el orden cotidiano, amenaza con aniquilar el destino humano e hiere el ser del hombre. El cuerpo carnal no puede inscribirse en lo profano, pues ningún útil sería capaz de tales proezas. Y aunque esas ideas parezcan rebasadas por otras, cuyas posturas responden mejor a ciertos contextos, es notorio que existe un dejo horror y fascinación en la carne, lo que permitirá distinguirla con respecto a las cosas del mundo profano.

Sin importar cuantas veces aparezca dentro de los medios masivos o cuantas veces se encuentre en los círculos de la mercancía aquella jamás podrá ser algo profano. Puede que el cuerpo carnal sea tratado como producto comercial o como espectáculo cotidiano y, sin embargo, las reacciones que el hombre da a éste delatan otro carácter. La carne cubre los aspectos de lo sagrado, pues, por un lado, nulifica al orden de la seguridad profana y, por otro, suscita reacciones de fascinación y horror. “El cuerpo es en nosotros aquello que

¹⁸ Citado por Sollers; *Óp. Cit* p. 113.

siempre es ‘más’ que nosotros, aquello que mata en nosotros su propia representación y nos mata en silencio.”¹⁹ Habría que pensar en torno al motivo que hace tan llamativo al cuerpo para la industria y el comercio. El alto lucro que obtiene la industria pornográfica o las conglomeraciones cuyo motivo es observar, con enorme morbo, los accidentes fatales hablan de ese notorio espectáculo. Es la carne lo que fascina al público y lo hace sudar, jadear o llorar. Atrayendo a las multitudes el cuerpo “expuesto” sigue siendo como esa llama que atrae al hombre para ver sus grotescos movimientos. El impresionante éxito económico que tiene la nota roja en los “noticieros” o la pornografía encontrada con cada voceador callejero lo demuestran con creces. Y aunque son espectáculos de corte “nocivo”, “degradante” o “lamentable” no dejan de mostrar esa violencia acallada en los cuerpos. “La todopoderosidad de la naturaleza actúa sobre el hombre en dos lugares: el sexo y la muerte.”²⁰ Ya sea con la fascinación del deseo, el desprecio de lo nocivo o con el terror de la mortandad no puede uno quedarse tranquilo ante semejantes eventos.

Y es que aún quedan rastros de esa peligrosa violencia en el cuerpo. Bataille aventura una hipótesis al respecto de los motivos: el terror y el asco que nos produce. Como sucede con respecto al terror a Dios, que es expresado en la figura del diablo, es preferible callar, omitir su presencia o disminuir los miedos hasta hacerlos risibles. Risa a carcajadas... una risa, tal vez, sólo provocada por el terror. Muchos son los intentos desesperados para callar los temores de lo impuro. Sin embargo, habría que insistir en lo falso de esta risa, pues ella no delata una tranquilidad o la simple burla, sino, al contrario, el terrible encuentro con esa atemorizante violencia. Y es ese temor el motivo que orilla a silenciar todo rastro del cuerpo. La irracional y excedente naturaleza que encubre la carne será negada y censurada junto con aquello que nos lo recuerde.

La sexualidad (y sus tabúes) son un excelente ejemplo de ello. Ahí se muestran algunos resabios del terror antiguo. Por ello, la pornografía todavía está mal vista ante la vista del público moralizado, se encuentra reservada para sólo aquellos que poseen una conciencia cabal y se han alejado del “todo” de la animalidad;²¹ fuera de éstos nadie puede acercarse.

¹⁹ *Ibid*; p. 125.

²⁰ Aries; *Óp. Cit.*; p. 326.

²¹ Su venta o exhibición sólo se permite a los adultos (mayores de 18 años), quienes ya tienen una clara conciencia.

Incluso, quienes la compran la guardan con sigilo y discreción, pues, en caso de ser vistos con ella, serían juzgados con severidad y reprobación social. Aún las páginas pornográficas de Internet preguntan al usuario si éste tiene la mayoría de edad o, en caso contrario, debe de rehusarlas.²² Ello no impide que furtivamente se abra, se guarde bajo el colchón para ser disfrutada en los momentos de profunda intimidad. La prohibición se mantiene tan latente como el deseo transgresor.

Sí, el cuerpo fascina suscitando el deseo de aquello que fue proscrito. Sin embargo, también observa un terror que sólo puede pasmar al hombre y que hoy día todavía no queda extirpado. “La nada de la obscenidad no puede ser subordinada.”²³ Hay lugares donde ello puede insistirse. La señora que grita al (la) niño(a) “¡déjate tu *cosa!*” para proscribirle todo contacto con su genitalidad no está lejana de semejante actitud. Estos, totalmente persuadidos de las conveniencias de mantener bajo una prohibición lo relacionado con la sexualidad, ordenan que los pequeños se sometan y alejen su atención de esas pudendas zonas. Sin embargo, notamos que la prohibición ha hecho mella incluso en su lenguaje, pues son, del todo, incapaces de hablar de esa zona y prefieren referirla de forma velada. El tabú impide siquiera pronunciarlo, pues se refiere a algo impuro. Su impureza es de tal magnitud que su nombre mismo es vedado y modificado por versiones más aceptables. La mirada del hombre de ciencia no es la que impera en cada rincón de la cultura.

Y es que la carne y sus delirios todavía mantienen esos resabios de violencia. Esa violencia que excede el mundo de orden y cálculo racional no se ha doblegado. Ella sigue siendo ese vínculo con la muerte y el caos de la naturaleza irracional que buscamos acallar. Tal sexualidad mantiene estrechas relaciones con ese peligro inminente que vale detener: la muerte. Por eso el silencio es prudente. En realidad, “vale la pena” la represión frente a los actos inmorales de la carnalidad. El pudor y la vergüenza se imponen como resabios de esa prohibición. Fuera del consultorio u otros contextos no es del todo aceptada la sexualidad humana. Más allá de esos lugares infundidos por el ánimo científico y racional²⁴ podemos

²² Aunque harán poco caso al constatar la verdad de la respuesta, debido al interés del espíritu capitalista actual.

²³ Bataille; “De *Sobre Nietzsche*” en *El aieluya y otros textos*; p. 123.

²⁴ Y ello sólo gracias a la apariencia implícita de la pseudo-transgresión.

ver que las prohibiciones a la carne siguen de manera franca. La muerte, parece, no puede ser domada con la facilidad querida.

3.1.2 El cadáver.

Terrible verdad que busca ser contenida, por diversas prohibiciones, es la muerte. Como señalamos, las diversas sociedades, desde antaño, no han dejado de buscarle un alto. “Parece que todos los grupos o sociedades desde que se constituyen como tales, se preocupan en primer lugar de la corrupción de la carne y de la descomposición de esa materia perecedera que lleva en sí el conocimiento, los deseos, la sensualidad.”²⁵ Desde el hombre del neolítico hasta nuestros días es difícil no conmoverse ante semejante situación. Nadie se queda del todo imperturbado frente a tal evento.

Ni siquiera nuestro mundo actual es indiferente ante un cadáver o, siquiera, frente a un moribundo. Alguna reacción suscitan. Ya P. Aries nos señala un impresionante recorrido por la historia de las variadas reacciones ante la muerte. Y es cierto, ella despierta las actitudes más inesperadas y más sorprendentes. Ante la imagen que se han fraguado de ésta, los hombres no pueden quedarse quietos: realizan cuentos, pintan edificios o lienzos, le componen canciones, esculpen imágenes e incluso rezan o se espantan. Mas las reacciones no sólo son dedicadas a la especulación futura de la muerte; también reaccionan el día en que un hombre fallece: se visten con diferentes atuendos, guardan silencio, entonan cánticos variados, se emborrachan, rezan, fingen inmutabilidad, liberan llantos o risas, ofrecen elocuentes discursos o simplemente huyen con velocidad del acontecimiento.²⁶ Tremendas pompas se realizan como ritos funerarios, con pocos resultados, esperando contener a este germen. Por lo mismo, sigue siendo el espectáculo más llamativo de la sociedad; atrae a mirones para ver el cuerpo embalsamado, esperar su resurrección, conmoverse ante sus “infortunios” o llorar ante la tumba. Hay pocas cosas que llamen más la atención humana que ese cuerpo sin vida y al borde de la putrefacción.

La misma arquitectura urbana se ve sacudida, pues se construyen grandes edificaciones (con diversos materiales) en afán de guarecer nuestro mundo de esa amenaza. Parecería que, como consideraba Comte, hemos construido más para los muertos que para los vivos.

²⁵ Duvignaud; *El sacrificio inútil*; p. 79.

²⁶ Particularmente, en el caso de un conocido, como lo relata Morin; *El hombre y la muerte*, pp. 30 – 32.

Los mausoleos, lugares de piras funerarias, palacios mortuorios, cementerios, etc. responden, con claridad, a esas necesidades urbanas de la muerte. Si bien muchas de ellas responden a medidas higiénicas y sanitarias, poco puede dudarse que tales enfermedades no guarden una relación con la mancilla impura según un sentido religioso; pues no hay peor enfermedad que la muerte. En todo caso algo es seguro: la vida humana se ve sacudida ya sea con la muerte cercana o con esa promesa futura de morir. El cadáver ejemplifica y demuestra esas posibilidades, por ello se le teme o contiene.

Las máscaras se remueven con el difunto; ya no es sólo el juego de veladas apariencias ahora, efectivamente, se muestra la putrefacción y la violencia de la carne. Fin de un largo camino de apariencias. La condición humana revela sus secretos gracias al putrefacto hedor salido de la cripta y a un concurrido buffet de hambrientos gusanos. La carne deja, expresamente, retratada su relación con la finitud a través del cuerpo muerto. El cadáver representa la más cruda postal del *por-venir* humano y señala la espantosa irracionalidad que nos acecha. El hombre no puede dudar del eficaz recordatorio implícito en la carne cadavérica. Ella ofrece un testimonio tan álgido que pocos textos de ontología podrían igualar. Las verdades de la carne hacen titubear al libro de la vida eterna, pues su pestilencia *supera* al mejor y más costoso unguento

Así la muerte es el primer aspecto distintivo de la carne. El cristiano lo sabe muy bien; por eso se lamenta y desespera de hundirse en este cuerpo de muerte. “El cristianismo [...] expresará la exigencia de inmortalidad individual, el odio a la muerte”²⁷ Éste odia a la muerte y a su terrible receptáculo. En efecto, la odia, mas no deja de angustiarse por ella, hasta un grado tal que corre al desierto y ora sin cesar mientras se abstiene de toda atención corporal. Él sabe que aceptar y estimar el cuerpo terreno es hundirse en su camino hacia la nada... peor aún, en esa degradación peor que la nada. El humano terrenal es sólo un cadáver en potencia y, para evitar ese fin, deberá andar otro camino. No hay peor castigo al pecado que éste. “La putrefacción misma, dentro de la tradición cristiana, es parte del castigo al pecado original.”²⁸ En correspondencia nos advierte, con hermosos sermones y prédicas, sobre los peligros que encierra el cuerpo. La figura del *hombre* ya muerto y en

²⁷ Morin; *Óp. Cit.*; p. 220.

²⁸ Rivara; *Óp. Cit.*; p. 74.

descomposición constata sus afirmaciones. Toda la corrupción, todo lo putrefacto e innoble se expone a la luz para aterrorizar y (probablemente) infectar a los cercanos. “La teología cristiana, en efecto, asimila la ruina moral consecutiva al pecado de la carne, con la muerte”²⁹ La carne, según la tradición cristiana, ha sido la figura plena de contingencia cuya desembocadura es la finitud humana.

No más disimulos, sólo un cúmulo de vísceras destinadas a extinguirse groseramente en las veredas de la nada. “El cadáver y la excreción expresan ambos la *nada*, el cadáver por su parte participa de la mancha”.³⁰ La violencia sagrada se desata sobre el cadáver, atrayendo el pánico y repudio humano. Estos signos pueden sentirse extraños, ajenos o arcaicos para nuestra mentalidad. Y aunque ya no sintamos la pesadumbre que antaño presenciaba el hombre ante el cadáver, todavía queda un resabio: el asco. Si bien ya no escapamos velozmente durante meses de nuestros hogares, como los grupos de las islas Andaman,³¹ tras la muerte de un hombre, aún la carne en descomposición suscita sentimientos desagradables. Nadie es del todo libre del estremecimiento producido por la carne desgarrada.

El mundo en que vivimos está en el fondo impregnado de lo *sagrado*. En particular nuestras conductas con respecto a la muerte y a los muertos no difieren menos de las de los animales que aquellas de los pueblos que siguen siendo muy religiosos: se diferencian precisamente en que la muerte y los muertos nos oprimen el corazón, mientras que si reaccionáramos racionalmente, nunca deberíamos de considerarlos de manera diferente al doctor que los estudia.³²

Esa repugnante sensación padecida, ante el apoderamiento del hediondo cuerpo ajeno por numerosos gusanos y la piel se afloja para mostrar un impresionante espectáculo, es reflejo de aquel antaño temor.

Y es que el cadáver es símbolo, por excelencia, de la consumidora violencia metafísica. Esa violencia que persigue al hombre, en cada rincón donde guste esconderse, es la muerte. Nada más espantoso al hombre que la mirada hacia la noche en que todo se pierde. La muerte es lo que le llena de pavor cada día, le impide respirar tranquilo, pues todo le grita por su extinción. Sus horrores delatan la respuesta subjetiva a esa realidad destructora y aniquilante de la vida cotidiana. Es bien sabido que el hombre corre para alejarse de ella,

²⁹ Bataille; *El erotismo*; p. 113.

³⁰ Bataille; “De *Sobre Nietzsche*” en *El aleluya y otros textos*; p. 117.

³¹ Morin; *Óp. Cit.*; p. 27.

³² Bataille; *La felicidad, el erotismo y la literatura*; p. 160

sin embargo, la encuentra en todos los rincones. La muerte, que tanto espanta al hombre, anida en su carne, pero no por más terror que provoque debe de considerarse ajena al proceso soteriológico del cristiano. Más adelante insistiremos sobre este asunto. De momento sólo mantengamos el apunte: es esa muerte la que, desde la carne, ocasiona diversos aspectos de la vida humana y rompe, con horror, la vida cotidiana para hacernos enfrentar nuestro desgarró. Ella es la marca tangible de una realidad terrible y espantosa que, constantemente, es negada. Tal vez esto explique el silencio guardado mucho tiempo, sobre éste tópicó, en el occidente judeocristiano. Como el niño que se oculta bajo las sábanas para no ver aquello a lo que teme, así Occidente dejó de hablar sobre ésta (e, incluso, no dejó hablar a ésta) esperando que sus horrores también callaran. El terror producido por éste incita al silencio como forma de prohibición.

Esa violencia mística, que fue sometida por las prohibiciones, es liberada a la hora de la muerte y recordada gracias al cadáver. La muerte deja al hombre como un ente extraño. Esa extrañeza no puede ser ignorada por el resto de la sociedad. El cuerpo muerto no es tratado como una simple cosa; no es algo propio del mundo de los meros objetos útiles. Pese a tratarse de un llano compuesto inerte y material ofrece ciertas características que no pueden igualarse a los objetos cotidianos. Esa humana carne putriscible ni siquiera es igual al bistec que olvidamos guardar en el refrigerador durante la noche; hay algo que nos impide sentirlo así. Arrebatado por la violencia, en el cadáver humano, todavía late una impureza que le hace inmanejable. Él es la figura de aquello que se ha alejado de esta existencia y, por tanto, ya no se encuentra como ente discontinuo ni es propio del mundo del trabajo y el orden. Ya no habrá más humano anclado en su discontinua situación. Ahora éste se halla cercano y próximo a la continuidad, se trata de un agujero a la existencia humana. “En el lugar de la intimidad del cuerpo ahora sólo hay un espantoso vacío, un afuera que lleva la intimidad y nada ha podido colmar a pesar de la divinidad y la soberanía.”³³ La carne guarda este ocaso haciéndola tan atemorizante, como misteriosa.

Sin embargo, ésta puede ser vista desde otro aspecto: la fascinación. Hemos visto el rostro profano que alcanza a cobrar esta dimensión. Ella misma atrae a diversos personajes e invita a disfrutarla. Hace que los hombres se conglomeren para tocarla, revisarla, exaltarla

³³ Navarro; *Óp. Cit.*; p. 68.

y estrecharla. El cuerpo, no sólo aterriza (lo que comúnmente se da con el cadáver), sino que también atrae con poderosa efectividad. Esa ambigua relación con los cadáveres, la sexualidad y la desnudez lo delata con creces. “Los ojos humanos no soportan ver el sol, ni el coito, ni el cadáver, ni la oscuridad, sino con reacciones diferentes.”³⁴ Respuestas opuestas ocasionadas por el mismo motivo: la carne y su extraño poder.

Un agujero comunicativo entre nuestra existencia discontinua y ese salvaje mar de la continuidad es el cuerpo muerto. “El cadáver a medias descompuesto va a convertirse en el tipo más frecuente de representación de la muerte: el tránsito.”³⁵ Por ello es que, firmemente, instaura puntos significativos: esa bivalencia del occiso cobra sentido como si se tratase de un puente entre uno y otro mundo. Desde ahí, el extraño paso del ser al no-ser jamás pasó desapercibido al hombre desesperado por su ocaso. En efecto, lo mismo podría decirse del nacimiento, pues ambos traían a la mente ese mórbido momento de absoluta transformación que asusta al hombre (2.3). Y si bien tales situaciones sucedían de esa forma, será en la muerte donde se constata una posibilidad todavía no acaecida al hombre, pero que se antojaba próxima a suceder. No es en vano que gran parte de los *tabúes* pasen por el espanto y prevención de la muerte.

Así, tampoco será frívolo que se hayan hecho enormes esfuerzos por exiliar a la carne de lo sagrado y menos para una tradición que añoró ver en lo sagrado la manifestación de lo eterno e inmutable; lo demás le parecía que no debía asociarse con esa importante categoría. A pesar de todo no podían más que reconocer la enorme y extraña fuerza que tenía lo mudable, lo terrible y tuvieron que (aunque sea con un silencio tácito) aceptarle como algo sagrado. Insisto, ésta será considerada, más bien, como plena de impurezas, pues nunca satisfizo las altas expectativas que ese creyente exigía a lo sagrado.

En efecto, el cuerpo mantiene un espacio sagrado, debido al fenómeno de la mortandad que nos informa en cada segundo. Y más aún, ¿cuáles son las implicaciones que se siguen de considerar al cuerpo cómo espacio sagrado? El cuerpo, con el rostro ofrecido de mortandad, puede ser tomado como un punto clave para la construcción del mundo o, más

³⁴ Bataille; *El ojo pineal*; p. 21.

³⁵ Aries; *Óp. Cit.*; p. 100. Dicha frase, aunque se refiere al siglo XIII, bien podría aplicarse a distintas épocas. Esta situación hace del cadáver un elemento en un punto intermedio entre la vida y la muerte. Sobre este mismo tema el mismo autor presenta ejemplos donde la gente todavía se niega a rehusar que no haya algún tipo de vida en el cuerpo del fallecido. Cfr.; pp. 295-297.

bien, no debe de ignorarse el fuerte papel que ha tenido como punto de apoyo mundano. Él, con sus desgarros e impulsos, ha podido servir de piedra toque a un mundo que luego se afanó en callarlo. Pondremos algunos ejemplos ofrecidos de ciertas perspectivas de las que el propio Bataille ha bebido. Esas perspectivas siguen la senda de la vida y la muerte.

3.2 Esa imperiosa necesidad de la carne.

Sería absurdo e insuficiente señalar al cadáver como único punto para entender la mortalidad humana. En efecto, si así le hemos considerado es gracias a esa tradición que, con la mirada del Lince de Beocia, considera a la existencia terrenal y mundana como el andar cadavérico de ciertos entes. Es, desde ésta perspectiva, que se exhibe obsesivamente esa putrefacción potencial del humano.

El cadáver es símbolo de la muerte que atraviesa al hombre. Dicha situación, por tanto, debió ser abordada según ese elemento simbolizado desde nuestro horizonte judeocristiano: el cuerpo carnal, en cuyas venas corría la muerte desde que éste andaba vivo. Si bien, la forma en que Pablo (y la tradición que le sucede) señaló al cuerpo terrenal como una marca tangible y consciente de la finitud humana no puede englobar su entera realidad. Aunque sean la muerte y la conciencia de ésta fenómenos sucedidos sólo “gracias” a la aparición de la carne, tras “la caída”, ello no implica que deba de acatarse este único testimonio. La carne, símbolo de nuestra condición mortal, que espanta al cristiano (entre muchos) tiene más que decir.

Sin embargo, esa perspectiva merece completarse con otros enfoques. Si bien, el cuerpo “inerte” sigue siendo “materia” que da para hablar, esto no es total y exclusivo. Habría que revisar otros aspectos de la mortalidad que se hacen patentes en la vida humana. Así podríamos considerar si efectivamente la muerte es algo que permite configurar al humano. Será el cuerpo proscrito quien cargue a la muerte, segundo a segundo, y, no obstante, será la propia muerte quien abra paso a la vida. La vida, como proceso orgánico, abre el camino a la muerte. Por ello recurriremos a otros testimonios y otras visiones.

A ese respecto las ciencias biológicas poco pueden replicar. Ellas mismas no pueden eludir la importancia de la muerte dentro de los procesos de aquello considerado como

viviente. ¿Qué podremos apuntar de esa naturaleza de relevancia para nuestra reflexión? ¿Acaso la “maquinaria perfecta” de los organismos vivos destellan el óxido que les conducirá a su fin? Es exactamente lo que buscamos presentar. Las partículas u organismos vivos tienen, en sus cuerpos, un secreto pacto con la muerte mismo que fue notado incluso por la mirada científica. Los seres vivos,³⁶ en su generalidad, lo delatan en cada uno de sus movimientos. Sería falso considerar que esto sólo aplica a los organismos de baja densidad molecular, sino que afecta, incluso, a aquellos otros cuyos compuestos implican una tremenda complejidad. Ya sean miembros de uno u otro reino natural, todos los organismos enfrentan esta suerte.³⁷ “No en vano lo hecho para durar es de piedra, pues todo material orgánico lleva en sí el germen de la podredumbre. «La muerte sigue al cuerpo», dice un viejo refrán bretón.”³⁸ Tal vez la vieja sabiduría no mienta después de todo, pues en el cuerpo se efectúan diversos procesos que delatan la condición mortal.

Despeguémonos un tanto de Bataille... en las siguientes páginas continuaremos buscando corroborar esas tentativas intuiciones. En tal sentido nos guiaremos, parcialmente, por los comentarios ofrecidos por el psicoanalista Sigmund Freud. La elección de éste individuo responde a dos razones. La primera es por la influencia que ejerció el psicoanálisis para el pensamiento batailleano y la segunda es debido a que el autor ofrece algunas interpretaciones útiles para lo conducente. Sus opiniones no sólo quedan en la mera descripción, sino que amplía estas perspectivas hasta señalar aspectos de la cultura humana en ello. No sólo será una aportación biológica-orgánica, sino que llevará implícitos características sociales y culturales.

En el célebre texto, *Más allá del principio del placer*, se expone ese brote de la vida orgánica y su desarrollo según los estímulos a los cuales se somete. El autor viene a recordar que todo organismo viviente es el punto desarrollado de un camino desde la materia inerte, misma consideración que se aclara con una frase lapidaria: “*lo inanimado*

³⁶ Entendiendo, biológicamente, por tal a aquellos organismos celulares que cumplen las funciones de irritabilidad, metabolismo, reproducción, crecimiento o decrecimiento y homeostasis.

³⁷ Caso especial es el de los organismos cuya reproducción se efectúa por bipartición (como el caso de las bacterias), pues si tomamos a éstos como seres individuales hemos de admitir que ellos mueren en momento que alumbran al otro organismo. Sin embargo, al tomarlos como la integración de sustancias, éstas se heredan al siguiente miembro de la especie. Bataille mismo cavilará sobre este asunto al respecto de la reproducción y la continuidad o discontinuidad de ciertos seres.

³⁸ Navarro; *Óp. Cit.*; pp. 37, 38.

era antes que lo animado.”³⁹ Es a partir de tal que cada planta, cada hongo, cada animal ha emergido y ha cobrado existencia. El mar de la sustancia inanimada e inerte posibilita a cada uno de ellos. Cada viviente tuvo (y tiene en cada caso) su origen en ese abigarrado fondo de material puramente químico y físico. Un pasado difícil de borrar, según veremos más adelante.

Una vez constituidos dichos organismos no se encuentran exentos de algún movimiento que les amenace. Tales movimientos no deben ser vistos sólo como las fuerzas que, desde fuera, arrastran a los seres vivos hacia su disolución, sino que se manifiestan igualmente de forma interior. Ellas son las perturbaciones hacia algún tejido o unión orgánica y cuyas afecciones podrían comprometerle hasta aniquilarle. Así, obtenemos una amenaza al duplicado: por un lado están las reacciones “producidas” por sus propios procesos metabólicos, cuyo desgaste provoca las fallas y ocaso del funcionamiento orgánico; por otro existe algún movimiento interior anhelante de anular la tensión provocada por su estado vital. En cada caso, dicha aniquilación y retorno disolutivo se concretaría en la muerte fáctica del organismo. La descomposición y regresión de lo viviente hacia la sustancia, nuevamente, inerte sería la cúspide de estas fuerzas.

Esa tendencia interior de retornar hasta lo inanimado es, para nuestro autor, la responsable de los instintos animales. Si bien los animales ya no son víctimas de la fragilidad orgánica de los vivientes primitivos (y, por tanto, ofrecen mayor resistencia ante la muerte) todavía guardan esos resabios. En tales casos, los instintos buscan restablecer un estado originario, y de mera e indiferenciada relación abierta con el mundo circundante; una tremenda homeostasis cuyo fondo añora recuperarse en el universo de lo inanimado. En tal sentido es comprensible que saciarlos implique una reconstrucción de un estado originario. Los peces o las aves que retornan, en cada migración, al lugar de nacimiento primitivo de su especie son ejemplos etiológicos puestos por el mismo Freud.⁴⁰ Tales instintos buscan la reconstrucción de estados previos, primigenios, inertes e inanimados, semejantes sólo con la muerte. “*Un instinto sería, pues, una tendencia propia de lo*

³⁹ Freud; *Psicoanálisis de las masas*; p. 114.

⁴⁰ Cfr. *Ibid*; p. 115.

orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior.”⁴¹ Extraña sugerencia del señor Freud y más a la mira de un tipo especial de instinto, que mencionaremos a continuación.

Ante estas tendencias, tales organismos no tienen otra opción que oponer un tipo de resistencia. Las perturbaciones podrían, en caso contrario, afectarle de modo tal que retornase hacia ese estado originario. La aniquilación sólo podrá ser contenida ofreciendo una resistencia mediante un gasto de energía. Es el caso de los instintos de conservación; curiosos movimientos que no hacen tanto como evitar la muerte, sino singularizarla.⁴² Hablemos un poco más de ellos. En efecto, estos mantienen algún tipo de estrechez con la muerte, pues restringiendo la actividad animal, evitan ciertos gastos de energía en un supuesto afán de preservación. Sin embargo, tal afán se muestra ilusorio, pues él mismo ocasiona, eventualmente, la misma atrofia del organismo al que busca conservar. Buscando evitar el desgaste orgánico y aspirando a la conservación se impide el empleo de ciertos miembros. Conocida frase es aquella de “órgano que no se usa, se atrofia”; idea que no es del todo falsa, pues la continua restricción hace que el organismo (o partes de él) nulifique su funcionalidad y, como toda economía orgánica, derive en una aniquilación de ésta.

Dos movimientos, por tanto, son los que muestran las criaturas vivas con respecto a la muerte. Uno de ellos consumirá cada organismo a través de sus mismos procesos, mientras el otro derivará en un retorno hacia lo inanimado hasta grados insospechables. El primero guiará nuestra vida hacia la muerte, mientras que el otro mostrará cierta resistencia a lo vital a través de los instintos. En cada caso, ninguno de ellos evitará regar la vida en el caudal de la muerte.

El hombre no está exento de tales cuestiones. Aunque éste se haya distanciado de la naturaleza (2.2.4), su misma constitución básica lleva implícito el germen de su “aniquilación”. “Ese hombre que niega la naturaleza, en efecto, no podría existir fuera de ella. No es solamente un hombre que niega la Naturaleza, es en primer lugar un animal, es decir aquello que mismo que niega: no puede entonces negar la Naturaleza sin negarse a sí mismo.”⁴³ Ese “no” que el hombre opuso a la naturaleza no implica una total retirada del

⁴¹ *Ibid*; p. 112.

⁴² Cfr. *Ibid*; p. 114 - 115.

⁴³ Bataille; *La felicidad, el erotismo y la literatura*; p. 291

mundo de instintos y procesos químico-biológicos, sino que comporta una distancia buscada con respecto al mismo.

Los humanos llevan, en sus cuerpos, esos caminos. Siguiendo esa línea puramente biológica o etiológica (aunque, indudablemente, no carezca de enormes críticas), también nos es posible encontrar ciertas similitudes en los hombres. En tal sentido, cada actividad desenfrenada e instintiva exige el franqueamiento de barreras que estrechen a lo orgánico hacia la muerte.⁴⁴ Ya sea en las acciones detonantes de los procesos metabólicos o en los arranques instintivos se verifica este movimiento que acerca al hombre, poco a poco, a su mortandad. La muerte es un fenómeno del cuerpo mismo, gracias a su estructura biológica. Su cuerpo es el lugar donde tales fuerzas le atraviesan.

Con una mirada miope y unilateral se podría decir: “¡Ahí está! ¡Los instintos corporales no buscan otro fin más que acercarnos a la muerte! ¡Pablo de Tarso jamás se equivocó! En cambio, ese mundo contemplativo y cuya reticencia más grande fue hacia el cuerpo no debe estar tan equivocado. Ésta desdeña al cuerpo por su mortalidad y propone, en su lugar la quietud y pasividad espiritual.” Si, en efecto, los instintos y procesos del organismo derivan hacia la muerte, entonces parecería que aquellos contrarios buscan evitarlo. La actividad corporal comporta actitudes que, o bien buscan el reencuentro con lo inanimado, o provocan el desgaste de células, tejidos y órganos cuyo desenlace será la muerte. En cambio, habían sido mencionados aquellos hombres quienes hacían frente a ese tremendo destino; con enorme valor luchaban contra su cuerpo y sus instintos para evitar tales acercamientos. No obstante, cabría revisar semejantes afirmaciones. Las perspectivas que proponen un freno a las actividades tampoco se hallan exentas de esa silenciosa estrechez que conduce hacia lo inanimado. Ellas mismas son tomadas como instintos de conservación, de manera que también llevan al organismo a colindar con la muerte.

Ellas mostrarán un carácter del humano cuyo anhelo se concretará en las aspiraciones vitales, pero que tampoco serán lejanas a ese deseo por lo inanimado. Y es que en cada paso, cada latido y cada bocanada de aire desgastan su organismo y le orillan, poco a poco, a la muerte. Cada uno de esos actos tiene como fin su consumo vital. Ya sea que tienda

⁴⁴ Sin embargo, Freud reconoce la existencia dispar del instinto reproductivo; cuya ambición tendría el sentido biológico de ofrecer continuación al ser discontinuo; prologar la mortalidad potencial de un organismo que se halla continuamente desfalleciendo. Empero, su acepción no les presenta como aspectos excluyentes, sino de forma simbiótica y relacionada. De aquí, desarrollará sus famosos instintos eróticos y tanáticos en el humano, mismo que se reproduce en la cultura.

hacia el desgaste de su organismo o que busque evitarlo, en ambos casos, hay un acercamiento hacia el fin de la existencia. El humano quedaría finado no por la acción de un ente ajeno a su existencia, sino por el desarrollo de su misma vida. Por eso, el doctor Freud indica que “*la meta de la vida es la muerte*”.⁴⁵

Como una vela encendida es la vida dentro de una perspectiva biológica... ya sea que se extinga por la enorme energía consumida, ya por la falta de ésta que la orille a apagarse. La mortandad deja su huella en todas nuestras acciones. Sus promesas se miran en cada modificación o alteración física-orgánica; cada una es motivo de cuidados, atenciones, discusiones, etc. En cada decisión humana se encuentra la muerte escondida. Si bien, antes podría creerse que sólo los hombres de alta actividad y desgaste físico se encuentran rozando peligrosamente el abismo mortal, tras un análisis biológico ya no es posible aceptarlo totalmente. El eremita inmovilizado en su celda o en su alta columna efectúan, a nivel orgánico, el mismo proceso que aquellos quienes se entregan a la fiesta: una regresión a lo inanimado. Éste realiza el desgaste de tejidos y órganos que lo llevan a rozar lo exánime, mientras el primero provoca la atrofia de su estructura biológica hasta que no quede ya nada de su existencia. El santo no queda lejano al libertino en esta óptica. No hay una diferencia abismal entre el desenlace de uno u otro; un mismo final les aguarda. Las quejas del asceta cada vez nos parecen más extrañas.

Ya sea siguiendo a la carne o buscando su implacable contención la muerte circunda al humano. Su fin es inexorable, aunque los caminos sean diversos. Nada nos ampara de ese destino. La cultura reproducirá esos aspectos a partir de las diversas reglas y signos que expone. Los caprichos de la carne (ya sea que sean saciados o restringidos) llevan al hombre hacia su fin.

3.2.1 El (in)deseable extravío.

Empero, no puede negarse que sería muy parco señalar la finitud del hombre exclusivamente a partir de su carnalidad y su organicidad natural, pues su realidad no queda agotada con las simples caracterizaciones de la materialidad viviente. Sin embargo, no es posible obtener esos datos sólo a partir de una situación meramente material producto de la

⁴⁵ Freud; *Óp. Cit.*; p. 114.

carne o del sentido de lo viviente, según su organicidad. Siguiendo lo dicho por Martin Heidegger, el análisis ontológico ofrece mayores elementos a considerar gracias a su preeminencia respecto al biológico,⁴⁶ aunque éste último bien pueda corroborarle en ciertas conclusiones. No obstante, habrá que rebasar ese símbolo e insistir en la finitud que aterra al humano. Si habíamos insistido en caracterizar al hombre desde aquélla condición que le es más propia; debe hablarse desde una condición finita y contingente. Esa finitud, como condición de posibilidad, no está anclada en un terreno biológico, sino ontológico. La finitud permite el andar humano por este mundo; le posibilita, permite orientar nuestra existencia mundana, ofrece márgenes de acción.

“Existe en la base de la vida humana un principio de insuficiencia.”⁴⁷ Así Bataille señala un punto importante para entender la condición humana, una insuficiencia cuyo atosigamiento no deja al hombre en paz. Cuestión que no es del todo dudosa, pues grandes condiciones de su vida son posibles gracias a esa insuficiencia. Ella expresa esa condición humana contingente y finita que está a la base de su existencia. Ésta se hace notoria al ver al hombre desde su espacio común y cotidiano. Y aunque dentro de ella sea común ser negada, su presencia es patente y clara. A cada paso se dan muestras que delatan nuestra condición humana como contingente.

En tal sentido tanto Bataille como Heidegger, saben que la muerte es aquello que le da la completa posibilidad al hombre de existir y, sin embargo, es negada en cada momento. Pese al estremecimiento que suscitan los eventos donde se hace notoria la extinción humana, buscamos refugiarnos viéndola como algo ajeno o *sólo* dado en un futuro distante. El autor alemán delata, con una enorme precisión, tal falsedad describiendo la situación del hombre ante su muerte, desde un enfoque abiertamente ontológico. Desde ahí es clara la relación existente entre el humano, su vida y la muerte. Por lo mismo, insistamos, con brevedad, sobre esta perspectiva.

El hombre al que Heidegger, por determinados motivos (que me son imposibles de explicar aquí), llama “ser ahí” o *dasein* no puede hacer total caso omiso de su situación mortal. Las posibilidades de este ser están dadas gracias a tal condición. “La muerte no se

⁴⁶ Cfr. Heidegger; *Ser y tiempo*; §§ 3 y 4.

⁴⁷ Bataille; *La experiencia interior*; p. 90.

limita a “pertener” indiferentemente al “ser ahí” peculiar, sino que *reivindica* a éste *en lo que tiene de singular*.⁴⁸ La muerte nos conforma, nos abre horizontes de existencia y temporalidad, sin embargo, una espesa angustia rodea a la vida frente a la muerte. “La angustia ante la muerte es angustia “ante” el “poder ser” más peculiar, irreferente e irrebasable”.⁴⁹ La terrible situación de saberse mortales implica esta situación. La muerte es aquello más propio y definitivo del humano y, pese a ello, lo que mayor inquietud y zozobra nos produce. Ello tampoco era desconocido para Bataille, quien no ignoraba la función que tenía la muerte para nuestro contexto ontológico y cultural.⁵⁰ Es ella quien nos conforma; mas su angustia resultante nos obliga a ignorarla.

Sin embargo, cada paso está fijado por ella. La vida misma no está exenta de ese toque mortal que hace cobrar sentido de cada momento y le impele a realizar modificaciones o efectuar eventos. “La muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida”.⁵¹ Ha sido, la condición mortal del humano, lo que nos arroja a un mundo lleno de posibilidades.

Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al “ser ahí” su meta pura y simplemente tal y empuja la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al “ser ahí” a la simplicidad de su “*destino individual*”.⁵²

Ese mundo donde el humano puede efectuar sus posibilidades sólo puede lograrse a condición de su finitud. Sólo gracia a ella anda, elige, sueña, modifica su entorno y, aun más, teme a la muerte. Es gracias a su condición mortal que, el hombre, teme a la propia muerte y trata de alejarse de ésta. Por ello, aunque intente alienarlo, la muerte misma le habita y atraviesa posibilitando su actuar mundano.

Se trata de algo que no sucede en un tiempo eternamente posterior (cual pensaría esa consideración del Uno); “la muerte es un modo de ser que el “ser ahí” toma sobre sí tan pronto como es”.⁵³ Ella no es ajena al infante, al hombre sano, a quien vive tranquilo y

⁴⁸ Heidegger; *Óp. Cit.*; § 53.

⁴⁹ *Ibid*; § 50. En ese parágrafo también se presenta un necesario deslinde de la angustia frente al propio temor de dejar de vivir. A ese respecto, véase el siguiente parágrafo.

⁵⁰ Bataille mismo era un gran lector de Heidegger. Para revisar un poco sobre la angustia ante la muerte según el francés véase; *La felicidad, el erotismo y la literatura*; pp. 303 –305.

⁵¹ Heidegger; *Óp. Cit.*; § 49.

⁵² *Ibid*; § 74.

⁵³ *Ibid*; § 48.

cuidadosamente, al autor de éstas páginas o a su amable lector. Cada humano participa de tal situación, por ello, la capital e insoslayable importancia de ésta. Ella no es algo ajeno o extraño al hombre,⁵⁴ sino que “siendo relativamente a su muerte, muere fáctica y además constantemente mientras no ha llegado a dejar de vivir.”⁵⁵

Sin embargo, su contacto parece lejano y distante, pues el hombre “gusta” de tomar nota de ella a partir de la muerte de los otros. Siempre son otros los que mueren: los ancianos, los enfermos, quienes habitan en zonas de peligro, aquellos quienes no representan un rostro conocido para nosotros, etc.; nunca *uno* mismo.⁵⁶ Se rehúye la propia muerte y se le toma como si fuese algo ajeno y extraño a nosotros o bien se le considera como una posibilidad futura y distante de nuestro caso. Tal cuestión no puede parecerle más falaz a Heidegger, pues “*nadie puede tomarle a otro su morir*”.⁵⁷ El acercamiento a la muerte sólo puede darse desde nuestra propia muerte. En efecto, estas experiencias son sólo un juego de falsas impresiones, pues “no experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él”.⁵⁸ Por ello, resultó insuficiente esa mirada hacia el cadáver para explicar la relación del hombre con la muerte, pues ésta no sólo habla de los otros, sino de nosotros. “Se trata de la muerte de *otro*, pero en tales casos la muerte del otro es siempre la imagen de la propia muerte.”⁵⁹ Ese otro que ha muerto revela una de *nuestras* condiciones más *íntimas*: morir. Una condición que poco gusta de ser aceptada.

Pese a ello, desde la visión de la cotidianidad, descrita en el estado del “Uno”, la muerte queda distanciada, proscrita y rechazada por una condición humana. A causa de la condición finita y contingente “padecida” por el humano, aquello que deviene es callado y restringido. Tal vez por eso “el rechazo general a la naturaleza y a la muerte se expresa como movimiento contra el cuerpo, odio al cuerpo y a todo lo que cambia, nace y perece,

⁵⁴ Cual es analizado en el mismo parágrafo 48, con las nociones de “totalidad”, “finar” o “lo que falta”.

⁵⁵ *Ibid*; § 52.

⁵⁶ Muy próximo a la forma impersonal del mundo cotidiano que Heidegger, considerándola como una situación fáctica del humano dentro del imperio de la “publicidad”, llamará el “Uno”. Desde éste estado estamos al abrigo de las condiciones, supuestos, creencias e información, expresadas, acriticamente, en el común universo social y cultural. Cfr. *Ibid*; § 27.

⁵⁷ *Ibid*; § 47.

⁵⁸ *Ibid*; § 47.

⁵⁹ Bataille; *La felicidad, el erotismo y la literatura*; p. 304.

odio al devenir.”⁶⁰ Ello no sólo remite al universo religioso del hombre, sino que está posibilitado por sus condiciones ontológicas. La prohibición tiene respaldo desde una ontología que toma como pieza clave la finitud y existencia del “ser ahí”. Pareciera que el análisis emprendido por Bataille bien puede tener puntos de apoyo en un análisis ontológico incluso fuera del terreno de las religiones. La muerte también se manifiesta oculta para la cotidianidad hombre y es callada o eludida por las voces imperantes en la cotidianidad social. No obstante, ella es requerida para nuestra existencia.

Hemos llegado a un callejón sin salida. El hombre se encuentra como el comerciante dibujado en la historia de la cita en Sumatra. En ella dicho mercader, trabajando en Bagdad, ve a la muerte, observándolo fijamente, al otro lado de la calle. Al sentirse aterrorizado y asediado por ella decide evitarla cabalgando en su caballo más veloz, a todo galope, hasta la ciudad donde tiene su residencia, la lejana Sumatra. El comerciante (milagrosamente, pues la distancia es enorme) logra llegar en la noche a su morada, donde se siente seguro dada la gran distancia recorrida en tan extraordinario tiempo. Sin embargo, al poco rato oye que llaman a la puerta y, al abrirla, dicho hombre, ve con horror que es la misma muerte quien hizo tal solicitud. Parcialmente recuperado del susto, el dueño del hogar, logra preguntarle por qué se empeña en seguirlo a lo que la muerte sólo responde: “Nunca te he seguido sólo te observaba, en Bagdad, sorprendida de que estuvieses allá, pues teníamos una cita esta noche aquí, en la ciudad de Sumatra”. Eludiendo todo tipo de interpretación fatalista, podemos obtener ciertas anotaciones. El humano, como el comerciante de la narración, intenta escapar de la muerte sólo para encontrarse puntualmente con ella. La vida no puede escaparse de la muerte, sino que sus actos le acercan a ella.

Puede que sea la muerte (y sus símbolos) aquello causante del estremecimiento humano, hasta el punto de buscar negarle. Sin embargo, es también esa pesadez y esa angustia lo que puede llevarlo hasta lugares insospechados. Tanto la alegría vital, como el llanto o la parálisis de todo acto son consecuencia de esto. “Existir significa consumir (no conservar), aceptando la propia dimensión trágica: la muerte.”⁶¹ El hombre tanto practica

⁶⁰ Navarro; *Óp. Cit.*; p. 197.

⁶¹ Falasca Zamponi; “Introducción. Bataille en el *College de sociologie*, un inédito” en Bataille, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*; p. 15.

yoga, se alimenta sanamente, reza todas las noches, estudia, trabaja o hace ejercicio, como se descuida, embriaga, se entrega a los placeres voluptuosos e, incluso, se suicida por temor a la muerte. El hombre, diría el poeta, muere por temor a la muerte. Es más, nuestro universo social tiene ese tamiz de la muerte que le atraviesa y le hace entablar relaciones con los demás humanos. Ya lo advertían Hobbes y Hegel (cuestión que no le era ajena a Bataille): es el terror a la muerte lo que obliga al hombre a definir su tipo de relación con otros hombres.

3.2.2 La danza de la historia.

Podría reprocharse cuán parco ha sido realizar una antropología sólo considerando al hombre como posibilidad de cuerpo putrescible dejando olvidadas sus relaciones sociales, sin embargo, no será tal. Efectivamente, no vivimos aislados en nuestro ataúd singular, sino que nos relacionamos con otros humanos en condiciones semejantes. Gran mausoleo debe parecerle a Odón de Cluny (y aquellos que coincidan con él) nuestro mundo. Ello es dicho pues, en lo que sigue, también haremos la consideración del hombre frente a otro hombre y lo que anida en el fondo de tal relación. Por ello seguiremos el camino de una famosa lucha; esa batalla en que el reconocimiento humano se torna apremiante y necesario. Los puntos de partida desde los cuales podemos cimentar toda estructura humana están dados desde la misma muerte.

No sólo la muerte posibilita el espacio personal; gracias a ella podemos efectuar los encuentros interpersonales. Esos encuentros que permiten la creación de un universo social e histórico, pues con ellos creamos un mundo de instancias humanas. La historia es resultado de esa necesidad. Y ahí, nuevamente, interviene esa carencia, esa insuficiencia que requerirá a los otros para buscar saciarse. El humano concreto, con toda su carnalidad, requiere a los otros para sustentar su existencia. Y es que desde el cuerpo es sentida esa insuficiencia, pues sus hendiduras muestran su desgarrar y hambre del otro.

El cuerpo se presenta como una imagen incompleta ante el sujeto, por lo que éste necesitará la mirada de otro para llenar esos espacios vacíos, percibidos como amenaza y mutilación. Todo individuo necesita la mirada del otro como espejo en el cual mirarse para sentir restituida su unidad, su imagen completa, en la cual sentirse pleno e íntegro pues elimina la zona de sombra. Entramos en un infinito juego recíproco de miradas e imágenes, actos de constitución de un sí mismo y un yo en la comunicación, el lenguaje y todas las experiencias relacionales.⁶²

⁶² Navarro; *Óp. Cit.*; p. 108.

Sería falso, por tanto, señalar que esa necesidad sea la de saciar aquellos apetitos carnales. Esa búsqueda más bien tendrá otros objetivos: su reconocimiento ante los otros. Y es que, como en el evangelio, “el hombre no vive sólo de pan sino también de prestigio.”⁶³

Hegel ya lo había presentado, hace un par de siglos atrás, en un famoso texto cuya influencia fue decisiva para Bataille. Una herencia que no echó por la borda, pues gran parte de sus reflexiones tienen ese matiz.⁶⁴ Tanto en diversas conferencias y ensayos, como en declaraciones de *El culpable* o *La experiencia interior* se hacen patentes estas influencias. Atendiendo a ellas es que Bataille reconocerá un aspecto capital para su pensamiento; esa lucha efectuada por un humano ante la necesidad de ser reconocido por otro. La *Fenomenología del Espíritu* reseña ese bello e importante pasaje de la manera en que los hombres acceden a su humanidad. Tal texto es coloquialmente conocido como la dialéctica del amo y del esclavo.

Ahí se narra el camino y avance que realiza el humano a lo largo de la historia. En la propia *Fenomenología*, Hegel opta, para expresar al humano, por una palabra que le es importantísima: autoconciencia, pues sabe que es diferente a los meros objetos exteriores, y “consciente de su realidad y de su dignidad”.⁶⁵ El hombre es, para el alemán, consciente de su propia conciencia por eso no teme en otorgarle tal nombre. Y así, presenta el recorrido de éste hacia el saber absoluto, mismo que realizará en diferentes momentos. Sin embargo, cabría detenernos en uno que nos es capital; la aceptación y conformación de su identidad gracias al encuentro con otros.

El hombre no logrará establecerse como otro objeto más en el mundo, pues mantiene alguna diferencia con estos. Esa autoconciencia podrá distinguirse gracias a que, en ella, reside el Deseo, mismo que le impide permanecer en la simple quietud pasiva de los objetos. Ese Deseo “*torna in-quieto al hombre y lo induce a la acción*”,⁶⁶ permitiendo que el humano pueda verse distinto del mundo que le rodea. El hombre no está sujeto a la naturaleza, sino que es independiente con respecto a ella. Tal Deseo es la negación de algo dado: con él la humanidad niega la situación estática y fija que comparten las cosas y niega

⁶³ Bataille; “Hemingway a la luz de Hegel” en *Balance de Hemingway*; p. 199.

⁶⁴ Cfr. Derrida; *La escritura y la diferencia*; pp. 344 – 348.

⁶⁵ Kojève; *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*; p. 11.

⁶⁶ *Ibid*; p. 12.

la propia situación de éstas al transformarlas con su acción. Es decir, se mueve en forma autónoma y mueve al mundo con ello. El hombre no es sólo la cosa inanimada (su materialidad física) o la pura vida animal, sino que puede ser consciente de ello y todo gracias a esa negatividad que toma, en estos momentos, un papel esencial en la forma del Deseo.

Para que tal Deseo logre ser una auténtica instancia de independencia ha de ser puesto a prueba en otro ente que tenga ese Deseo como constituyente. Hasta ese momento sólo ha encontrado objetos que no oponen resistencia alguna, pero tampoco le dejan indicio alguno para comprobar su realidad. Entonces, para que una autoconciencia lo sea de forma auténtica (es decir, será consciente de su propia conciencia) ha de probarlo frente a otra. El hombre no podrá ser tal hasta que no interactúe con otro hombre; hasta que lo conozca y se conozca, hasta que niegue (pues el Deseo le mueve a negar aquellos objetos con los que se relaciona) a ese otro hombre y aquél niegue al primero. Por lo mismo, se trata de una lucha de vida y/o muerte, pues cada autoconciencia trata de someter a la otra y en esto pondrán todo su empeño. La dialéctica del señor y el siervo expresa, con creces, lo anterior. Esbozaremos esto someramente.

Tal encuentro sólo puede ser una antesala de una lucha; cada uno buscará negar la independencia del otro para afirmar la suya. Al intentar negar la realidad de la otra autoconciencia buscan negar la diferencia (su naturaleza independiente) que es ésta con respecto al mundo; bien podríamos decir que la trata de dejar al nivel de los objetos inanimados, es decir, darle muerte. Esa lucha buscará negar la realidad de alguno de los participantes con la muerte, pues ella “es la negación natural de la misma conciencia”.⁶⁷ Sólo arriesgando su vida y la del otro, el hombre se logra determinar como lo que es.

El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha de vida o muerte. Y deben de entablar esta lucha, pues deben de elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es hundirse en la expansión de la vida.⁶⁸

⁶⁷ Hegel; *Fenomenología del espíritu*; p. 116.

⁶⁸ *Íbidem*.

La imagen de cada hombre sólo podrá captarse tras un reconocimiento logrado en una lucha a muerte con su semejante y es ahí cuando comienza la historia a la que deseábamos acercarnos; una historia que involucra directamente a todo humano.

“Para Hegel la humanidad no se ha formado sencillamente sino en una temeraria ceguera; los más bravos afrontaron la muerte.”⁶⁹ Cada hombre buscará determinarse a partir de la mirada ajena y el reconocimiento que ésta brinda. Ese hombre buscará saberse negatividad; ser independiente y libre y, por tanto, diferente a las simples cosas. La muerte es esa gran negatividad que arrastra al hombre. Como se apuntó el hombre tiene por sello la negatividad.⁷⁰ Kojève, al explicar esos textos, no dudaba en hacer hincapié de esa negatividad. Esa negatividad no sólo le hace un ser mortal, sino un ser esencialmente libre e independiente; un ser con Deseos hacia el mundo y que busca algo de él. La negatividad, que arrastra en su carne, le hace crear y crearse en cada momento. “El hombre se niega a sí mismo: él mismo se crea y se transforma.”⁷¹ Y es eso lo que busca comprobar. Es decir; el hombre deberá comprobar, gracias al enfrentamiento con otro, no sólo que es libre e independiente, sino que es mortal. Es cobrando conciencia de la muerte como el hombre hace frente a otros. Tal aceptación sólo podrá brindarla otro hombre. Sin embargo, éste tendrá objetivos afines y por tanto querrá realizar las acciones del otro; cada uno buscará el reconocimiento del otro a costas de jamás reconocer al opuesto. Cada uno buscará arrancar su vida al otro, esa vida negativa donde aflora la libertad.

La lucha es, por tanto, un enfrentamiento a muerte. Cada hombre busca arrancar la vida al otro para poder disfrutar la suya. Pero tal lucha no puede continuarse indefinidamente, pues siempre se presenta en un plano de abierta desigualdad. Una de estas autoconciencias, temerosa, opta por ceder para salvaguardar su vida, y ofrecerá algo de igual importancia: su libertad. Incapaz de igualarse a la conciencia que no temió a la muerte se muestra esclava no sólo de la vida, sino de la otra conciencia y es así que se le da el mote de sierva; mientras la otra ostenta el glorioso título de Señor. Esa libertad enajenada será el fundamento que obligue al derrotado a trabajar, hacer cultura y sociedad frente al vencedor. Triste final para el hombre que ha cedido su *vida* por miedo a la muerte. “El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado

⁶⁹ Bataille, *Óp. Cit.*, p. 191.

⁷⁰ Cfr. Kojève; *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*; p. 150 - 153.

⁷¹ *Ibid*; p. 152.

la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.”⁷² El reconocimiento de su propia realidad negativa (mortal) es el motor que mueve a las autoconciencias a enfrentarse. Detengamos esta grandiosa narración, pues hemos notado algo importante. Como se había dicho, desde el anterior capítulo, será el trabajo lo que se engendra con la postergación de la muerte. Notemos la importancia capital que cubre la muerte como origen del actuar social. “La Muerte es quien engendra al Hombre en la Naturaleza y es la muerte quien lo hace progresar hasta su destino final.”⁷³ Su aparición a los ojos de esas autoconciencias combatientes dará inicio a todo avance histórico y social.

Deslumbrante pasaje que muestra el inicio de la historia: todo encuentro social avecina tal lucha.⁷⁴ El encuentro entre amigos, amantes, padres e hijos, obreros y patronos, maestro y alumnos llevan esta dialéctica a realizarse de continuo.⁷⁵ Hegel no ignora esta situación y ello le permite conocer la importancia que este pasaje contiene. Este pasaje tiene la fuerza de la historia y de la cultura.⁷⁶ La posibilidad de morir abre el telón de lo social y sus problemáticas relaciones. Si en Hobbes, los hombres apoyaban al soberano para administrar la violencia y evitar la muerte; en cambio, Hegel sabía que es necesaria cargar la muerte sobre los hombres y, con ella a costas, enfrentarse al mundo humano para vivir. Aunque sea la carga más pesada, no por ello deja de ser la más necesaria.

El hombre sólo puede realizarse al cargar (o eludir) esa tan pesada carga; la muerte. Ella misma es lo que permite su desarrollo social e histórico. El hombre negando(se) y modificando(se) vive en el mundo. “El hombre no sólo es mortal, es la *muerte* encarnada; *es* su propia muerte.”⁷⁷ Él es la muerte. El hombre no puede escapar cotidianamente a la muerte sin escapar de sí mismo. Freud lo había señalado: la meta de la vida es su origen; lo inanimado. Somos sólo altaneras olas cuyo (ilusorio) anhelo es desprenderse del mar. Al final, las mareas borran toda traza. Polvo somos... y en polvo nos convertiremos.

Ello es lo que han corroborado estas tres perspectivas; ya sea desde la biología, la ontología de la cotidianidad o de las relaciones históricas, el hombre no puede huir de su

⁷² Hegel; *Óp. Cit.*; p. 116.

⁷³ Kojève; *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*; p. 153.

⁷⁴ Podríamos pensar que, como indicaba Foucault, los convenios sociales son, más bien, espacios de lucha.

⁷⁵ Esto puede, por ejemplo, verse en *El único y su propiedad* del hegeliano Max Stirner.

⁷⁶ Cuestión que no era ajena para Marx, al respecto del papel de los obreros frente al burgués, o Nietzsche, en el diagnóstico que ofrecía a la cultura como producto de esclavos y sometidos.

⁷⁷ Kojève; *Óp. Cit.*; p. 181.

muerte. Ella misma le abre a un mundo. Nos dota de sentido en el mundo, señala axiológicamente cada aspecto, inhibe nuestras actuaciones e incita a otras. Donde sólo había entes indefinidos, la muerte “ofreció” irlos dotando de un sentido. Ésta le ofrece un camino frente a las homogeneidades cotidianas. La muerte, quien jamás para de roer la carne, tiene tal poder. Los humanos le tenemos por distinguido huésped. Al hombre, “la muerte le sienta bien”.

3.3 La santidad y la mancha se hacen presentes

El inevitable (aunque no necesariamente indeseable) hado humano es la muerte. Ésta conforma al humano por todos sus recovecos; como se ha señalado lo que hace éste es gracias a ella. La vida es un fenómeno realizable bajo la condición de la muerte. No sólo la vida de los seres primitivos (donde la muerte habita su estructura celular y les impulsa a ella), sino una vida expresamente mortal: la humana. El hombre es el ser mortal que sabe (aunque busque ignorarlo) que morirá y, es más, puede vivir con otros debido a su mortalidad. Huye de la muerte, sólo gracias a que es un ser mortal.

Lo hemos dicho tanto que parece, ya, un lugar común: es extraño el comportamiento humano ante la muerte. Y es que el humano añora la vida, pero sólo la encuentra gracias a la muerte. Muerte por doquier, y él, que sólo añora vivir, no puede evitarle. Tal vez por ello, tanto se aferra a los garantes de vida eterna. Terrible disputa para él. Debería de sólo amar el Espíritu y desdeñar aquel lugar donde la muerte se esconde, pero no puede hacerlo del todo. Enamorado de la vida misma, teme rechazarla. Teme huir de este mundo sin importar las grandes promesas que le hagan... y si lo hace constituye un impresionante acto en afán de tener una vida más plena, donde pueda disfrutar las ventajas de esta existencia sin preocuparse con su contingencia. El sueño de la discontinuidad mantenida en la continuidad aparece a la vista del fiel. Esa inaudita paradoja que es la completa realidad del creyente está tras la esquina.

También, puede que sea falsa la necesidad de alejarse de su vida carnal. ¿Por qué? ¿Qué no había sido así el señalamiento paulino? ¿Qué no ésta desembocaba en la muerte definitiva y nos alejaba de la salvación y estrechez con la plenitud prometida por Dios? ¿O

es que, en sus noches desesperadas, Dios le había guardado secretos? No sería la primera vez. ¿Acaso, antes, no le había creído como absoluta bondad y fuente de vida y, no obstante, éste no dejaba de provocar la desgracia, crear el mal y dar la muerte? Tanto Moisés, como Isaías dejaban este punto perfectamente aclarado. Y ahora, ¿debía de continuar corriendo? ¿Hacia dónde debe ir? ¿Debía de huir despavorido ante las sombras mortales... o, tal vez, deba, sólo por curiosidad, internarse más en ellas?

Aclaremos. La muerte que habita en el cuerpo ha permitido más de un movimiento al humano. Gracias a ella éste puede realizar diversos tipos de actividades, tener algún tipo de libertad e, incluso, ir hacia otros hombres para establecer algún tipo de relación social. Todo ello gracias al terrible lengüetazo que había tocado a su cuerpo. Gracias a él, los hombres pudieron habitar un mundo terrenal e instaurar distinciones y puntos arquimédicos para orientar su existencia. Se trata de una muestra de sacralidad no ubicada dentro de un universo distante y lejano, sino en lo sagrado con que convive el humano. Algo con el poder heterogéneo y cuyas capacidades tienen esa capacidad de plantear rupturas y distinciones anida aquí. Por eso, el desgarré, llevado consigo, creó la posibilidad de dar sentido a un mundo extraño y chato. El cuerpo ofrece eso y más.

Pero su importancia no sólo se queda este terreno; la propia sacralidad fue posibilitada por su carnalidad. Es que ella permite demostrar esa exasperación del espíritu ansioso de ese contacto con la plena sacralidad. “No es que la carne anegue con su imperio jadeante al espíritu, sino al contrario: le brinda la posibilidad de rebasar la cárcel con la que el propio espíritu, que gusta de darse formas, se ha querido atar a sí mismo.”⁷⁸ Ella misma presta un extraño servicio a las ambiciones soteriológicas del hombre. Desde ella se da el afloramiento de la transgresión que dota de sentido a las propias prohibiciones sagradas.

¿Qué permite aventurar la posibilidad de lo sagrado en lo cuerpo? ¿Cómo puede el más grande espacio de la contingencia dar cabida a la plenitud del ser con la que se había identificado lo sagrado? Cabe insistir en un aspecto que aparentemente había sido dejado de lado: la separación disruptiva con la que también se identifica lo sagrado. Ya que alma y cuerpo no pueden recuperarse según ese simplista cuadro presentado al inicio (donde al primero se adhiere a la bondad divina y el segundo elemento ha de ser marginado de la

⁷⁸ Savater; “Bataille: demasiado para el cuerpo” en Bataille, *El aleluya y otros textos*; p. 7.

religiosidad) hemos de ofrecer otra perspectiva. Como se dijo desde hace rato: no se puede considerar que algún elemento sagrado pueda excluirse de la posibilidad de mostrar ese doble aspecto de lo heterogéneo. Éste no sólo es el agradable rostro que ofrece vida, sino la mancillada herida cuya ofrenda es la muerte. “Lo asociado a la región sacra forma parte; es inasimilable, peligroso y genera horror porque puede traer la muerte.”⁷⁹ La muerte es la violenta fuerza que nulifica a ese mundo de seres entregados a sus regulares labores cotidianas. “La discontinuidad y la irregularidad mostradas por el constante roer del viento y la arena desengañan las apariencias de perfecta homogeneidad, uniformidad e identidad abriéndonos al rostro oculto: lo heterogéneo que es irreductible a las normas.”⁸⁰ Tal es la muerte que se hace patente, con especial énfasis, en la carne. Ella es el campo roído por el viento y arena del que no podemos sustraernos.

El cristiano, tan añorante de reunirse (religarse) con su ese sueño poético donde la carencia es ajena y la plenitud sobrante, ignora que ha guardado esa posibilidad dentro de sí mismo. Lo sagrado lindaba con la carne. “El cuerpo sigue siendo, pues, un extraño. Es objeto de exclusión, expulsado de los límites de la homogeneidad se le coloca en el campo de lo heterogéneo, de lo otro.”⁸¹ No obstante, la carnalidad, con su latente mortandad (como posibilidad máxima) nos obsequia una mirada tras ese dintel. Tras éste sólo se percibe un horizonte ajeno de los seres discontinuos, donde los muros contingentes y finitos no tengan importancia. En efecto, más allá de estos muros, los hombres piadosos imaginan horizontes que no son constreñidos por carencias o necesidades: una continuidad rebosante de dicha. Tal hado sólo podrá lograrse con la ausencia de su condición discontinua, para regodearse en las, imaginadas, mieles de la continuidad. Anhelantes de la libertad, ignoran que ella cobra su precio con una amenaza: vivir y morir corporal y mundanamente. En efecto, “la carne es la expresión de un retorno a esa libertad amenazante”.⁸² Es un retorno, sí, pero éste exige la muerte y asumir su terrible condición. Entonces; ¿todavía puede decirse que el cuerpo ha quedado completamente marginado de lo sagrado a un grado tal que no le ha afectado? La mortalidad carnal y el universo que permite responden, de forma negativa, a esta pregunta. Ahí, en la aterradora muerte, existe al menos un punto de conexión con lo

⁷⁹ Navarro; *Óp. Cit.*; p. 161.

⁸⁰ *Ibid*; p. 62.

⁸¹ *Ibid*; p. 175.

⁸² Bataille; *El erotismo*; p. 98.

sagrado, pero no es el único. Sería bastante simple dejar esta relación trazada sin ahondar más, pero existen todavía más puntos de contacto que ya se han ido esbozando. Habrá que continuar por uno que es perfectamente conocido por nosotros; un momento de goce cuyo desenfreno deja ver esa conexión entre la pasión desenfrenada y los álgidos momentos de la sacralidad: el erotismo.

3.3.1 La pasión de los amantes: el Erotismo.

Gracias al acto sexual, el humano, es testigo de lo dicho anteriormente. Antes de avanzar cabría hacer ciertas precisiones con respecto a la vida sexual meramente animal. Sería del todo incorrecto mencionar al acto de sexualidad humana como si se tratase de una simple cópula sexual efectuada por los animales, pues el humano la percibe en forma diferente. En la animalidad la cópula sólo tiene el matiz de la reproducción, en el humano ésta queda rebasada. El erotismo es lo que marca la sexualidad humana. En este caso es el placer lo que culmina el erotismo, y no la mera reproducción de la especie. “Humanamente la unión –de amantes o esposos- sólo tuvo un sentido, el deseo erótico: el erotismo difiere del impulso sexual en que es, en principio, de la misma forma que el trabajo, la búsqueda consciente de un fin que es la voluptuosidad.”⁸³ Diferente del caso animal o del mero afán reproductivo es el erotismo, pues no añora la conservación de especie alguna y, por tanto, no se muestra a la expectativa de un producto, como el hijo. “Su razón de ser es puro desacato, pura sinrazón.”⁸⁴ Para el hombre sólo está el placer desenfrenado, sólo el roce y la desesperación de los cuerpos en un frenético abrazo; nunca el calculado orden reproductivo del mundo profano, vulgar y cotidiano.

Parecería extraño que, en los bordes de la sacralidad, invoquemos esta vulgar y corriente situación.⁸⁵ Nada, aparentemente, tendría que ver, con nuestro universo de seres heterogéneos o con la continuidad perdida, el encuentro erótico. Sin embargo, hay un gran misterio que abisma a éste. Extraña experiencia interior que se ve reflejada en una relación desbocada, loca y terrible de los cuerpos⁸⁶ donde uno pone en juego la propia existencia.

⁸³ Bataille; *Las lágrimas de eros*; p. 63.

⁸⁴ Baigorria; *George Bataille y el erotismo*; p. 30.

⁸⁵ Cfr. Bataille; *El erotismo*; p. 24.

⁸⁶ Ello no es la única instancia. Bataille mismo presenta otros aspectos del erotismo, sin embargo, mantengo con mayor énfasis estos aspectos por la pertinencia con respecto a esta investigación. Un poco más adelante presentaremos un poco más del llamado erotismo de los corazones.

Ello no es sólo motivado por la convulsa asociación mantenida con el nacimiento, sino que la misma será expresión e invocación de la violencia sagrada. Cuestión que no es ajena, incluso, para la tradición cristiana. Bataille recuerda, a propósito de la discusión entre mística y continencia, las palabras del P. Louis Beirmaert: “La fenomenología de las religiones no enseña que la sexualidad humana es directamente significativa de lo sagrado”.⁸⁷ Este ardoroso movimiento de los cuerpos mantiene estrechez con la religiosidad según esas amplias formas que hemos ido trazando.

En el erotismo lo temporalmente separado se une. Y todo lleva un inicio. “La acción decisiva es la de quitarse la ropa. La desnudez se opone al estado de cerrado, es decir, al estado de existencia discontinua. Es un estado de comunicación, que revela un ir en pos de una continuidad posible del ser.”⁸⁸ La obscenidad puesta al descubierto (y que descubre la finitud de que somos “víctimas”) es el preludio de un encuentro hacia la violencia sagrada. Así, en su estado de máxima apertura, cada amante ofrece su cuerpo y su existencia en un abrazo tan fuerte que ocasiona el desfallecimiento. Cada cuerpo se embriaga y *entusiasma* con las caricias del otro durante esta violencia. Una violación al mundo profano y calculado (con todo y los sujetos que le conforman) se da en la experiencia erótica. “¿Qué significa el erotismo sino una violación del ser de los que toman parte de él? ¿Una violación que confina con la muerte?”⁸⁹ Es una violación al ser discontinuo que se abre a otro y permite ser transgredido en alma y cuerpo por éste. “Lo que con una natural aversión llamamos *placer*, no es en el fondo más que la subordinación a unos seres grávidos de esos excesos de goce a los que otros más ligeros acceden para perderse.”⁹⁰ Se trata de un gozoso acercamiento con la muerte; invadiéndonos, en forma breve, por la continuidad.

Los participantes tienen poca conciencia de ello, al menos de la seriedad de tal asunto. Ellos se encuentran dentro de un fusionante abrazo donde cada uno “querría no perderle, querría no menearse ni hablar ni aun mirar, porque no se le fuese”⁹¹ tal sensación. Tanto uno como otro participante se encuentran en esa dialéctica que corresponde a los amantes: uno y otro atraen y se dejan atraer. “Los dos amantes se dan juntando su desnudez. Se

⁸⁷ *Ibid*; p. 229.

⁸⁸ *Ibid*; p. 22.

⁸⁹ *Íbid*.

⁹⁰ Bataille; “De *Sobre Nietzsche*” en *El aleluya y otros textos*; p. 124.

⁹¹ Ávila, Teresa de; *Meditaciones sobre el Cantar*; 4. 2.

desgarran así y permanecen así mucho tiempo uno y otra unidos a sus desgarrones”.⁹² En tal vaivén se encuentran hasta llegar a una forma propia de éxtasis: el orgasmo, una forma tanto breve como placentera y riesgosa de culminar ese encuentro.

En ese sentido, el orgasmo es el punto culminante del encuentro; se trata de una “pequeña muerte”, pues aventura, a los amantes, más allá de los límites de su existencia. Como se dijo; los amantes, envueltos en su éxtasis, pierden sus límites y se ven orillados hacia lo ajeno, lo que les saca de su existencia y les vincula con la muerte. “El erotismo es refutación de las formas de vida discontinua, del ser separado y distinto por medio de la comunicación ‘íntima’ con el otro que desgarrar la ‘crisálida protectora de su Yo’ para quedar abierto y desnudo ante la Noche.”⁹³ Pero al sacarlos de su modo de existencia también se acercan a la experiencia alejada del mundo humano y a lo sagrado tomado como la violencia ajena a la misma vida humana.

Podría extrañarnos esta situación, sin embargo, cabe recordar que el erotismo, por un lado involucra una experiencia interior,⁹⁴ y por otro es la relación integrante entre dos aspectos con cierta sacralidad (3.1): dos cuerpos en abierta expectativa de perderse en la carne ajena. Y es que “puedo decir que, en el erotismo, YO me pierdo”.⁹⁵ Habría que decir que cada uno de los participantes rasga su espacio de la cotidianidad profana y se abisman en un acto convulsivo que pone “en riesgo” su existencia discontinua. “Negando a los seres limitados, el amor los devuelve al infinito del vacío.”⁹⁶ En el erotismo, lo siniestro de esos movimientos responde a la violencia sagrada que implica y que les hace encarar la muerte. Lugar común para nuestra cultura y, sin embargo, su insistencia no puede dejarse de lado. El erotismo tiene ese tinte sagrado, gracias a que nos entrega a la violencia de la continuidad concebida en la muerte.

A ese respecto, el poeta Elías Nandino nos ofrece un testimonio de esto durante su experiencia como médico, aunque con un tono abiertamente figurativo. Tras haber *salvado* a un joven de la muerte (en el sentido clínico de la misma), aquél le preguntó qué se sentía tal *experiencia*. El paciente, tras mucha renuencia (provocada por la vergüenza), respondió:

⁹² Bataille; *Óp. Cit.*; p. 103.

⁹³ De la Fuente Lora, Gerardo y Leticia Flores Farfán; *El erotismo y los agentes transformadores*; p. 109.

⁹⁴ Cuestión que Bataille admite como confusa, pues suele involucrar un objeto del deseo. Ello hace creer que hay una exterioridad necesaria a ese movimiento interior. Sin embargo, esa impresión es falsa, pues tal objeto sólo “responde a la interioridad del deseo”. Cfr. *El erotismo*; p. 33.

⁹⁵ *Ibid*; p. 35

⁹⁶ Bataille; “De *El culpable*” en *El aleyuya y otros textos*; p. 100.

“Mire, doctor lo que pasa es que yo sentí como cuando uno está con una mujer y se viene, pero largo, laargo, laaargo”. A lo que Nandino pensó: “¡Qué bonita cosa! [...] Si la muerte es eso, entonces ya no tendré miedo de morirme, al cabo será un orgasmo ¡largo, laargo, laaargo!”.⁹⁷ Si bien podría tratarse sólo de una figura parcialmente poética, no puede omitirse la reseña de esa pequeña sensación descrita por los amantes durante el momento del tálamo y que asemeja el paciente. La muerte como un gran orgasmo; el orgasmo como una pequeña muerte. No será en vano el terror que el religioso siente hacia el deseo corporal, pues en la promesa de juntar los cuerpos será la vida quien se desfoga y se pierda afianzándose hacia la muerte. Esto necesariamente tiene algo de terrible y siniestro.

Amplíemos un poco este tópico. Si bien habíamos prometido hablar del erotismo de los cuerpos ello no tiene que limitar este recorrido. Sucintamente podemos señalar que tales aspectos no estarán vedados para lo que Bataille identifica como el erotismo de los corazones. Un anhelo desesperado por “suturar” la herida ontológica de la que somos víctimas, cuya existencia es deudora del erotismo de los cuerpos. Una ilusión que prolonga o introduce la impresión de “fusión” mutua lograda por los cuerpos. “La pasión nos repite sin cesar: si poseyeras al ser amado, ese corazón que la soledad formaría un solo corazón con el del ser amado.”⁹⁸ No será en vano que Igor Caruso identifique la pérdida del amante con la muerte. Al romperse la ilusión de prolongación erótica, el amante percibe (como chispazo) su finitud. El “otro” es visto como posibilidad de plenitud, como manantial de ser y ocaso de carencias. Puede que ello explique por qué se llama a éste llama “mi vida” de forma cariñosa. Su presencia permite esa desbordante ilusión de calmar nuestra finitud, sin embargo, su ausencia nos regresa a la realidad finita del hombre. “Le parece al amante que sólo el ser amado [...] puede, en este mundo, realizar lo que nuestros límites prohíben: la plena confusión de dos seres, la continuidad de seres discontinuos.”⁹⁹ Trágica ilusión pues, como recuerda Bataille, pues nada puede calmar la finitud personal e individual que nos aqueja. Y tanto más dado que el acercamiento del otro y al otro no ofrece la plenitud, sino el desgarró momentáneo en miras de lo continuo.

⁹⁷ Aguilar; *Elías Nandino: una vida no/velada*; pp. 142.

⁹⁸ Bataille; *El erotismo*; p. 25.

⁹⁹ *Íbidem*.

La búsqueda de afección recíproca, en los amantes, también implica esa búsqueda interior que empata con las perspectivas religiosas. En ella encontramos un adecuado amor a los seres finitos, pulverizables, mortales en todo caso; ellos son los que nos permiten ese empate con las perspectivas religiosas.

Si queremos superar la servidumbre, debemos por el contrario adherirnos a aquellos objetos que el cristianismo nos separa bajo el pretexto que no duran. Por el contrario, podemos amarlos *porque son perecederos* y amándolos nos reconciliamos con el movimiento *que nos lleva a nuestra perdición*. Por eso la vida erótica tiene humanamente un mayor valor – y un significado más profundo- que la vida religiosa.¹⁰⁰

Si bien, en su movimiento inicial, el amor sólo es la nostalgia de la muerte, pero dicha nostalgia es el movimiento en que la muerte es superada.¹⁰¹ El vértigo que nos arrastra es lo nos lleva recuperar tal superación.

La búsqueda de unidad implícita en el erotismo no será ajena al ánimo religioso. Más bien ella había sido proscrita y condenada para alejarle de tal ámbito. Extraño camino es el que toma ese deseo carnal, pues ha sido proscrito por su carácter derrochante y transgresivo. La maldición de la profandad ha caído sobre él. “En sus vicisitudes, el erotismo se aleja en apariencia de su esencia, que lo vincula a la nostalgia de la continuidad perdida”¹⁰² Y, sin embargo, esa estrechez con la muerte poco hace por evitar tal rostro; esa “pequeña muerte” cuestiona a los seres discontinuos y les hace rozar el mar de la continuidad. En sus convulsionantes espasmos el erotismo nos acerca más con lo sagrado que cientos de ritos inscritos en ciertos contextos religiosos. Y todo gracias al cuerpo...

3.3.2 En búsqueda de la continuidad perdida.

La muerte sólo se da en el cuerpo. El alma, en su permanencia y eternidad, es ajena a ello. Sin embargo, el feliz sueño de asceta y del religioso requiere negar esta miserable existencia discontinua: “para alcanzar la vida divina, hay que pasar por la muerte”.¹⁰³ Ella es vista como la permanencia al abrigo de toda contingencia, como el reencuentro con la plenitud una vez disfrutada. Todo esto lleva a una enigmática situación: la supervivencia

¹⁰⁰ Bataille; *Lo que entiendo por soberanía*; p. 56.

¹⁰¹ También Zambrano considera al amor como una relación de corte religiosa, aunque sin separarla de un trasfondo carnal: “El amor es cosa de la carne; ella es la que desea y agoniza en el amor, la que por él quiere afirmarse ante la muerte.” *Filosofía y poesía*, p. 61.

¹⁰² Bataille; *El erotismo*; p. 152.

¹⁰³ *Ibid*; p. 234.

eterna del humano sólo ha de lograrse acaeciendo la muerte. No obstante toda la muerte sólo puede ser lograda gracias a la fragilidad e inmundicia de la carne; con ella es que busca romper su situación discontinua. “*El hombre, en el acto de la carne, franquea mancillando –y mancillándose- el límite de los seres.*”¹⁰⁴ Ella y sus movimientos son los espectros que median entre aquel mundo extraño y heterogéneo y el nuestro.

El hombre añora la vida y quiere, como nada, preservarla. Por tanto hace todo por su frágil existencia discontinua y gusta de exaltarla. Sin embargo, encuentra, como tope, a la muerte que aparenta incapacitarle, pero que también le lleva a la experiencia de lo continuo, ese sueño donde la molesta discontinuidad no afecta. “Los seres discontinuos que son los hombres se esfuerzan por perseverar en la discontinuidad. Pero la muerte, al menos, la contemplación de la muerte, los devuelve a la *experiencia* de la continuidad”¹⁰⁵ Sentir que habíamos dicho desde las primeras páginas (1.2) pertenece al cuerpo y nunca al alma. ¿Y entonces qué del repudio que se daba hacia la carne por su despreciable posibilidad de morir? ¿Es que acaso una cierta veneración anidaba en el fondo del alma humana hacia su terrible prisión?

Ya habíamos comentado que la carne tuvo un sentido religioso: el que asociaba con lo demoníaco, que acosaba al hombre, le hacía fallar e impedía el avance hacia el mundo divino. Pablo, en sus bellas prédicas, no dejaba de recordarlo. Sin embargo, es ella lo que abigarra nuestro mundo despreciado por el piadoso. Ese mundo discontinuo es estremecido y, finalmente, aniquilado por la carne. “La muerte lleva a negar la duración individual”¹⁰⁶ y con ello también este mundo atascado de partículas sin comunicación y pérdidas en su destino aislado. La muerte minimiza el espacio profano en que se encuentra el individuo y le permite aspirar furtivamente al encuentro con lo sagrado. La contingencia humana es suspendida con el desgarramiento de la muerte. ¿Acaso el consuelo a nuestras lágrimas será el motivo de éstas?

El hombre que añora lo sagrado lo tiene, siempre, a su lado (*izquierdo*, diría un viejo texto) gracias a la carne mortal. En efecto, pues su temor nos impulsa a efectuar la creación del mundo profano, donde el trabajo es la ley, y su desgarramiento nos arrastra al universo sagrado donde impera lo continuo. El exceso, desenfreno y dilapidación propios de la fiesta son

¹⁰⁴ Bataille; “De *Sobre Nietzsche*” en *El aleluya y otros textos*; p. 117.

¹⁰⁵ Bataille; *El erotismo*; p. 88. Las cursivas son mías.

¹⁰⁶ *Ibid*; p. 29.

sintomáticos de todo ello. “El único consumo completo que un hombre podría efectuar consigo mismo sería la muerte, que siempre ha sido el signo privilegiado de lo *sagrado*.”¹⁰⁷ Ahí se nota el gran consumo realizado en la fiesta, el derroche de energía logrado en el erotismo; es la muerte quien nos abre hacia una dimensión sagrada y cuestiona al universo profano. Por ello, es que la muerte permite franquear uno u otro mundo. Lo sagrado y lo profano se hallan en correspondencia con ella. “La muerte engendra lo sagrado, es decir – según la enseñanzas del *College*- aquello que une.”¹⁰⁸

Se ha hecho el abismo que calla al ser discontinuo. Nada queda para él; los hombres caemos en las fauces del horror mortal, sin embargo, tras él queda la aventura de la continuidad; esa aventura que fue interpretada como un pasado paradisiaco o un futuro bienaventurado. El encuentro con lo divino, ese rostro identificado de lo sagrado, se halla tras el fin de la discontinuidad. Aquello llamado salvación, esa estancia donde la discontinuidad no duele, se da con la ruptura que implica la muerte. “Somos seres continuos, reconoce Bataille, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida.”¹⁰⁹ Esa posibilidad de ruptura es la de nuestra mortandad; una situación que celosamente atraviesa nuestra carne. Se trata de un derroche de nuestro ser donde sólo queda el silencio. Y ahí, una vez llegado a este fin, ya no queda nada para nuestra conciencia. Ese sueño que el asceta tenía de superar la vida sólo es logrado con la muerte y esa muerte sólo habitaba en la carne, en la finitud que ella implica y en los desgarros que atrae. El ocaso del mundo profano está a la vuelta de la esquina y es hora del amanecer con el sueño amado. Fin del camino para el ser discontinuo: ya nos más carencias, ni más pesares; sólo...

¡Silencio! Hemos anclado esta barca. Cual si desembarcásemos tras el lago Estigia hemos llegado a donde la muerte tiene su imperio. Aquí procuraremos ser breves, pues habrá que evitar contaminarnos con tal inmundicia (o contaminarla nosotros con nuestro contacto), pero (más importante aún) también es cierto que poco podemos decir de este “lugar”. Habría que evitar las especulaciones y no inflar (más) una mentira poética. Tal vez

¹⁰⁷ Bataille; *La felicidad, el erotismo y la literatura*; p. 166.

¹⁰⁸ Falasca Zamponi; *Óp. Cit.*; p. 16.

¹⁰⁹ Bataille; *El erotismo*; p. 19.

sea algo imposible y estemos obligados a expulsar balbuceos, “sólo podemos elaborar ficciones a partir de las imágenes de muertes ajenas.”¹¹⁰ Y aunque no se puede hablar con claridad de esto tampoco será la mejor opción callarnos, sólo habrá que apuntar unas notas acerca de esa ruptura a la discontinuidad humana. Ello cerrará nuestro camino.

Tras el ocaso, provocado por la muerte, estamos en un territorio lejano a toda discontinuidad. Aquí las distinciones entre entes cuyas relaciones, dadas a partir de calculadas relaciones de utilidad racional, han sido superadas. Atrás ha quedado el mundo de los útiles; el espacio profano donde el trabajo y la carencia reinan. La vida discontinua se ha quebrado, dejando imponer los “aspectos” continuos. “Sólo el ser discontinuo muere; la muerte revela la mentira de la discontinuidad.”¹¹¹ Jaque mate. Fin de partida para esas individualidades aisladas, pues ahora la muerte les lleva consigo. El otrora individuo ha quedado “superado” y su realidad se ha transfigurado con el rostro del desgarré. Donde alguien reía, corría, lloraba, trabajaba o hablaba (entre un sinfín de actividades posibles) hoy sólo está la mancha del cadáver y el silencio sepulcral del “finado”. Y es hora de que un sueño se consume; ese sueño donde la muerte no existía y la plenitud sólo se daba abasto consigo misma. La continuidad ahora toma el lugar del individuo aislado.

La muerte rebasa al ser discontinuo y lo arroja a otro estado, otra modalidad de ser. Ya habíamos hablado de estas condiciones (1.3), y habíamos señalado tanto sus tremendas diferencias, como las interpretaciones posibles a ellas. La discontinuidad fue tomada como la precariedad de la existencia cotidiana (del todo profana), mientras la continuidad fue vista como la realidad figurada donde se carece de límites o fisuras. Por ello, será frecuentemente *imaginada* como ese momento bienaventurado y pleno del cual hemos emigrado y, en ciertas ocasiones, al cual podremos regresar. Tras la fractura y disolución de la discontinuidad habrá, para estas ópticas, un postergado abrazo con tal manantial de bienes que fue imaginado como un reencuentro con la distanciada sacralidad. La muerte abre ese camino, con sus poderosas garras, hacia ese sueño de plenitud divina. “La muerte siempre anda cerca de los dioses.”¹¹² Por lo mismo, la nostalgia humana se da en la

¹¹⁰ Mattoni; “La lucidez y el deslumbramiento” en Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura*; p. 9.

¹¹¹ Bataille; *El erotismo*; p. 103.

¹¹² Navarro; *Óp. Cit.*; p. 137.

añoranza a ese “pasado” poético de una continuidad y su cumbre es efectuada gracias a la muerte. Gracias a la extinción del ser discontinuo esto pudo lograrse. El añorado sueño, que rozaba en cada transgresión, se efectúa sólo con la muerte. “Estando la continuidad del ser en el origen de los seres, la muerte no le afecta; la continuidad del ser es independiente de ella. O incluso al contrario: *la muerte la manifiesta.*”¹¹³ ¿Y dónde habíamos ubicado tal muerte? Ella tenía su epicentro y foco de infección en la condición material del hombre. Gracias a la carnalidad hay posibilidad de horadar el espacio cotidiano y darse el lujo de ser abrazado por lo “eterno”. Es en la inmundicia donde un boquete a la totalidad se vislumbra.

Es hora del silencio a las cosas mundanas. Éstas se han callado, pues, como el humano que los tomaba como útiles, ya no son nada. “La muerte destruye, reduce a NADA al individuo que se tomaba y al que los demás tomaban como una cosa idéntica a sí misma.”¹¹⁴ Ellas mismas se abisman en la nada. Ya no hay espacio de cosas útiles y racionales. La discontinuidad y su mundo han sucumbido ante una ola de mayor envergadura y le hace retornar a ese espacio de la continuidad. Ese silencio será el que calle todo ruido del mundo profano y nos delate el mundo sagrado que añoraba el santo. Extraño panorama es el silencio, pues le habíamos asociado con dulces cántico y bellas voces, sin embargo, “*la trascendencia del ser es fundamentalmente esa nada.*”¹¹⁵ Levantamos los ojos y sólo NADA vemos de ese mundo continuo.

Él es la constricción de la profandad y recuerda ese mundo perdido, cuyos cantares se daban en ficciones poéticas. Ya habíamos notado que tal nostalgia también es vista como ese mundo de plenitud divina que es el sueño de la continuidad. “Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo.”¹¹⁶ Pero aquí ya no más de esos simulacros; gran encuentro con lo sagrado es el que suscita la muerte.

La inmortalidad toma muchas formas; cobra mil rostros, pero más allá esto sólo impera el silencio. Ese sueño donde se mantiene una discontinuidad continua queda rebasado por la violencia del silencio. Ya no el sonido de las palabras cotidianas y comunes donde el

¹¹³ Bataille; *El erotismo*; pp. 26-27.

¹¹⁴ Bataille; “De *Sobre Nietzsche*” en *El aleluya y otros textos*; p. 154.

¹¹⁵ Bataille; *Lo que entiendo por soberanía*; p. 56.

¹¹⁶ Bataille; *El erotismo*; p. 27.

hombre expresa el mundo profano. Lo sagrado calla a ese mundo, con la muerte, guardada, como celoso secreto; el cuerpo guarda esa tremenda intimidad en su violencia. Extraña situación, pues sólo puede obtenerse la continuidad a riesgo romper su discontinuidad; sólo se escapa de la muerte con la muerte misma. La fatalidad carnal sólo se vence con los elementos que ofrece la misma carne. Ella porta esa fuerza que nos conduce a lo sagrado, pues “esencialmente *lo sagrado es un retorno al silencio de la muerte.*”¹¹⁷ Silencio, sí, pues el lenguaje de partículas aisladas no es válido en este terreno. Tal vez sea ese “brote” de continuidad lo que calme las expectativas del recto asceta en el desierto. No más contingencias; en su lugar se sobrepone la continuidad. Ese será el fin del camino para el hombre con desdén de su discontinuidad. Fin de ruta para el libertino y el santo; su estancia discontinua se ha quebrado y ha dado pie al silencio que cubre lo continuo. La misma, carne será un elemento importante en su salvación. Es ella quien, con sus desgarres permite la existencia y aún nos obsequia el sueño del mundo continuo.

Quedan preguntas, aunque no puedan ser contestadas del todo. ¿Dónde ha quedado la salvación prometida, pues ese desgarrar no se le asemeja del todo? Ella es mantenida en el profundo silencio ofrecido por la muerte. ¿Dónde está la salvación? Es la violencia que permite la comunicación imposible y de la cual las imágenes no valen. ¿Dónde está la añorada salvación? Transitando el horror de la carne. ¿Dónde, pues, está la salvación? Debe estar con el mar... ella se fue con el sol.

¹¹⁷ Bataille; *La felicidad, el erotismo y la literatura*; p. 156.

Conclusión.

**El cuerpo falsamente
desacralizado.**

Un espectro recorre al hombre: el espectro de la muerte. La iglesia, la moral y las ciencias médicas se unen en Santa Alianza para acosar a ese espectro. Cada una a su manera busca acotarle y restringirle, pues implica la peor catástrofe humana. Ante este “hecho” se escuchan los gritos y las súplicas del hombre para hacerle frente. Y para lidiar con ello el hombre ha dispuesto de mil y un estrategias: la aceptación, el terror, la burla, la comprensión, el asco, la resignación, el morbo, la explicación y la *fe*. Defender la vida bien vale estos esfuerzos. De los mismos, el último ha sido de capital importancia para hacer frente a tan terrible aspecto. La fe misma busca ser el valeroso dique que vede todo paso a su avance. Ésta busca menguar todo aquello que conduzca o recuerde a ese espantoso desenlace. A través de las instituciones religiosas se hace frente a tanta violencia metafísica y es desde ella que se administran las posibilidades y los caminos de lo humano. La muerte ha de ser proscrita, alejada, despreciada... Toda barrera y prohibición se levantan para afrontar ese terror.

En efecto, no hay mayor terror que el provocado por el despedazamiento de nuestro ser; ese horror que arranca nuestra existencia y la orilla hasta la nada. Esa violencia que enmudece al mundo de las cosas y nos aleja de nuestro andar es lo que el humano rechaza. Algo debía hacerse a ese respecto... y nada debe de escatimarse para tal fin. Nada.

Es en tal contexto que una tradición religiosa (a saber, la cristiana) se levanta prometiéndole vida y no cualquier tipo de vida, sino una donde la contingencia ya no sea una amenaza. Por lo mismo, la vida que el cristiano anhela es ajena a ésta de corte inmanente y finita. Se trata de una vida donde las carencias y las necesidades no irriten nuestro andar y, por tanto, se aíslen los aspectos repulsivos y contingentes del hombre. Tal será el fruto cosechado. Y a cambio de obtener tal recompensa sólo se muestra una exigencia: renunciar a la vida actual y mundana. Un difícil camino: si bien los hombres piadosos aprecian su vida y existencia actual, también ruegan por estar entre la lista de los buenos hombres (quienes habrían crucificado la carne junto con Cristo) y poco disimulan el deseo hacia una “existencia” más plena según dicha descripción. Estos, tanto aman esa visión poética de un sueño paradisíaco (donde todo estaba conectado y no había que padecer angustias o contingencias), como esta frescura y andar cotidiano. Y si bien les cuesta desprenderse del mundo, también añoran ese bello sueño y sólo piden dormir nuevamente para reencontrarse

con tal. Estos desearían dejar atrás semejante mundo donde todo se presenta como discontinuo y aspiran unirse a ese bello sueño de la vida bienaventurada. El infinito sueño de la continuidad es añorado, visto con el fascinante rostro de la divinidad amada, como aspiración máxima en sus corazones. Fuente de vida es la divinidad (esa discontinuidad continua) ante un hombre sediento de la misma.

Por eso desprecian y temen a aquello que les alejaba de tal situación. Así, había que acabar, dañar y fustigar con ello. Tenían que rebasar aquello disímil de lo que imaginaban como el aspecto nodal de la plenitud divina. Si ésta, la divinidad (sólo siendo tomada, parcamente, como la mera concreción de sus aspectos óptimos y racionales), fue considerada como la perfecta trascendencia de corte inmaterial, ¿qué era lo que se antojaba como disímil en el hombre? ¿A quién culpar por su vida discontinua? ¿Qué aspecto les determinaba ahora que caídos tenían que existir miserablemente en este mundo? ¿Cuál era la marca de la caída? Uno de los candidatos para tal impureza no estaba del todo lejos del humano; era el cuerpo mundano, pues su propio recipiente carnal daba hospicio al límite más terrible: la muerte. Ya vemos a un Pablo de Tarso que, al fijar las grandes posturas de la tradición cristiana, señaló los tremendos inconvenientes de seguir los caminos de éste. Por ello, sus cartas tienen la forma de una brillante rabieta contra el devenir y la muerte. Las mismas buscan avisar de ese espantoso devenir que circunda al cuerpo; en tal cuerpo duerme y habita el enemigo.

Comúnmente, el cuerpo es odioso tanto por su muerte, como por las molestias implícitas: siente hambre, frío, excitación y deseo. Todo ello requiere ser satisfecho, y si no, surge el malestar, la odiosa sensación de la carencia. El cuerpo es instinto y es pasión; es criminal. Un agujero insaciable es el cuerpo. Había que, más bien, optar por nutrir otro lado; su lado inmaterial y que *anima* al cuerpo: el alma. Figura con muchos nombres. El alma es, afortunadamente, una forma de evitar la catástrofe de la muerte. El alma permite anclarnos frente al ocaso de la existencia. Su existencia implica la esperanza de que dentro del cuerpo hay algo que no es cuerpo, que no es afectado por el vaivén del tiempo, que no se ensucia con excrecencias, fluidos o muerte y es la causante de lo único digno que se tiene: la vida. Es dentro de nosotros que la vida late... pero no sólo ella es lo único que podemos encontrar en nuestra actual situación.

El mal, como se dijo, tampoco se halla lejano a nosotros; sino que está a la distancia de un latido cardíaco: la muerte carnal es una forma de ese mal. Y es que la muerte roe y se alimenta del cuerpo mismo. De tal forma, las andanzas de éste último sólo tienen un fin: morir, precipitarse hacia la nada. Por tanto, para alcanzar la plenitud divina, era necesario alejarse del camino del cuerpo, pues sus horrores no podían concordar con esa visión de la amada divinidad. Éste admite la muerte y toda contingencia, así como comparte el triste destino de lo terrible: su derrota y ocaso definitivo. El cuerpo, por tanto, debía de retirarse del juego religioso y proscribirse. Si hay un momento en que la prohibición, descrita por Caillois y Bataille, tenga que actuar es éste. La prohibición debe actuar para frenar ese avance de la muerte que el cuerpo “conoce” mejor que nada.

Conocedores de tal urgencia (gracias a la divina verdad revelada), los piadosos paladines de la cruz, llamaron a la prudencia, a la confesión, a la castidad y a la purificación de la repugnante carnalidad. Ellos exhortaron a los hombres a no ceder a su existencia terrena, sino esforzarse por lograr una estrechez con la plenitud espiritual. Y su amor era tanto que podía soportar la sordera con que los hombres vulgares recibimos sus palabras. Ellos, no obstante, insistieron, con amoroso fervor, en delatar las terribles características de la carne. Cual si fuera un barco en picada; la perdición será el desenlace de quien no abandone la carne a tiempo. Esa perdición está considerada como una segunda y definitiva muerte. Muerte es lo que ofrece el cuerpo carnal.

Así, el cuerpo es responsable de la muerte, mientras el alma es causa de la vida. Por eso, la aspiración piadosa de obtener un alma libre de toda finitud y putrefacción se traduce en el salvaje anhelo de obtener más vida y nunca perderla. “Vida, más vida” es lo que ansía el fiel. Y gracias a bellas palabras sabe que gracias a milagrosos actos, incluso, la muerte puede morir. Al piadoso, debido al empleo de ciertos prodigios (la quietud, la contemplación piadosa, la mortificación, la caridad, etc.), le es posible someter a esa guarida de muerte que es el cuerpo. Éste sabe que, ya con el cuerpo claudicante, logrará que la muerte misma sea vencida, pues su aguijón ya no herirá nuestra existencia. La locura de los movimientos carnales puede ser sometida. Y así, ya callada de sus locuras, ésta no impedirá que la pureza del alma se encuentre con la pureza divina y el sueño de la continuidad sea logrado. Afortunadamente para el cristiano, el cuerpo es endeble. Tan endeble que se quiebra y se arrodilla al primer estirón. Si el alma abandona su cárcel hacia una *verdadera vida*, esto es

porque las rejas son débiles, frágiles, volátiles... la carne muerta, putrefacta es la carne sin alma. (Vemos funcionar la *forma* que se extenderá a otras dicotomías: el mal es ausencia de bien; la fealdad, falta de belleza; la mentira es un alejamiento de la verdad.) La carne mortificada, extinta de sus locuras, es débil para retener al alma. La ilusión del hombre santo (reintegrarse a la dicha perdida, ya sin la mancilla carnal que carcome nuestro ser) podrá lograrse. El sueño es posible.

Feliz momento para la ascesis y, sin embargo, el más falaz. En realidad nunca hubo tal facilidad para definir a la divinidad; demasiadas voces daban testimonio de estas dificultades. Es por ello que nos lanzamos a buscar esos señalamientos de impureza dentro de la divinidad judeocristiana. Una labor que nos orilló a recuperar los señalamientos primigenios del Dios ofreciendo un rostro extraño e inusual a éste. Y es que de aquel planteamiento originario, donde el Dios bondadoso se mostraba antagónico a todo horror, ahora encontramos una tremenda similitud entre los opuestos.

Dios no pudo más que mostrar su lado oscuro y, con ello, desbaratar la enorme expectativa (moral y racional) que tenía el fiel. La pureza de lo divino no excluía, en forma absoluta, a la impureza diabólica; horror y fascinación son emociones que puede suscitar lo divino sin dificultad. Ya no podría evaluarse uno de los aspectos sagrados como despreciables o ajenos a la divinidad sólo debido a su malignidad o terror ocasionado al creyente. Aquello visto como fuente de vida eterna es responsable, también, de aquellos pantanos donde impera la muerte y la desesperación. Poco hay que reprocharle a la figura diabólica, pues ella es sólo el lado oscuro de Dios. Lo diabólico, como pudimos confirmar, no sería menos sagrado que lo referido a Dios; ambos comparten naturaleza y poder. Ambas manifestaciones comparten su naturaleza sagrada.

Y es que ambos rostros son aspectos heterogéneos; realidades poderosas y heterogéneas que se diferencian del mundo cotidiano por su cualidad. Por ello elegimos esa otra palabra para referirnos a tales naturalezas: lo sagrado, manifestación poderosa que suscita la admiración, terror y piedad a los fieles. Así es lo sagrado; fuente de poder independiente de consideraciones (humanas) de corte ético o racional; sólo fuerza manifiesta que jamás satisface los caprichos del humano. Lo sagrado: poderoso huracán que se agita tras las

banderas de Dios y del diablo. Tal concepto abarca a esa divinidad de la que se venía hablando y, además, permitió incorporar otra serie de elementos adscritos a tal universo.

A partir de este concepto pudimos analizar semejantes aspectos ambiguos de lo sagrado. Aspectos que, en todo caso, podrían (cuestión que tampoco es necesaria) asociar los aspectos puros e impuros según ciertos contextos culturales. Sin embargo, ello no impide que lo sagrado pueda tomarse con diferentes acepciones y ambigüedades. Pureza o impureza son posibilidades de ello y, sería falso, en correspondencia, sólo tomar una acepción de la misma para negar la opuesta. Si bien, son diferenciados gracias a la situación derivada de alguna instauración ello no expulsa de manera total la presencia e influjo del otro polo. Semejantes instauraciones no pueden restringir y vedar el paso y avance de lo impuro. Incluso, tal situación ni siquiera se antoja como deseable. En seguida hablaremos de ello.

La prohibición, que permite contener la violencia del mundo y la naturaleza, es la manera en que el humano ha frenado el paso de los horrores. Podría pensarse, por tanto, que la prohibición es total y excluyente con respecto a tales horrores, sin embargo, tal impresión es errónea. Éstas (las prohibiciones) requieren aquello que es dejado fuera, semejante aspecto es vivificado con cierta latencia, su fuerza es necesaria para dotar de sentido a la misma prohibición. La prohibición no reduce a nada aquello indeseable, sino que es conservado y requerido bajo momentos irruptivos ubicados como transgresivos. La transgresión se torna necesaria para el discurso prohibitivo, así como la misma jamás es una supresión total de lo vedado. De tal manera, aquello que fue proscrito, abjurado, desechado y proscrito es requerido para los ideales del fiel de la misma manera que lo más santo. La mayor de las impurezas es solicitada para el objetivo de la pureza absoluta. Sólo gracias a lo terrible y repudiable, es que se justifica el anhelo de lo sublime y divino.

Y aquí volvimos al hombre y a esa espantosa mancha que en él se aloja; ese enemigo interior que dio a luz a los más diversos monstruos e hizo que se temiera y repudiara uno de sus elementos integrales. Esa impureza es la muerte. Sin embargo, ya no podemos expulsarle del universo sagrado por tales causas, pues hemos visto que en él hay cupo para lo terrible y repugnante que otrora fue silenciado. Si bien, la muerte es la terrible violencia que destruye y aniquila todo en el hombre, no por esto debe ser reducida a nada dentro de las nociones religiosas: es debido a ella que buscamos ponernos al abrigo de las

prohibiciones; el anhelo del religioso también es causado por las locuras y sinsentidos de la carne. La hermosa esperanza de la fe fue una respuesta a ese temor y a esa salvaje locura que inspiraban nuestros cuerpos. Ese anhelo de infinito y continuidad fue motivado por la evidente discontinuidad que gritaba nuestra carne. Tal vez el piadoso; que se refugia en su imagen de Dios, en los Santos, en el Espíritu y en su alma; lo pudiera decir... El terror a nuestra propia corrupción nos mueve hacia la búsqueda del incorruptible, pero su papel no termina allí.

Gracias a su espanto es que añoramos mantenernos dentro del manto sagrado e, incluso, nuestro temor llega a un punto tal que gracias a ella nos forjamos un mundo profano donde es posible vivir. Tanto el anhelo piadoso, como la construcción de un mundo profano y calculado son álgidos gritos que añoran callar los alaridos de la carne. Ello abre la posibilidad de un mundo cotidiano y racional donde pueda habitar el hombre sin ese temor al desgarrar y la locura de la violencia metafísica. Temeroso de perder su existencia discontinua, se pone al abrigo de las reglas y prohibiciones que ofrecen un espacio donde refugiarse de la violencia sagrada. La prohibición, que aleja a la muerte, es necesaria para habitar un mundo. En ese afán ciertas prohibiciones buscaron, con dificultad, callar la fuente de muerte que en el humano habita. Por eso el cristiano desprecia y repudia al cuerpo carnal, pues observa que la muerte no se despega de éste, sino que se que engolosina con sus pasiones. La prohibición busca acallar a la locura y salvajismo de la carne, pues así anhela detener la muerte ante la que tanto padecen los hombres. El hombre se esconde y guarece en las prohibiciones y ruega que ahí la muerte no lo encuentre.

Tal escondite, no obstante, jamás es total. La transgresión cobra un papel importante. La necesidad de trastocar los límites de lo religioso es tan necesaria como refugiarse dentro de estos. Es necesario estrecharse ligeramente con la muerte, pues así se animará la fuerza de la prohibición. Es necesaria la muerte y la carne para dotar de sentido a esa fe que la despreciaba. La visión religiosa, gran mamotreto dedicado a la negación de la muerte, encuentra su justificación a través de aquello que despreciaba. Extraño vaivén es el que lleva la transgresión; ahí se recupera, parcialmente, lo proscrito. No es para menos, pues el hombre es carnal, habita carnalmente y se abre a lo religioso por la carne. Aclararlo fue el tema de nuestro último apartado.

El hombre es carnal y todo sentido lo atestigua. ¿A qué, por ejemplo, huele el hombre? El hombre hiede por el sudor, por los fluidos sexuales, por la sangre (arterial, venial o menstrual), por las heces y la orina. El hombre es carne que se pudre. El hedor es la fragancia de su propia existencia, una fragancia más fuerte que todo ungüento que pudiera emplear. Ese olor es el hedor de lo que se aniquila, de lo que va muriendo y se extingue. Tal vez (sólo tal vez), por eso, no podría negarse: la muerte, en efecto, es lo que se esconde en la carne. Pues, ¿qué es ese cuerpo? Ya se ha dicho: es locura, sexo, llanto, risa, hambre, deseo y muerte. Es la posibilidad de ruptura con la cotidianidad homogénea y perenne reclamo de la violencia. Es un elemento no encasillable dentro del universo de los objetos y, sin importar cuanto sea manipulado dentro del ciclo de las mercancías o del espectáculo, se trata de un elemento causante de fascinación y horror. Ese horror es el que causa apreciar la posibilidad de la ruptura de nuestra discontinuidad. En efecto, el cuerpo es muerte, pues muere en cada momento. El cuerpo es muerte, pues consume aquello que toca. El cuerpo es muerte, pues es la tentación diabólica que nos lleva a la Gehena. El cuerpo es muerte, pues, antes que todo, es podredumbre disimulada y maquillada por la piel. Bajo el cuerpo sólo hay vísceras. Un monstruoso agujero es el cuerpo; no hay fondo del que el cuerpo sea máscara. El cuerpo muerto es una nada peor que nada. Tal verdad es revelada, de entero, con el cadáver.

El cadáver es la evidencia y una de las más difíciles de llevar, pues ante éste se despiertan los sentimientos más extraños. Esa impotencia humana que se experimenta ante el cuerpo sin vida, la sensación frustrante de no poder darle calor al cadáver, de no lograr que vuelva a abrir los ojos, es bajo la que se ha construido gran parte de lo que ha sido heredado como cultura occidental. Incluso occidente suena a muerte. Es por huir de la muerte que se mantuvo dentro de las prohibiciones y se eligió aceptar la inmortalidad del alma... Se eligió huir de la muerte y, por tanto, del cuerpo.

Sin embargo, el cuerpo mortal es vida y es historia. Son procesos electroquímicos en el cerebro generadores de ideas, para cuyo exacto funcionamiento somos ciegos, e impulsos nerviosos que generan movimiento. Impulsos que activan nuestro organismo y le van extinguiendo segundo a segundo. Por eso, tampoco la vida misma es ajena a la muerte. Segundo a segundo sus horrores caen sobre nosotros. No es de extrañarnos que, al estar cargada de muerte, aceptar la vida misma sea lo que requiera una mayor fuerza. Segundo a

segundo aderezamos nuestro mundo con su influjo. Para eso hicimos una revisión triple. Por un lado desde las ciencias biológicas comprobamos que aquellos seres denominados vivos realizan ciertos procesos destilantes de su propia extinción. También acudimos a la penetrante mirada de la ontología que terció la importancia de la muerte para las actividades vitales en que anda el humano. Finalmente, desde otra fenomenología pudimos corroborar la importancia de la muerte en la interacción humana. Freud, Heidegger y Kojève fueron los hombres quienes pudieron iluminar nuestro paso. Ahí tuvimos la oportunidad de revisar la importancia que tiene la muerte en nuestro actuar cotidiano. La muerte es el desenlace de un organismo deseoso de perderse en lo inanimado, el es tábano que mueve nuestra existencia desde lo cotidiano y es aquello que nos hace crear un universo social e histórico. Ella hace posible nuestra existencia y deja espacio a la vida. La muerte abre paso a la vida misma.

Y no sólo era la vida inmanente aquella que permitía la moralidad que muestra el cuerpo, sino que lo tomado como “vida” posterior a la vida fue hallado a partir de él. Aquel sueño de vida eterna tampoco quedaba exento de la finitud y labilidad humanas. Al buscar saciarse con los manjares de la vida eterna el hombre pío no podía eliminar esos tufillos de finitud con que iba acompañada. La extinción humana, que se hace patente en la carne, es lo que lleva hacia la aniquilación del ente discontinuo y hacia el retorno a la continuidad. Lo continuo (que se entendió como lo absoluto, como lo ilimitado, como promesa de eternidad y bienaventuranza) era sólo logable bajo la condición de ser mortales; sólo como un ser que se extinguía de su estancia discontinua por la aniquilación carnal. Ahí donde estaba el peligro, el hombre encuentra, también, aquello que permite la salvación. Y es que la carne, con su mortalidad, posibilita la apertura hacia la continuidad. Era la carne, sus horrores y sus arrojos, los auténticos motores hacia la salvación. Tal vez no podamos negar el papel de tentador divino que es el Espíritu, pero es ese tan degradado elemento lo que conduce a “abrirnos” hacia lo absoluto; abre la cárcel corporal, para que el alma se libere.

El cristiano huye de la carne, sólo para requerirla en afán de colmar sus esfuerzos. El hombre de fe dice “no” a su cuerpo carnal, mas le es imposible aceptar esa salida que éste le ofrece. El paladín de la fe requiere esa carne, ya crucificada, si espera tener ese sueño poético de reencuentro con su amada divinidad. Es la carne la que nos ofreció una liberación de la carne; es la impureza lo que forjó el camino hacia la “pureza”. Mayor locura no podría

haber. Es la carne lo que nos abre hacia lo continuo y al encuentro con ello; lo que fue entendido como salvación. En la pasión de los seres mortales es donde se encuentra un camino hacia aquello que fue concebido como inmortal y eterno.

Regresamos al planteamiento inicial. Es el deseo de inmortalidad lo que conduce a aborrecer el cuerpo. Y era el anhelo jadeante del alma, que identificaba su salvación como negación de su condición finita y frágil, lo que esperaba el buen hombre. Es la visión de la carne sin vida (una “presencia ausente” que ya no podemos llamar “ser”) lo que da pie a la posibilidad de pensar una vida sin carne. En tal vida ya no hará falta este cuerpo, pues las carencias no serán patentes. Una vida sin muerte es lo que ruega el cristiano. Una vida sin su cuerpo carnal será una vida sin obstáculos para ver y disfrutar del Eterno.

Sin embargo, es la relación del cuerpo con su muerte, aquello que da pie a la añoranza de inmortalidad. Más aún sólo su desgarrar, sólo ese resquebrajamiento de la carne es lo que reduce la discontinuidad a nada. La sacralidad “impura”, que comporta la carne, permite comunicar este mundo profano con la plenitud añorada. Y así permite que esta gota se integre al mar... y, silenciosa, ella vuelve a ser sólo agua en el agua. La continuidad es lograda, pues se observa el silencio del ser discontinuo. La continuidad es lograda sólo bajo la condición de la discontinuidad del individuo. Para superar la muerte no hubo otro camino que el de la muerte misma; el cuerpo carnal sólo se abandona con el propio cuerpo carnal.

Por ello, hemos apostado por aceptar el cuerpo, pues él nos lleva a esa ruptura del mundo profano. Con él ahondamos más allá de la existencia laboral y calculada; con éste rompemos el estrecho espacio de confort y seguridad de la cotidianeidad chata y sin sentido. Por eso es que apostamos por el mundo contingente de la carne; y nuestro porvenir será la prenda empeñada. La espantosa mortandad nos ha dado la pista para afirmar la carnalidad humana. Ella delata la mentira sobre la discontinuidad humana y abre camino para el abismo continuo. Ahí radica su importancia. Y que hasta aquí quede lo dicho; “el resto es ironía, larga espera de la muerte”.¹

¹ Bataille; *Madame Edwarda*; p. 67.

Fuentes de consulta.

Bibliografía.

1. *Catecismo de la Iglesia católica*. Coeditores católicos de México, México, 1998.
2. *El libro de Henoc*. Ed. Lectorum, México, 2006.
3. *La Biblia*. Ed. Paulinas-Divino Verbo, Madrid, 1992.
4. Aguilar, Enrique; *Elías Nandino: una vida no/velada*. Ed. Océano, México, 2000.
5. Agustín de Hipona; *Confesiones*. Ed. Porrúa, México, 2001.
6. -----; *La ciudad de dios*. Ed. Porrúa, México, 2006.
7. Aries, Philippe; *El hombre ante la muerte*. Ed. Taurus, Madrid, 1999.
8. Baigorria, Osvaldo; *George Bataille y el erotismo*. Ed. Campo de ideas, Madrid, 2002.
9. Bataille, George; *El aleluya y otros textos*. Alianza editorial, Madrid, 1988.
10. -----; *El erotismo*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2002.
11. -----; *Historia del ojo*. Ediciones Coyoacán, México, 2000.
12. -----; *La experiencia interior*. Ed. Taurus, Madrid, 1989.
13. -----; *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004.
14. -----; *La literatura y el mal*. Ed. Taurus, Madrid, 1971.
15. -----; *La oscuridad no miente*. Ed. Taurus, Madrid, 2006.
16. -----; *La parte maldita*. Ed. Icaria, Barcelona, 1997.
17. -----; *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.
18. -----; *Las lágrimas de Eros*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2002.
19. -----; *Lo que entiendo por soberanía*. Ed. Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1996.
20. -----; *Madame Edwarda*. Premia Editora, México, 1981.
21. -----; *Mi madre*. Premia Editora, México, 1990.
22. -----; *Obras escogidas*. Ediciones Coyoacán, México, 2006.
23. -----; *Teoría de la religión*. Ed. Taurus; México, 1994.
24. -----, Levin et al.; *Balance de Hemingway*. Ed. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1973.
25. Benito de Nursia; *Regla de los monjes*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
26. Bergson, Henri; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ed. Porrúa, México, 1997.
27. Berman, Morris; *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*. Ed. Cuatro vientos, Santiago, 1992.
28. Blanck-Cerejido, Fanny y Marcelino Cerejido; *La vida, el tiempo y la muerte*; SEP/FCE, México, 1989.
29. Blauberg, Ivan et al.; *Diccionario de filosofía marxista*. Ediciones de cultura popular, México, 1978.
30. Bony, Paul; *San Pablo. El evangelio «sin ley»*. Ed. Mensajero, Bilbao, 2000.
31. Browning, W. R. F.; *Diccionario de la Biblia*. 1ª. Edición, Piados-ibérica; Barcelona, 1998.
32. Cabrera, Isabel; *El lado oscuro de Dios*. Ed. Paidós/FFyL-UNAM, México, 1998.

33. Cabrera, Isabel y Elia Nathan (comp.); *Religión y sufrimiento*. FFyL-UNAM, México, 1997.
34. Caillois, Roger; *El hombre y lo sagrado*. FCE, México, 1996.
35. Camps, Victoria (edit.); *Historia de la ética 1. De los griegos al Renacimiento*. Ed. Crítica, Barcelona, 2002.
36. Caruso, Igor; *La separación de los amantes. Una fenomenología de la muerte*. Ed. Siglo XXI, México, 1999.
37. Cirlot, Victoria y Blanca Garí; *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1999.
38. Cohen, Esther; *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. Ed. Taurus/UNAM, México, 2003.
39. De la Garza, Mercedes y María del Carmen Valverde (coords.); *Teoría e historia de las religiones*. FFyL-UNAM, México, 1998.
40. De la Fuente Lora, Gerardo y Leticia Flores Farfán; *El erotismo y los agentes transformadores* (tesis de grado); FFyL-UNAM, México, 1985.
41. De Jesús, Sta. Teresa; *Obras completas*; BAC, Madrid, 1986.
42. Derrida, Jaques; *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos, España, 1989.
43. Díaz de la Serna, Ignacio; *Del desorden de Dios: ensayos sobre George Bataille*. Ed. Taurus, México, 1997
44. Duvignaud, Jean; *El sacrificio inútil*. FCE, México, 1997.
45. Echeverría, Bolívar; *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*. Ed. Ítaca/ UNAM, México, 2001.
46. Eliade, Mircea (edit.); *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Ed. Paidós, Barcelona, 2002.
47. -----; *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998.
48. -----; *The encyclopedia of religion*. 1ª. Edición, Mac Millan publishing company, New York, 1987.
49. -----; *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Era, México, 1998.
50. Feher, Michel et al.; *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Ed. Taurus, España, 1991
51. Flores Farfán, Leticia; *La risa batailleana como punto excedente de la trama del sentido y la historia de Hegel*. FFyL-UNAM, México, 1989.
52. Foucault, Michel; *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Ed. Paidós, España, 1990.
53. -----; *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Ed. Siglo XXI, México, 2006.
54. Fraijó, Manuel (ed.); *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Ed. Trotta, Madrid, 2001.
55. Freud, Sigmund; *El malestar en la cultura*. Alianza editorial, España, 1998.
56. -----; *Psicoanálisis de las masas*. Alianza editorial, España, 1998.
57. -----; *Tótem y tabú*. Alianza editorial, España, 1999.
58. Fumagalli, Vito; *Solitud Carnalis. El cuerpo en la Edad Media*. Ed. Nerea, Madrid, 1990.
59. Gadamer, Hans Georg; *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999.
60. García Ponce, Juan; *Las huellas de la voz. Volumen 4: fijaciones*. Ed. Joaquín Mortíz, México, 2001.

61. Garzón Bates, Mercedes; *Romper con los dioses*. Ed. Torres asociados, México,
62. Girard, René; *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1985.
63. Graves, Robert; *Los mitos hebreos*. Alianza editorial, Madrid, 2001.
64. Grisoni, Dominique (comp.); *Políticas de la filosofía*. FCE, México, 1982.
65. Guignebert, Charles; *El cristianismo antiguo*. FCE, México, 2005.
66. Hegel, Friederich; *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 1993.
67. Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*. FCE, México, 1992.
68. Jaegger, Werner; *Cristianismo primitivo y paideia griega*. FCE, México, 2005.
69. James, William; *The Varieties of religious experience. A study in human nature*. Ed. Collier-MacMillan, EU, 1968.
70. Jolivet, Jean; *Historia de la filosofía (Vol. 4). La filosofía medieval en Occidente*. Ed. Siglo XXI, Barcelona, 1980.
71. Jung, Carl Gustav; *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. FCE, México, 1984.
72. Kazantzakis, Niko; *La última tentación*. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973.
73. Kojève, Alexander; *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1972.
74. -----; *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996.
75. Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger; *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*. Reditar libros, Barcelona, 2006.
76. Le Goff, Jacques y Nicolás Truong; *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Ed. Paidós, España, 2005.
77. Loisy, Alfred; *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Ed. Paidós, España, 1990.
78. López de la Cuadra; Carlos G.; *El laberinto del mal*. Ediciones La rana, Guanajuato, 2000.
79. Marchi, Luigi de; *Sexo y civilización. De la crisis de la sexofobia a la reforma sexual*. Ediciones Helios, Buenos Aires, 1961.
80. Mc Guinn, Bernard; *El anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.
81. Morin, Edgar; *El hombre y la muerte*. Ed. Kairós, Barcelona, 1974.
82. Nagel, Thomas; *La muerte en cuestión. Ensayo sobre la vida humana*. FCE, México, 1981.
83. Naughton, Viriginia; *Historia del deseo en la Época Medieval*. Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2005.
84. Navarro, Ginés; *El cuerpo y la mirada: desvelando a Bataille*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2002.
85. Nygren, Anders; *Eros y Ágape*. Ediciones Barcelona, España, 1969.
86. Otto, Rudolph; *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
87. Paz, Octavio; *La llama doble. Amor y erotismo*. Ed. Seix Barral, México, 1993.
88. Pérez del Río, Eugenio; *La muerte como vocación en el hombre y la literatura*. Ed. Laia, Barcelona, 1984.
89. Platón; *Diálogos*. Ed. Gredos, Madrid, 2000.
90. Plotino; *Selección de la Enéadas*. SEP/UNAM, México, 1988.

91. Puech, Henri-Charles; *Historia de las religiones (Vol. 5). Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I*. Ed. Siglo XXI, México, 2005.
92. Ramos Gómez-Pérez, Luis (comp.); *La educación en la época medieval*. Ed. El caballito/SEP; México, 1985.
93. Ricoeur, Paul; *Finitud y culpabilidad*. Ed. Taurus, Madrid, 1972
94. Rivara Kamaji, Greta; *El ser para la muerte. Una ontología para la finitud*. FFyL-UNAM/ Itaca, México, 2003.
95. Rougemont, Denis de; *Amor y occidente*. CONACULTA, México, 2001.
96. Rubial García, Antonio; *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. UNAM/ FCE, México, 2001.
97. Russell, Jeffrey Burton; *El príncipe de las tinieblas. El poder del bien y el mal en la historia*. Ed. Andrés Bello, Chile, 1996.
98. -----; *El diablo. Percepciones del mal de la antigüedad al cristianismo*. Ed. Alertes, Barcelona, 1995.
99. Savater, Fernando; *La piedad apasionada*. Ed. Sígueme, España, 1997.
100. Safranski, Rüdiger; *El mal. O el drama de la libertad*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2002.
101. Sigg, Pablo (ed.); *George Bataille: Reflexiones nietzscheanas*. UNAM/ UAM/ FONCA/ CONACULTA, México, 2000.
102. Sollers, Phillipe; *La escritura y la experiencia de los límites*. Ed. Pre-Textos, España, 1998.
103. Velasco, Juan Manuel; *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Ed. Trotta, Barcelona, 1999.
104. Weber, Max; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE, México, 2003.
105. -----; *Sociología de la religión*. Ediciones Coyoacán, México, 1997.
106. Zambrano, María; *El hombre y lo divino*. FCE, México, 2002.
107. -----; *Filosofía y poesía*. FCE, México, 1998.

Hemerografía.

1. Revista *Poder y negocios*. Editorial Sunmedia, México, Número 26, diciembre 2007.
2. Revista *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval*. EDM revistas, Barcelona, Número 17, 2007.