



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN LETRAS

La herida irrestañable:

dos momentos de la sensibilidad gnóstica en William Blake y E. M. Cioran

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN LETRAS (LITERATURA COMPARADA)

PRESENTA:

ARTURO APARICIO VÁZQUEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. JORGE ALBERTO ALCÁZAR BRAVO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. marzo 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

I. Introducción: plan general y los elementos de la gnosis	3
II. La gnosis y sus contextos	12
Metonimias del gnosticismo	23
La raíz última y sus matices	28
III. William Blake	31
Algunas consideraciones metodológicas	32
La serpiente como principio	38
La serpiente revisitada	54
La deshumanización radical	57
IV. Cioran o la secularización del desamparo	63
Un balance trágico	64
La energía oscura del mal	71
Discontinuidad del existir	81
Contumacia y destino	85
Conclusiones	86
Bibliografía	91

I.

Introducción: plan general y los elementos de la gnosis

Como parte de los objetivos de la presente tesis, postulamos dos corrientes gnósticas de la Antigüedad greco-cristiana, el sethianismo y las enseñanzas de Basílides, como dos extremos doctrinales (representados respectivamente por la obra de William Blake y E. M. Cioran) que se extienden hasta la Modernidad a través de referentes bíblicos, atribuibles en gran medida, especialmente en su vertiente neotestamentaria, a la presencia de los gnósticos en los periodos formativos de la ortodoxia cristiana. En este sentido, la Reforma radical representaría, en la Modernidad, una suerte de retorno a los principios que guiaban la reflexión gnóstica antigua, en particular la de concebir a una parte privilegiada de la humanidad como partícipes de la divinidad y no como un producto de la Creación. Para decirlo con Harold Bloom en su estudio de la presencia gnóstica en el radicalismo religioso estadounidense:

It is a knowing, by and of an uncreated self, or self-within-the-self, and the knowledge leads to freedom, a dangerous and doom-eager freedom: from nature, time, history, community, other selves. I shake my head in unhappy wonderment at the politically correct younger intellectuals, who hope to subvert what they cannot begin to understand, an obsessed society wholly in the grip of a dominant Gnosticism.¹

Con esta definición de la gnosis en mente (junto con la ironía contra quienes aspiran a subvertir la subversión misma), identificamos a Blake con los sethianos no tanto por la importancia decisiva que atribuían éstos a la figura de la serpiente como supuesta liberadora de los humanos (cosa que Blake aceptaba sólo con cierto horror), como por la identificación que establecían entre Cristo (o más bien un proto-Jesús) y un Dios inexistente que, por

¹ Harold Bloom, *The American Religion*, p. 23.

carecer de nombre, apenas podía definirse por vía negativa, o *apofáticamente*. En la poética de Blake, hay un esfuerzo paralelo al que platónicamente realizaban los sethianos de investir lo humano con los atributos de lo divino, o para decirlo perifrásticamente, humanizar a Dios para divinizar lo humano. La fuente sethiana a la que se recurre en nuestro análisis es el *Apócrifon de Juan*, texto que, por formar parte de la biblioteca de Nag Hammadi descubierta en la década de 1940, arroja una luz casi inédita (no por ello menos *doom-eager*, como puntualiza Bloom) sobre la imagen predominantemente sombría de los gnósticos que nos heredaron los heresiólogos.

La asociación del heresiarca Basílides con el escritor rumano E. M. Cioran no tiene en absoluto el propósito de inscribir a éste en el “gnosticismo” en el sentido de adherencia doctrinal o arcano comunicable o proselitismo político. Antes bien, el único punto de convergencia que pudiera haber entre ambos, aparte del de proclamar una posmodernidad, sería el de la necesidad de infundir a las masas lo que Basílides llamaba “la gran ignorancia” para que no aspiren a ser lo que no pueden ser. Pero Cioran va más lejos aún: al presumirse fuente de acontecimientos, el humano – no ya las masas – no puede resignarse al anonimato y, por consiguiente, presta a la muerte un sentido de lo irreparable cuyo efecto no puede ser sino el de la multiplicación de los cultos luctuosos: más un vivir en muerte que un morir en vida. Y puesto que no hay ya una Plenitud a la cual reintegrarse después de la vida, el repudio de las bajas pasiones por parte del escritor se convierte en una parodia sangrienta de las palabras con las que el gnóstico clásico execraba la Creación. Somos cautivos, pues, de los moldes multiseculares del lenguaje, y todo intento por sustraernos a ellos no hará sino exacerbar el caos de lo ininteligible.

Presentar entonces dos recepciones diferentes de un mismo fenómeno (en este caso, una corriente subterránea premoderna llamada gnosis que se ha trocado en persistencia en la Modernidad y más allá), por parte de dos sensibilidades incluso divergentes entre sí, significa introducir en el comparatismo el concepto de una herida cíclicamente infligida cuyos imperativos serían ya sea la supervivencia y la espera concomitante de una nueva oportunidad revolucionaria a través del apocalipsis y la profecía (Blake), o la de un insobornable nihilismo legitimado por la lucidez (Cioran). Pero antes de proceder, convendría repasar algunos de los aspectos básicos de la gnosis original.

Antes de que la modernidad acuñara el término “gnosticismo”, el particular dualismo demiúrgico que profesaban los gnósticos de los siglos I-IV de la era cristiana se definía principalmente por utilizar el concepto más bien aristotélico de *gnosis* como el conocimiento (ese que, como veremos en su momento, entusiasmaba tanto a William Blake) de las cosas particulares tanto observables como inobservables y, de manera más preeminente, de los orígenes del conocimiento y de los vínculos que establece, una vez demostrada su validez científica, con la teología. En manos de los gnósticos, es un conocimiento que se propone borrar eventualmente la distancia entre objeto y sujeto, entre el observador y lo observado (a la manera de los místicos, con la diferencia de que la experiencia de éstos es por definición incomunicable en términos epistemológicos), conservando al mismo tiempo la identidad de ambos contra todo lo que de cambiante y multidimensional pueda haber en las diferentes esferas de conocimiento. En suma, una *gnosis kardios* (conocimiento del corazón) cuyo único referente es la propia *pneuma*, o remanente de divinidad después de la caída en la materia, en una forma similar, si cabe la comparación, a la *sola fide* o la *sola scriptura* como principio

formal del protestantismo. Descartada así la *episteme* como conocimiento de lo general y en última instancia de lo universal, los gnósticos de la Antigüedad agregaron a su acervo conceptual (una parte de cuyas raíces, la oriental, no podía sino ser teogónica) el mito griego de la *heimarmene*, o destino universal. Combinando el afán por conocer los particulares – en un esfuerzo que no respetó ni a los mismísimos dioses del *pantheon* griego, como tampoco a Yahvé posteriormente –, y postulando la Muerte y la multiplicación de sus cultos como origen y destino de la vida *en este mundo*, se propusieron nada menos que la emancipación *trasmundana*. Se trata de una liberación sin recurso a la sociedad o a la cultura, y como tarea estrictamente individual o grupal, de toda aquella persona que, para inteligencia de los modernos y simplificando un tanto las cosas, reuniera las siguientes condiciones:

1. una insatisfacción con la propia situación;
2. la idea de que esa insatisfacción se debe a la organización *intrínsecamente* mala del mundo;
3. La convicción de que es posible *salvarse* del mal del mundo.²

De lo anterior se sigue, de acuerdo con la complicada teogonía gnóstica, que el mal del mundo radica en las pasiones y que lo único con lo que puede identificarse a éstas es la materia, ya que ellas “ne dépendent pas de nous mais s’accrochent à l’âme et nous exploitant” (como escribía a los 23 años Albert Camus en su tesis de licenciatura, una parte de la cual somete a

² Eugene Webb, “Voegelin’s ‘Gnosticism’ Reconsidered”, *First Principles Web Journal*, p. 2. En realidad, son seis los puntos que formulaba el historiador y teórico político alemán Eric Voegelin (1901-1985), en los tres últimos de los cuales incluyó fenómenos como el racismo, el fascismo, el nazismo y el comunismo dentro de la genealogía “gnóstica”, interpretación a todas luces errónea que le valió una severa rectificación por parte del académico conservador Eugene Webb, quien de alguna forma responsabilizó (el famoso “don’t inmanentize the eschaton!”) a Voegelin de las asociaciones negativas que suscitan los términos gnosis y gnosticismo, principalmente porque este último es un término deprecatorio acuñado por un heresiólogo (San Ireneo), de ahí que dicha genealogía no haga sino reflejar una estructura de poder autoritario con extensiones multiseculares.

escrutinio la genealogía del gnosticismo).³ Y puesto que, en la esfera humana, el libre juego de las pasiones sólo puede dar lugar a intervenciones azarosas, tenemos que, en principio, el gnóstico no se propone tanto una rebelión con vistas a modificar o rectificar las condiciones de este mundo, cuanto allanar el camino de reintegración al orden celeste originario de las puras esencias. En algún momento, esa Perfección suma se vio perturbada por la pasión de Sophia (nombre irónico) causada por su deseo de conocer al Dios-que-no-tiene-nombre (*teos agnostos* y por tanto el Dios-que-no-existe), motor primero de la Plenitud en el que cada eón preserva la armonía del Pleroma al cumplir con los imperativos de cada una de las virtudes intelectuales que componen a éste. Fue pues un *accidente* en el seno del Pleroma (o en una región más bien septentrional de éste donde supuestamente habita la razón discursiva que representa Sophia) lo que precipitó la creación del cosmos – con toda la dureza y el egoísmo que entraña todo acto de creación, añadiría Camus en *L'homme revolté*.⁴ Pero es Menéndez Pelayo quien narra más concisamente esta versión particular de la caída:

Y aquí comienza el desorden en el Universo, pues devorada esta *Sophia* por el anhelo de conocer a *Bythos*, de cuya vista le apartaban las inteligencias colocadas más altas que ella en la escala, anduvo vagando por el espacio, decaída de su prístina excelencia, hasta que el Padre, compadecido de ella, mandó en su auxilio al *eon Horus* que la restituyera al *Pleroma*. Mas, para restablecer la armonía, fue necesaria la emanación de dos nuevos *eones*: *Χριστός* y el *Pneuma*, los cuales procedieron de *Nous* y de *Aletheia*. Gracias a ellos fue restaurado el mundo intelectual y redimido el pecado de *Sophia*.⁵

Sin embargo, en ese intersticio entre la perturbación del orden pleromático y el rescate emanatorio de la Sophia, quedaron fijados para siempre la nostalgia, los suspiros y las

³ Albert Camus, "Entre Plotin et Saint Augustin", en *Essais*, p. 1254.

⁴ Albert Camus, *Essais*, p. 483.

⁵ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 1, p. 179.

lágrimas de contrición de la Sabiduría en la forma y los actos, primero, de un engendro llamado Achamoth, recordado por el emblemático clamor “¿Por qué he nacido?”, y luego del demiurgo Ialdabaoth, descendiente de Achamoth. Para los gnósticos, Ialdabaoth no es otro que el Yahvé del Antiguo Testamento, el dios celoso, tiránico, vengativo e intemperante cuya representación en la modernidad occidental tiene su mejor ejemplo en el Urizen de la plástica y la épica metafísica de William Blake – pero también, en la Antigüedad cristiana, en la pedrería y en las figurillas satíricas del dios acéfalo o con cabeza de asno de las que habla Georges Bataille en sus escritos sobre la gnosis y el bajo materialismo de la década de 1930.

Así pues, siendo el gnosticismo una versión hebraico-cristiana de la filosofía platónica, no ha de extrañar a muchos el peculiar giro existencial que imprime a su concepción del tiempo al sustituir la circularidad del tiempo helénica por el fin de la historia y la aniquilación del cosmos después de la reintegración de los pneumáticos, o humanos portadores de una chispa de divinidad, a la plenitud intemporal del mundo de las ideas. Tal anticosmismo implica que, en lo sucesivo y tras la revelación del *mysterium tremendum* de la creación como un acto de egoísmo y concupiscencia, la materia ha de concebirse como producto de un error, de una pasión, de una mentira, en el seno del Pleroma. Es éste un reino sin mediación en el que las Ideas alientan en toda su perfección al manifestar, antes que nada y de acuerdo con la preceptiva gnóstica, una observancia escrupulosa de los límites, lo que en cierto modo será un santo y seña de los que, aquí abajo, practiquen una rigurosa abstinencia en preparación del eskatón universal. En este sentido, los practicantes del gnosticismo libertino no constituirían sino el otro lado de la moneda soteriológica con la que se adquiere la liberación trasmundana. Y para los hílicos, hijos de la materia y de las

pasiones, quedaría el dualismo, la coeternidad de dos principios antagónicos, el evanescente bien y el abismo sin fondo en el que se perpetúan los sollozos de una divinidad menor a la postre salvada, las persecuciones y los ostracismos, la guerra y la miseria.

Poco importa que, como concluiría un enfoque más orientado a lo social, los gnósticos hayan fracasado en sus intentos (cuando los hubiera habido, como en el caso de Valentín y sus seguidores) de constituirse en iglesia u organización religiosa con vistas a perdurar durante siglos. La lista de razones podría ser mucho más larga, pero los expertos señalan como causas de dicho “fracaso” el no haber podido resistirse a la secularización; la tensión que generaban con su prédica era o bien tenue o bien excesiva (de ahí la desaparición rápida o la persecución feroz); no supieron atraer y sostener una estructura normal en cuanto a *sexo y edad* (sus exigencias fluctuaban entre la abstinencia total y lo licencioso desenfrenado, y normalmente rechazaban a los muy jóvenes); y, por último, tendían al aislamiento “por mantener una red de relaciones demasiado densa”.⁶

Es posible que la lista anterior termine revelando más acerca de las ficciones piadosas que se necesitan para construir una institución (el mito de la resurrección, o del Dios uno y trino), y menos acerca de una pulsión tan específicamente humana como la que impelió a André Breton a declarar: “Incapaz de tomar mi parte de la suerte que me toca, alcanzado en mi conciencia más alta por esa denegación de justicia, me guardo de adaptar mi existencia a las condiciones irrisorias de toda justicia en esta tierra”. Aun así, nada de lo anterior modifica la necesidad siquiera de suspender el aura fallida, dualista, adversa al cuerpo, anticósmica y otros calificativos que se asocian comúnmente con los gnósticos en provecho de una perspectiva menos historicista, más integral y por supuesto menos suspicaz de una inquietud

⁶ Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism*, p. 239.

humana que, lejos de perseguir una fantasmagoría, bien puede considerarse como una auténtica corriente o río subterráneo en el pensamiento y la sensibilidad de Occidente.

II.

La gnosis y sus contextos

En el desarrollo espiritual de Occidente, hubo una corriente de la Antigüedad tardía que, con el transcurrir de los siglos, se convirtió en algo que la modernidad terminaría conceptualizando como una *presencia*: la gnosis o, más precisamente, el conjunto de filósofos, teólogos, mistagogos y líderes religiosos englobados bajo el nombre de gnósticos. La palabra presencia hace evocar inevitablemente una fantasmagoría, un espejismo que esa misma modernidad concebiría en atmósferas góticas dieciochescas, como fuerzas reprimidas que retornan en forma de ruptura vengativa contra el orden y la razón. Pero no es éste el caso. Recuperar los contornos, la forma de aquello que en el pasado fue demonizado, perseguido y desfigurado y de cuyos vestigios nos queda poco más que un nombre, se antoja una tarea imposible, una empresa destinada casi fatalmente al fracaso.

No faltará en la modernidad - o en la posmodernidad que decretó la extinción de las grandes narrativas - quien quiera percibir en la floración especulativa, posfilosófica e intelectualmente grecofilica que cundió durante la expansión helenística y romana una forma precursora del rizoma deleuziano. Como tampoco alguien que prefiera construir en la ubicuidad cultural y social a la que aspiraban los gnósticos una especie de vanguardia ideológica que, con el tiempo, se transformó en una fuerza combativa y subterránea (ahora sí rizomática) cuya misión sería cuestionar a fondo, subvirtiéndola, toda ortodoxia. Pero tampoco es bajo esta perspectiva que intentamos situar la *presencia* gnóstica en la modernidad (en inglés, *haunting*, de acuerdo con el término creado por Cyril O'Regan en su estudio de la persistencia de los gnósticos en el pensamiento moderno).⁷

⁷ Para O'Regan, teólogo católico, "the [...] diagnosis of heterodox repetition cannot avoid the metaphors of haunting. The metaphors are double: a dead gnosis inhabits the Christian bodies of Protestant thought and

Es claro que la *historia* de Occidente nos ha heredado una imagen de los gnósticos como los practicantes de la doctrina teológico-religiosa más radical de cuantas puedan citarse. Obviamente, las razones no son intrínsecamente filosóficas o estratégicas, cuanto algo que sólo podría definirse a la luz de las emociones o los afectos. Prueba de ello es que, dentro de la modernidad, todo lo “gnóstico” se define bajo la óptica de las dos reacciones paradójicas que su sola mención suscita. Por un lado, la atracción (y hasta la seducción) que despierta la articulación de un discurso tenido por negado y anatematizado casi desde su gestación. Por otro lado, el rechazo (y hasta la demonización) al que da lugar no bien se descubre que el blanco de esa oposición es nada menos que la ortodoxia que se profesa en la cotidianidad y se engloba bajo la denominación estratégica (y profundamente política) del “menor de los males posible”, derivada – diríase – del apotegma de Winston Churchill en el que define a la democracia como el peor sistema, con excepción de todos los demás. Que esa corriente tenga textos y discursos – la heterogeneidad es el signo de la gnosis, como podremos comprobar –, mas no vestigios arqueológicos o una continuidad histórica que se exprese a través de algo más que episodios cruentos (léase cátaros y bogomiles), explica en gran medida la construcción que se ha hecho de ella hasta convertirla en un gnosticismo que no puede menos que ir entrecomillado:

The term “gnosticism” would likely not have been so confusing had there not in the first place been a worrisome nebulosity surrounding the category, whatever we call it, “gnosis”, “the Gnostic religion”, or “gnosticism”. And as far as the pejorative character in the label is concerned, there are plenty of “-isms” that are not necessarily pejorative at all. What has made “Gnosticism” so

paradoxically is responsible for any vitality they display; ancient gnosis spawns multiple doppelgängers in the modern field occupied by rationalism and orthodoxy” (*Gnostic Return in Modernity*, p. 27).

is not the “-ism” at the end but the constructed category that it has come to designate.⁸

El resultado de lo anterior es que, al menos desde el siglo XVIII y hasta hace unas pocas décadas, una serie de simplificaciones, distorsiones, reducciones e infundios han terminado por relegar al pobre “gnosticismo” al submundo de los espiritualismos místéricos y salvíficos, en los que hay todo menos misterio y salvación. Misterio y salvación que acaso nunca los hubo, con la diferencia de que, como señala Williams, en aquellos tiempos formaban parte de una dinámica e incesante experimentación intelectual no tocada aún por sospechas de iconoclastia o herejía.⁹

En su mayor parte binarias, las taxonomías que rodean al gnosticismo son tan conocidas como incomprendidas y tan sumarias como absurdas. Por ejemplo, el anticosmismo, u horror frente a la organización del mundo y del universo, se ha exagerado al punto de atribuirle a *todos* los autores de esta corriente una intensidad anticósmica que borda los límites de la histeria frente al mundo creado. No obstante, el maniqueísmo, supuestamente una de las formas más extremistas de la sensibilidad gnóstica, también podía concebir el mundo en estos términos:

Los Sabios y los Justos son capaces de reconocer la pura bondad, infinita en el espacio y en el tiempo, del Paraíso, en la bondad mezclada, limitada y transitoria del mundo. Y, del mismo modo, en el mal inventariado y limitado que cabe ver en el mundo, se reconoce el mal sin número ni limitación del

⁸ Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism*, p. 284.

⁹ Además, Michael A. Williams advierte que los textos de Nag Hammadi, descubiertos en la década de 1940, representan una oportunidad inmejorable para modificar “the evidence that “failures” in the sociological sense only create fresh opportunity and inviting leftover material for the next round of innovators” (*op. cit.*, p. 262).

infierno. Y si no se viese en el mundo el bien y el mal limitados y transitorios, así como la mezcla de ambos, el mandamiento que nos ordena expresamente apartarnos del mal y alcanzar el bien no podría alcanzar nuestro pensamiento.¹⁰

No es que no hubiera en la constelación gnóstica quienes, como Carpócrates y Marción, instigaban al libertinaje como estrategia de liberación, aduciendo (según el heresiólogo Ireneo) que los actos de idolatría, la práctica de la magia y la invocación de espíritus eran cosas moralmente indiferentes. Hay una conexión de lo anterior con otra de las actitudes que suelen atribuirse a los gnósticos: el odio al cuerpo. Aun cuando hay toda una tradición (no exclusivamente gnóstica, a la que el propio Platón se adhiere con la analogía del *sôma* y el *sêma* en el *Fedón*) según la cual el cuerpo es una prisión del alma, los seguidores del hereje Valentín postulaban como verdad incontrovertible que el amor divino había revestido a logos con un cuerpo. La corporalidad, pues, como modo de revelación:

Mientras su Sabiduría contempla la Palabra, y su Enseñanza pronuncia, su Conocimiento [la] ha revelado. Mientras su clemencia es una corona sobre ella, y su alegría está en armonía con ella, su gloria la ha exaltado; su imagen la ha revelado; su reposo la ha recibido en sí mismo; su amor hizo un cuerpo sobre ella; su fidelidad la ha rodeado. De esta manera la Palabra del Padre surge en la Totalidad, como el fruto [de] Su corazón y como impronta de Su Voluntad. Pero sostiene a la Totalidad, eligiéndola y recibe también la impresión de la Totalidad, purificándola, trayéndola de vuelta hacia el Padre, hacia la Madre, Jesús el de infinita dulzura.¹¹

Lo anterior indica que el cuerpo (y el mundo con él) es una máquina, un dispositivo destinado a liberar, a recoger y purificar la luz que se encuentra cautiva. Para Valentín, por ejemplo, el

¹⁰ Rémi Brague, *La sabiduría del mundo: historia de la experiencia humana del universo*, p. 114.

¹¹ De “El evangelio de la verdad”, en *The Nag Hammadi Library in English*, p. 223. [Mi traducción.]

cometido del mundo y por ende del cuerpo es pedagógico, pues se permite concebir un mito entre físico y mecánico con una teleología que es la “liberación de la luz”.¹² Pero no es menos cierto que, para una porción significativa de los gnósticos, era necesaria una desvalorización de todo lo físico (principalmente la asociación clásica y platónica de lo bello con lo bueno) como estrategia para llegar en las mejores condiciones posibles, es decir con la *pneuma* intacta, al instante de la liberación que es la muerte. En este sentido, resulta estremecedor leer los términos que acumulan las vertientes gnósticas más pesimistas en torno al *kósmos* o mundo: *paráptoma* (caída), *phantasia* (ilusión), *pónos* (pena), *phóbos* (angustia), *lype* (tristeza), *éleos* (desgracia), *ékplexis* (espanto) y *aporía* (imposibilidad, en el sentido de sustraerse al mundo). Desde el *Corpus Hermeticum*, hasta una porción significativa de los textos de Nag Hammadi, los textos gnósticos abundan en expresiones deprecatorias contra la vida y el mundo y, por otro lado, en sentirse como un extranjero dentro de éste: “La sabiduría del mundo ha tomado la delantera desde el día en que creó el sol y la luna y en el que selló el cielo para la eternidad”, reza una parte del “Primer Apocalipsis de Santiago”, uno de los textos de Nag Hammadi, mientras que Francisco García Bazán glosa lo anterior en los siguientes términos: “La sabiduría del mundo no podría ser, en el sentido subjetivo del genitivo, sino la habilidad diabólica con la que este mundo nos cautiva. La auténtica sabiduría “del que sabe”, la del gnóstico, es el conocimiento de los caminos para evadirse, una sabiduría de la negación del mundo”.¹³

¹² “El sentido del mundo es la redención que deben operar los hombres [...] El cosmos es portador e instrumento: las tres ruedas [agua, viento, fuego], los bajeles luminosos [la luna y el sol], hasta la rueda con doce cangilones del zodiaco, y hasta el paraíso de la luz, forman una gigantesca máquina artísticamente dispuesta y dotada cuya finalidad es la ascensión de la luz liberada”. Rémi Brague, *op. cit.*, p. 97.

¹³ Francisco García Bazán, *La gnosis eterna*, p. 178.

Tenemos pues que el dualismo cósmico (o anticosmismo), el odio por el cuerpo, el ascetismo o el libertinaje como vías de salvación, la abulia o la acción social anarquizante, entre otras, son en gran medida interpretaciones de los siglos XIX y XX. Se deben en gran medida a una lectura predispuesta y sesgada de los textos de los autores de la Antigüedad tardía que explícita o implícitamente execraron a los “gnósticos”: San Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Hipólito, Orígenes. Como a menudo se torna necesario retroceder algunos pasos para obtener una perspectiva más clara de ciertos fenómenos de la historia, quizá precise preguntarnos cómo *miraban* estos y otros heresiólogos a los gnósticos, muchos de los cuales eran contemporáneos suyos. Dicho sea con otras palabras, nos interesa saber cómo eran simbolizados los heterodoxos en tanto *cuerpos*. Ireneo de Lyon, en su libro *Adversus haereses (Contra las herejías)*, formula algunos comentarios interesantes acerca de la forma de conducirse en público de los gnósticos. Según Ireneo, cuando alguien se convierte a la fe de Valentín, esa persona

thinks that he is neither in heaven nor on earth, but rather that he has entered into the Pleroma (“perfection”), and has already been joined to his “angel”. He walks around with a pretentious and supercilious air, looking like a rooster in his arrogance. There are those among them who say that it is appropriate that the person who has “descended from above” exercise noble behavior, and this is the reason that they put on a display of dignity in this supercilious manner.¹⁴

Ciertamente la forma en que se codifica el lenguaje corporal es sólo una de las consecuencias de las diferencias doctrinales que dividían ya a los practicantes del cristianismo de los siglos II-IV. En el ejemplo de Ireneo, es obvio que se trata de aseveraciones tocadas ya por el prejuicio, como era a menudo el caso inverso, cuando los valentinianos arremetían contra la

¹⁴ Saint Irenaeus of Lyons, *Against the Heresies*, p. 28.

falsa modestia o la mundanidad de los dignatarios de la iglesia constituida. Lo más probable es que, aun poco antes de la compartimentalización de los grupos sociales que efectuara la *ecclesia triumphans*, los gnósticos, lejos de visualizarse a sí mismos como trasgresores de una ortodoxia que se insinuaba ya como tal, concibieran su actividad más bien como un libre ejercicio de enriquecimiento de una creencia religiosa que daba lugar sobrado para ello, como lo demuestran los distintos matices que abarca la pléyade de la gnosis.

Un ejercicio de profetismo a posteriori nos induciría a preguntarnos qué derrotero habrían tomado las cosas si, en primer lugar, los estudiosos de los gnósticos desde el siglo XVIII hubieran atendido al significado – pero sobre todo al emisor institucional – de la sentencia atribuida a Tertuliano: *Credo quia absurdum* (creo porque es absurdo)¹⁵. Precisamente porque San Jerónimo había lanzado a sus discípulos la admonición “si no creéis, no entenderéis”, se engendraron las mitologías o dogmas fundacionales de la ortodoxia: la resurrección y el martirio. Que los gnósticos cuestionaran en diversos grados ambas mitologías, desde el rechazo doctrinario virulento hasta su aceptación en forma modificada (la cual resultaba de todos modos insumisa y por tanto herética), no significa que ellos fueran, por su parte, incapaces de tramar absurdos para justificar sus a menudo nebulosas y pregenéticas (esto es, anteriores, a la creación) teologías. Como ejemplo de lo anterior, tenemos la feroz sátira que enderezó Ireneo contra los valentinianos, notoriamente irritado por la ampulosidad de sus cosmogonías, pero más aún por el espíritu trágico que las guía:

¹⁵ “El hijo de Dios fue crucificado; no hay vergüenza, porque es vergonzoso /Y el hijo de Dios murió, es por eso por lo que se cree: porque es absurdo /Y sepultado y resucitado, es cierto porque es imposible.”

[...] nada impide que otro inventor, a vueltas con el mismo tema, aporte las siguientes definiciones: existe un cierto Pre-Principio real, pre-inconsciente, pre-insubstancial y pre-pre-redondeado, al que llamaré Calabaza. Con esta Calabaza coexiste una potencia a la que llamaré Supervacuidad. Esta Calabaza y esta Supervacuidad, siendo uno, emitieron, sin emitir, un fruto completamente visible, comestible y dulzón, fruto que el lenguaje llama Pepino. Con este Pepino coexiste una potencia de su misma substancia, a la que llamaré Melón. Estas potencias, a saber, Calabaza, Supervacuidad, Pepino y Melón, emitieron a todos los demás melones delirantes de Valentín. Si hay que adaptar el lenguaje corriente a la primera Tétrada, y si cada cual escoge los nombres que más le placen, ¿quién nos impedirá usar los términos propuestos, mucho más dignos de fe, utilizados corrientemente y conocidos por todos?¹⁶

Lo abstruso e incomprensible que podía ser a menudo el lenguaje de los gnósticos no fue el único blanco del ataque, ya organizado, de una iglesia que, como señala Elaine Pagels, ponía en práctica lo que había aprendido del estado romano y sus prácticas persecutorias. En otro plano, digamos más foucaultiano, como permite sospechar la crítica mordaz de Ireneo contra el lenguaje corporal de los gnósticos de su tiempo, hay un principio de defensa del *body politic* con fines de limpieza, purificación y re-articulación. No se trata sólo de una persona o de las trasgresiones de una persona lo que necesita purgarse, sino de toda una clase de personas, de acciones, de *formas de vida* que constituyen aquello que ha de eliminarse. Bajo una óptica política, no sería sino las facciones que atentan contra la unidad y la soberanía lo que ha de eliminarse en primer lugar. El panfleto, la sátira, el libelo constituían formas de aislar y focalizar lo que en la Antigüedad clásica pasaba por el tamiz del teatro, el anfiteatro

¹⁶ Ireneo de Lyon, “Contra las herejías”, en J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, p. 157.

y el escenario, para apartar, por medio de la catarsis, los afectos más perniciosos para el cuerpo político. Sin embargo, la cadena de la causalidad no se detiene aquí:

It is not so much persons or actions that must be purged, but a chain of events, temporalities, and bodies – forms of life that are marked as threatening to the coherence of the body politic. In such instances, *pathos* becomes pathological, not just by its propensity to circulate and flow, but by the way it raises the political problem of managing such circulation and flow. This class of life-that-is-marked-for-purgation is that which we can call *pathological life*.¹⁷

Patológica fue, pues, la vida que habría de vivir en lo sucesivo la gnosis en el *afuera* que decretó la ortodoxia en la vida religiosa y cultural de Europa, como lo han ilustrado abundantemente los casos de los albigenses y los patarinos¹⁸, los bogomiles y los cátaros, los valdenses, los albanenses y los garatenses. El que estas y otras sectas de orientación dualista hayan sido combatidas a sangre y fuego permite interrogarnos no tanto acerca de las razones de su fracaso para constituirse en iglesias, cuanto acerca de su pervivencia en la modernidad: ¿presencia (*haunting*) o corriente relegada a lo subterráneo?

Al hablar pues del “gnosticismo” en bloque, como si se tratara de una expresión monista y uniforme, no hacemos sino re-concebir el tema con los mismos moldes con los que trabajaron los heresiólogos de antaño. Con ello, se reproduce la mecánica de la sistematización mediante la cual la negación de la diferencia se oculta tras un texto falsamente ecuménico, proponiéndose el reconocimiento de las coincidencias y afinidades

¹⁷ Eugene Thacker, *In the Dust of this Planet*, p. 61. Profundizando aun más en el modo de operación de lo catártico, Thacker define la catarsis como “un proceso de separación, de purga, de homogenización, de articulación forzada de un interior y un exterior [...] es menos una emoción que un afecto: actúa por un especie de lógica del contagio o la infestación miasmática [...] no es sólo sentimiento o emoción, sino la circulación de esos sentimientos y emociones [...] implica que la tonalidad de esos sentimientos y emociones se experimentan como una transferencia, como circulación y como conexión” (p. 109).

¹⁸ De *Patavia*, una calle de la ciudad de Milán en la que vivían menesterosos y donde se refugiaron descendientes de los bogomiles búlgaros huyendo de la persecución que sufrían en la región de los Balcanes.

con el fin único de homogenizar la práctica y diluir todo lo que de específico, aun de intrínseco, pueda haber en cada punto de vista.

Como señalamos anteriormente, la heterogeneidad es la esencia del “gnosticismo”. Lo que a primera vista podría parecer una contradicción en los términos (¿puede haber multiplicidad en la esencia?) no es tal, pues el remontarnos a la pureza de una fuente original nos llevaría indefectiblemente al *Timeo* platónico y su postulación del demiurgo, y como se dijo anteriormente, los gnósticos tenían un afán investigativo que les orillaba a especular en brumas prehistóricas en el fondo no muy diferentes a las que hicieron a Platón concebir la figura del demiurgo o artífice. Ahora bien, ¿quién puede asegurarnos, en el caso del filósofo griego, que se trata de una concepción realmente original y no producto de una pluralidad de influencias y supervivencias provenientes de épocas más primitivas, como lo sugiere Mircea Eliade al explicar los mitos que rodeaban la forja de metales y que hicieron del herrero una figura predecesora por varios siglos del demiurgo clásico? Pero mientras para Platón había un problema llamado el origen del mundo (como para el cristianismo el problema del mal) que resolvió al postular la figura de un artífice que hizo cuanto pudo echando mano de una materia imperfecta y creando un cosmos bello, al parecer contra todos los pronósticos, para los gnósticos no había nada que pudiera pensarse siquiera como un problema. Tal fue lo que percibieron siglos después sus herederos, los reformadores radicales europeos, según señala A. D. Nuttall, un estudioso de la literatura inglesa clásica:

The matter is of some interest because in one respect orthodox Christianity seems philosophically more vulnerable than Gnosticism. Christians hold that God who made the world is both all-powerful and all-good, but that the world he made is full of pain and corruption. This is commonly referred to as “the problem of evil” [...]

We have here not a problem but a solution: what is presented as a complex difficulty is in fact as clear a refutation of Christianity as anyone could desire.¹⁹

En el caso de los grupos gnósticos que proliferaron por el Mediterráneo, Egipto y Asia menor, los había libertinos y ascetas, radicales y moderados, apolíticos y partisanos. Había iglesias “gnósticas” que recomendaban el celibato pero toleraban el matrimonio; otras promovían el vegetarianismo, mientras que a otras les era indiferente el tema de la dieta mientras ésta no embotara la *pneuma*. Algunos grupos eran anarquistas, en tanto que otros sobrellevaban la condición originariamente “errónea” de la humanidad al estilo de los estoicos, diciéndose: esto también pasará. Se trataba, en suma, de las versiones populares de una mezcla de platonismo, estoicismo y aristotelismo, junto con influencias bíblicas, cabalísticas, egipcias e iránicas. Para decirlo con un eminente especialista en los gnósticos, “un precipitado formado por catálisis, más que el cultivo de un nuevo germen”²⁰.

Metonimias del gnosticismo

Si por metonimia entendemos, no tanto una trasnominación de tipo retórico, como sí una incapacidad para nombrar las cosas de cualquier forma que no sea asociativa (o “por contigüidad”, para decirlo en términos clínicos), la explicación que nos propone Hans Jonas de los orígenes de la gnosis podría ser un buen ejemplo de cómo se estudia metafóricamente un hecho tanto histórico como filosófico. (No está de más recordar que la obra de Hans Jonas representaba la elucidación más convincente e informada del fenómeno gnóstico hasta no

¹⁹ A. D. Nuttall, *The Alternative Trinity*, pp. 8-9.

²⁰ Arthur Darby Nock, “Prefazione”, en Ramelli, Ilaria (ed.), *Corpus Hermeticum*. p. 15. (Mi traducción]

hace muchos años, cuando el estudio de los textos de Nag Hammadi comenzaron a arrojar nuevas luces sobre la gnosis.)

Para Jonas, la corriente intelectual que llamamos “gnosticismo” recorre la historia del espíritu desde la era del imperio helenístico de Alejandro el Grande, cuando, por la fuerza de las armas y del *logos*, lo que hoy conocemos como Medio Oriente aprendió a pensar y a expresarse en griego, realizando así (aun cuando de manera unilateral y con algunas consecuencias inesperadas) el ideal del cosmopolitismo clásico griego. La respuesta de los *bárbaros* – que simplemente por helenizar sus nombres y hablar en griego se convertían en ciudadanos del mundo – no podía ser otra que una contraofensiva cultural en la que el monoteísmo judío, la astrología babilonia y el dualismo iranio evolucionarían, cada cual a su voluntarista manera, en el mundo de las ideas del colonizador helenístico, primero como sincretismo, luego como sistema filosófico y finalmente como religión organizada. A esto se alude cuando se habla de la práctica intelectual de los gnósticos como una forma de pos-filosofía. De acuerdo con Jonas, había precondiciones tanto del conquistador como de los conquistados para llevar a cabo el sincretismo cultural y religioso:

These preconditions had of course to be matched by preconditions on the oriental side which explain the role of the East in the combination – its apparent or real passivity, docility, and readiness for assimilation [...] this vast East, unified in the Persian Empire by sheer force, was far from being a cultural unity like the Greek World. Hellas was the same everywhere; the East, different from region to region.²¹

Que la Hélade no sólo no era la misma fuera de sus muros (como lo demuestra el fenómeno del sincretismo), pero ni siquiera inmutablemente la misma en su interior, lo prueba el

²¹ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 11-12.

episodio del encuentro, narrado por Plutarco en *Vidas paralelas*, entre Alejandro el Grande y el filósofo cínico Diógenes de Sínope:

Congregados los Griegos en el Istmo, decretaron marchar con Alejandro a la guerra contra la Persia, nombrándole general; y como fuesen muchos los hombres de Estado y los filósofos que le visitaban y le daban el parabién, esperaba que haría otro tanto Diógenes el de Sinope, que residía en Corinto. Mas éste ninguna cuenta hizo de Alejandro, sino que pasaba tranquilamente su vida en el barrio llamado *Craneo*, y así, hubo de pasar Alejandro a verle. Hallábase casualmente tendido al sol, y habiéndose incorporado un poco a la llegada de tantos personajes, fijó la vista en Alejandro. Saludóle éste, y preguntándole en seguida si se le ofrecía alguna cosa, “Muy poco – le respondió –; que te quites del sol”. Dícese que Alejandro, con aquella especie de menosprecio, quedó tan admirado de semejante elevación y grandeza de ánimo, que cuando retirados de allí empezaron los que le acompañaban a reírse y burlarse, él les dijo: “Pues yo, a no ser Alejandro, de buena gana fuera Diógenes”.²²

Es claro que, luego de la ejecución de Sócrates, la disolución cultural que era ya una realidad en la Hélade alcanzaba una especie de corolario con las conquistas militares y la expansión territorial del imperio de Alejandro – con la presencia del cínico (*le chien céleste*, como lo llamaba Cioran), representando una escisión entre lo público y lo privado, entre el Estado y el individuo.²³ O para decirlo en los términos de la historiografía del mito de Robert Graves, fue la época del “male intellect trying to make itself spiritually self-sufficient”.²⁴ Al decir de Jonas, las condiciones en que se encontraba el oriente estaban determinadas por la secuencia de imperios despóticos que habían assolado a esa parte del mundo en los siglos precedentes.

²² Plutarco, *Vidas paralelas*, “Alejandro”, cap. XIV, pp. 181-182.

²³ Hay un poema de Ramón de Campoamor en el que el poeta imagina un parlamento entre ambos personajes, uno de cuyos diálogos reza así: “- Mi poder a cuantos gimen,/va con gloria a socorrer./- ¡La gloria! capa del crimen;/crimen sin capa ¡el poder!

²⁴ Robert Graves, *The White Goddess*, p. 12.

Los métodos de conquista y de gobierno empleados en tales guerras habían fracturado las vértebras políticas de las poblaciones locales, acostumbrándolas a recibir pasivamente a nuevos opresores cada vez que había un cambio de imperio. Para fortalecer su argumento, Jonas recurre a Oswald Spengler y la brillante metáfora o figura que utiliza éste para explicar el fenómeno de la colonización cultural por medio de un término tomado de la ciencia mineralógica.

If a different crystalline substance happens to fill the hollow left in a geological layer by crystals that have disintegrated, it is forced by the mold to take on a crystal form not its own and without chemical analysis will mislead the observer into taking it for a crystal of the original kind. Such a formation is called in mineralogy a “pseudomorphosis” [...] According to him, disintegrating Greek thought is the older crystal of the simile, Eastern thought the new substance forced into its mold.²⁵

De lo anterior se infiere que, cuando se llega a un estado de civilización avanzado, la producción de “cultura” por parte de la episteme hegemónica se atrofia debido a la decrepitud de los modelos colonizadores. En lo sucesivo, los moldes vacíos que antes eran colmados por el colonizador son ocupados por el bagaje cultural ya sea del fatalismo astrológico, la cábala hebrea o el zoroastrismo persa, con una veneración por el modelo original que dista mucho de parecerse, por ejemplo, al epíteto (*graeculi*) con el que los romanos conocían a los griegos conquistados. Sin embargo, parece escapar al esencialismo monista de Jonas que esos cultos y movimientos intelectuales (muchas de cuyas contrapartes griegas habían quedado ya reducidos a religiones místicas) no se componían de ideas o de precondiciones que sólo esperaban ser fecundadas por el conquistador helenístico, sino de hombres provenientes de

²⁵ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 36-37.

pueblos con genio religioso, como los judíos, que vivían apasionadamente la dimensión existencial de las ideas. También es verdad que, si algo tomaron los gnósticos de los griegos, fue el carácter exclusivista de sus enseñanzas al sustituir a los “hombres libres” por los “elegidos”, o la masa dilecta de los iluminados, lo que indica cierto ánimo por reproducir la estructura aristocrático-intelectual de la cultura griega. Con todo, sigue habiendo en las posiciones tanto de Jonas como de Spengler un resabio de mentalidad colonialista que parece persistir en la idea de un destino, fulgurante o sombrío según se quiera, merced al cual existen moldes y precondiciones hechos exprofeso para que un hombre egregio como Alejandro o un concepto como la incorruptibilidad de la Idea se imponga y a la vez se contamine al contacto con el exterior. Por último, hay un mensaje implícito en las palabras de Jonas según el cual la gnosis también podría representar un producto de la dialéctica del amo y el esclavo en la que éste, deseando “ser deseado” por el conquistador sólo para terminar presa de la voluntad de aquél, intentará de manera indefinida hacerse del poder que detenta aquél, aun cuando de dicho poder sólo quede una sombra y el trabajo del esclavo se reduzca, a perpetuidad, a perseguir una fantasmagoría. Al final, habida cuenta del énfasis que hace Jonas en identificar a los gnósticos antiguos con los existencialistas de su contemporaneidad, el “asesinato de Dios” por parte de estos últimos sería a la vez una reacción de hartazgo contra una impostura y el principio de una liberación bajo postulados puramente humanos, sin inmanencia ni trascendencia.

La raíz última y sus matices

Quizá nunca se pondere suficientemente el giro espiritual que significó para Occidente la extensión del concepto clásico de *gnosis* al de *gnosis kardios* de los gnósticos, la que por lo pronto implicó una escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, lo privado y lo comunitario y, posteriormente, entre conocimiento (o ciencia) y salvación (o soteriología). La sociología de las organizaciones eclesiales²⁶ ha determinado algunas razones por las que el gnosticismo nunca logró constituirse en iglesia – razones que, a su manera, también explican por qué la cultura es una red de relaciones a la que nadie puede sustraerse y que, por lo mismo, es incapaz de producir individuos auténticos en un sentido *gnóstico* y disruptivo que precisaremos más adelante. Junto a ese listado de causas – debilidad para resistirse a la secularización, generación de tensiones o bien tenues o bien excesivas, incapacidad para generar movilización y compromisos, exclusión del culto de los sectores populares y juveniles, carencia de continuidad cultural con las creencias prevalecientes, desinterés por capitalizar entornos socio-religiosos no regulados –, resulta por lo menos más elocuente la semblanza que nos presenta Bataille del lugar que ocupaban los gnósticos en la sociedad de la que terminaron siendo marginados:

[...] le néoplatonisme et le christianisme ne doivent pas être cherchés à l'origine de la gnose dont le fondement est le dualisme zoroastrien. Dualisme parfois défiguré, sans doute à la suite des influences chrétienne ou philosophique, mais dualisme profond et, tout au moins dans son développement spécifique, non émasculé par une adaptation aux nécessités sociales comme dans le cas de la religion iranienne (à ce sujet, il est essentiel de faire observer que la gnose, et, au

²⁶ Por ejemplo, Rodney Stark, *The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation*, pp. 167-170.

même degré, le manichéisme qui, en quelque sorte, en dérive, n'ont jamais servi aux combinaisons sociales, n'ont jamais assumé le rôle de religion d'État).²⁷

No es de sorprender entonces que el desdén que manifestaban los gnósticos por la *episteme* a causa de su dilección por lo general y por tanto lo universal (junto con el idealismo en el que a menudo se traduce), se acompañara de la reformulación del mito griego de la *heimarmene*, o destino universal, con la postulación de un particular llamado Muerte y la multiplicación de sus cultos como origen y destino de la vida *en este mundo*. Si a lo anterior añadimos la programática que implica la liberación *trasmundana* (una cosa sin recurso a la sociedad o a la cultura y como misión estrictamente individual o grupal), tampoco ha de extrañar que se terminara asociando a las sectas gnósticas con la práctica de las artes más oscuras, como bien señala Bataille:

Il est difficile de croire qu'à tout prendre la gnose ne témoigne pas avant tout d'un sinistre amour des ténèbres, d'un goût monstrueux pour les archontes obscènes et hors la loi [...] L'existence d'une secte de *gnostiques licencieux* et de certains rites sexuels répond de cet obscur parti pris pour une bassesse qui ne serait pas réductible, à laquelle seraient dus les égards les plus impudiques : la magie noire a continué cette tradition jusqu'à nos jours.²⁸

Siempre tomando en consideración que estas palabras provienen del ilustre investigador de *la part maudite*, del teórico de la disipación de las energías en exceso y del *bas materialisme* de los gnósticos, será necesario matizar un tanto las cosas al explicar las metamorfosis por las que atravesó el gnosticismo en las configuraciones de la Modernidad. En una palabra, dichas configuraciones no habrían sido posibles sin la mediación de la Reforma protestante y de la multitud de ramificaciones a las que dio lugar en forma de congregaciones,

²⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, « Le bas matérialisme et la gnose », p. 223.

²⁸ Georges Bataille, *op. cit.*, p. 224.

hermandades, etc. Siendo la expresión “iglesia protestante” una contradicción en los términos – es decir, una institucionalización de la no-mediación –, no debe sorprender entonces que la manifestación gnóstica más original y compleja de la Modernidad (la de William Blake) debiera surgir precisamente de las filas de la rama reformada de la iglesia. Y que de la obra del poeta, visionario y artista debiera venir el pre-sentimiento (en el sentido literal de la palabra) de la ruina espiritual que advendría con la práctica subrepticamente abusiva de los postulados de la secta antigua.

III.

William Blake*

*Todas las referencias a la obra de Blake provienen de *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, edición de David Erdman y comentario de Harold Bloom, Nueva York, Random House, 1988.

Algunas consideraciones metodológicas

En su ensayo “What Makes an Interpretation Acceptable?”,²⁹ el crítico y teórico literario Stanley Fish se pregunta si la producción de textos en torno a una obra de literatura en particular no está más bien supeditada a los siempre cambiantes acuerdos de la institución literaria merced a los cuales se delimita la validez o la invalidez de las interpretaciones. Es de esta forma que dichos acuerdos dan lugar a lo que Fish denomina *comunidades interpretativas* – esto es, el ámbito en el que los desacuerdos no son tanto dirimidos a la luz de los hechos, cuanto que ellos mismos (los desacuerdos) constituyen los medios por los que se establecen o fijan los hechos:

[...] disagreements cannot be resolved by reference to the facts, because the facts emerge only in the context of some point of view. It follows, then, that disagreements must occur between those who hold (or are held by) different points of view, and what is at stake in a disagreement is the right to specify what the facts can hereafter be said to be.³⁰

En el sesudo y penetrante análisis que emprende Fish en torno a un artículo de la autora Kathleen Raine dedicado al poema “The Tyger” (1954), de William Blake, el crítico pone en evidencia la naturaleza altamente conjetural de una investigación que, al final, se quiere definitiva y canónica – en este caso, el “gnosticismo” implícito en los últimos versos del poema:

When the stars threw down their spears
And water'd heaven with their tears:

²⁹ En *Is There a Text in This Class?* (1980).

³⁰ Stanley Fish, *Is there a text in this class?*, p. 338.

Did he smile his work to see?
 Did he who made the lamb make thee?

Como productora de textos consagrados a un autor recientemente integrado al canon de la literatura inglesa (léase F. R. Leavis y, con reservas, por T. S. Eliot), Raine responde a los dos últimos interrogantes del poema despejando cualquier desacuerdo mediante una expresión lapidaria y un “no” con mayúscula: “...the answer to the question that forms the dramatic climax of the poem is, *beyond doubt*, No.”³¹ ¿Argumentos? Blake *sólo pudo* entrar en contacto con los “gnósticos” a través de la *Ecclesiastical History*, de Johann Lorenz von Mosheim, publicada en traducción inglesa en 1767, obra en la que Blake se habría familiarizado con “the affirmation that the creator of this world was a being different from the supreme God”.³² Más aún,

[...] this view was held in common by oriental and Egyptian Gnostics, and by the early Jewish Cabbalists – Cabbalism is often called Jewish Gnosticism. According to the latter, the God of the Old Testament is this lesser divinity, and his dominion over the human race is to be destroyed by the Messiah. Those Gnostics who adopted Christianity believed that Christ, son of the supreme God, came to end the power of the inferior deity.³³

Lo que en líneas generales, pues, Fish expone como la mecánica de la producción textual y su siempre cambiante configuración política – una cosa lúdica en suma que a veces linda con una perversión que Fish equipara con el pecado original, a falta de mejor nombre – resulta,

³¹ Kathleen Raine, “Who Made the Tyger”, p. 1. [El subrayado es mío]

³² Kathleen Raine, *ibidem*, p. 2.

³³ Kathleen Raine, *ibidem*, p. 2.

en el caso del círculo de los estudiosos de Blake, en un panorama que confirma el enfoque comunitarista y por ende relativista de Fish en un doble sentido.

Primero, porque en efecto, hay una verdadera comunidad de intereses intelectuales no sólo entre lo que hoy podríamos percibir como el canon crítico de William Blake (constituido por la triada Northrop Frye, David V. Erdman y S. Foster Damon), sino entre los estudiosos de Blake más contemporáneos como Morris Eaves, Saree Makdisi y Morton D. Paley. En gran medida, estos últimos expertos (nunca mejor aplicado el término) continúan y profundizan lo que entre los primeros tres autores era tangencial o menos central: la veta oral, popular, antinomista, sectarista, teosófica, apocalíptica y milenarista que informa una significativa proporción del arte y la poesía de Blake, por no mencionar esa otra gran vertiente, la puritana que, según A. D. Nuttall, explica hasta cierto punto el republicanismo de John Milton y el antimonarquismo del propio Blake.

Segundo, y más importante, si hay en verdad una comunidad interpretativa en torno a Blake (con todo lo que esto implicaría de subjetivo e intangible a la luz de la más objetiva perspectiva de Fish), no habría más que atribuirlo a un fenómeno de la cultura que se antoja como un sucedáneo del que expone Fish. Llamémosle provisionalmente imperialismo cultural. Para Eliot, si todas las virtudes de Blake

had been controlled by a respect for impersonal reason, for common sense, for the objectivity of science, it would have been better for him. What his genius required, and what it sadly lacked, was a framework of accepted and traditional ideas which would have prevented him from indulging in a philosophy of his own.³⁴

³⁴ T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, p. 179.

Encontramos aquí, *in a nutshell*, la esencia de lo que diferencia una ortodoxia de una heterodoxia, una corriente principal de una marginalidad – con los tenues matices de lo que significa la tradición y su aceptación en el seno de una sociedad en la que “ideas impersonales ensombrecen lo que realmente somos y sentimos”.³⁵ Sin embargo, es en este punto donde cobran más fuerza los argumentos tanto de Fish como de Eliot: el siempre latente riesgo, en las atribuciones gnósticas de la modernidad, ya sea de privilegiar la alusión y la reminiscencia o de enfocarse exclusivamente en los usos estético-culturales, en plena posmodernidad, de la herejía antigua. En una palabra, de recaer casi fatalmente en la connotación en perjuicio de la denotación, la cual, en principio, sólo tiene como materiales de reflexión la oralidad y una tradición escrita – la de las facciones más radicales del protestantismo europeo – que, para algunos de los estudiosos clásicos de Blake,³⁶ debería resultar poco menos que oscura e inarticulada: “As an interesting marginalized discourse of the past, Gnosticism is the presumed property of equally interesting marginalized discourses of the present”.³⁷ Es por todo lo anterior que el conocimiento válido que pudiera generarse en torno a las propensiones “gnósticas” de un poeta como Blake sólo se obtendría a través de genealogías y narrativas que no por pertenecer en buena parte a la tradición de la *philosophia perennis* dejarían de representar anatemas para la teoría posmoderna, acentuados por la imposibilidad de subordinarlos al imperativo intelectual jamesoniano de la “historización”.

En lo que podríamos llamar la “segunda ola” de la crítica blakeana, la práctica especulativa al estilo Raine se multiplica hasta, diríase, tomar carta de ciudadanía. No sólo

³⁵ T. S. Eliot, *op. cit.*, p. 180.

³⁶ Por ejemplo, Northrop Frye, él mismo clérigo, parece hacerse eco de la célebre sátira de Ireneo sobre los “pepinos de Valentín” al considerar los sistemas gnósticos como “intolerably dull and puzzling considered as abstract theologies, but might have more interest if read as epic poems” (Frye, *Fearful Symmetry*, pp. 122-123).

³⁷ Cyril O’Regan, *Gnostic Return in Modernity*, p. 6.

se repite, por ejemplo, que Blake *bien pudo* haber entrado en contacto con un libro sobre historia de las religiones que circuló ampliamente en la década de 1780 en Londres, y que la escritura de “The Tyger” se originó precisamente, como aseveraba Kathleen Raine, en el capítulo de ese libro dedicado a “los gnósticos”. Lo sorprendente aquí no es tanto que se revista de certeza a lo que es apenas una posibilidad, cuanto que la presentación de ese dato no es sino una parte (mínima por cierto) de investigaciones cada vez más minuciosas, exhaustivas y documentadas – hasta donde ello es posible habida cuenta de que Blake nunca fue una figura pública u ocasional dictador cultural a la manera de Coleridge o Wordsworth, sus contemporáneos. Hay pues, en la progresiva sucesión de estudios en torno a Blake, una especie de eterno retorno nietzschiano en virtud del cual se pone en marcha un poder centrífugo que, de manera selectiva, elimina todos los elementos negativos: “Incluso una cobardía, una pereza que quisieran su eterno Retorno se tornarían algo distinto de una pereza, de una cobardía: se tornarían activas y se convertirían en potencias de afirmación”.³⁸ Lo que sigue a ello es una pura celebración textual en la que historia, teología, mito, filosofía y arcano conforman, en dimensión micro, una “especialización” no muy diferente, si le restamos el ingrediente de la ciudadanía universal griega, de la posfilosofía que se practicaba en el Asia Menor durante el periodo helenístico.

No obstante, hubo estudiosos como W. J. T. Mitchell que, en la década de 1980, se propusieron irrumpir transgresivamente (a tono con el apropiacionismo de ciertas corrientes de la teoría posmoderna) en la esfera de los estudios sobre Blake: “We are to rediscover the dangerous Blake, the angry, flawed Blake, the crank [...] the ingrate, the sexist, the madman,

³⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p. 48.

the religious fanatic, the tyrannical husband, the second-rate draughtsman”,³⁹ por medio de “la desfamiliarización y el redescubrimiento del carácter exótico, arcaico, raro y excéntrico del autor”.⁴⁰ Quién sabe si con ese propósito aún en mente, Mitchell terminó enfocándose en el lenguaje visual de la plástica blakeana, descartando la obra escrita por ser el medio natural de la ausencia y del artificio, para concentrarse en el medio visual o “lenguaje visible”, medio de la presencia y la naturaleza: “[...] a form that combines sight and sound, picture and speech – that ‘makes us see’ with vivid examples, theatrical gestures, clear descriptions, and striking figures – the devices associated in classical rhetoric with *enargeia*”.⁴¹ Hasta aquí, tenemos una aportación que no podemos menos que considerar valiosa para el repertorio de modos de visualización de la plástica de Blake. Ello, a pesar de la forma frívola de sensibilidad *camp* de la que Mitchell da muestra al describir su interés inicial en la obra de Blake como una pasión por un artista que “epitomized a working-class cosmopolitanism both in his poems *and* his engravings”.⁴² Sin embargo, como señala Morris Eaves,

Mitchell’s prophecy seemed a symptom not only of the need to reinstitute surprise in the Blake canon but also of a fear that a Blake who can’t surprise his readers may not be able to hold his place [...] Not that there is any reason to suppose that we have seen our last Blake [...] Blake is one name that can cover many mutable and even incompatible things. Literary critics and art historians have called many Blakes to our attention and will call many more. Many are called, but few are chosen.⁴³

³⁹ Citado por Morris Eaves en “Foreword. Blake as Conceived: Lessons in Endurance”, en S. Foster Damon, *A Blake Dictionary*, p. XVI.

⁴⁰ W. J. T. Mitchell,

⁴¹ W. J. T. Mitchell, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, p. 114.

⁴² “The Romantic Education of W. J. T. Mitchell”, en *Romantic Circles* (<https://www.rc.umd.edu/praxis/mitchell/mitchell/mitch-text.html>), consultado el 17/09/2016.

⁴³ Morris Eaves, *op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

Quizá fuera en previsión, entre otras cosas, de la recepción que dispensarían algunos críticos a su obra, que Blake escribió el famoso desiderátum según el cual el infinito se nos revelaría después de haber purificado nuestros sentidos, pero sólo a través de las fisuras de la caverna en la que Platón situó a la humanidad original y en la cual, todo parece indicar, seguimos habitando.

La serpiente como principio

Cuando Blake escogió una representación de la serpiente como frontispicio para *Europe: A Prophecy* (1794), la cual sustituyó al poco tiempo por el celeberrimo grabado “The Ancient of Days”, probablemente no hacía sino seguir una de las direcciones (por demás disparatadas) en que discurrían las opiniones de su entorno con respecto a la Revolución Francesa. El advenimiento del Terror, la dictadura napoleónica y la amenaza de una invasión francesa habían exacerbado los ánimos no sólo patrióticos o monárquicos de la población, sino también los más radicales de los numerosos grupos disidentes de la rama protestante (y también rivales de la ortodoxia anglicana). Animados por un fuerte espíritu antinomista (que haciendo honor a su denominación y, como escribió Kathleen Raine de Blake, “ven blanco donde otros ven negro”), estos continuadores del libertinismo gnóstico que practicaban los *ranter*⁴⁴ del siglo XVII creen decididamente en la imposibilidad de adquirir un conocimiento

⁴⁴ *Ranthers*, o “vociferadores”, uno de varios grupos disidentes (*dissenters*) de la rama no conformista de la iglesia reformada. Conformado mayormente por campesinos, este grupo se presumió liberado, por acción de la gracia divina, de las obligaciones prescritas por todas las leyes, pero en particular la Ley Mosaica. Descreían de la inmortalidad del alma y su doctrina era netamente inmanentista. A. D. Nuttall cita al *ranter* Jacob Bauthumley (1650) como prefiguración de los “tigres de la ira” de Blake con la siguiente cita: “The wrath of man praises God as well as his love and meekness, and God glorified in the one as well as the other.”

autonómicamente ilimitado por medios irremediabilmente limitados, como los sentidos y la perspectiva personal. Por consiguiente, hay que exacerbar los sentidos por medio del placer y encontrar a la divinidad dentro de uno mismo. Para decirlo parodiando a Pablo, se trataba de “perseverar en el pecado para que la gracia abunde”. Una estrategia así pudo dar lugar a muchas cosas, entre ellas a un dualismo tan irrestricto como se quiera y, también, a un esfuerzo paralelo de la ortodoxia – en este caso, la puritana de los días de Cromwell – por proyectar sus temores en esta clase de grupos para decretarlos peligrosos y proscribirlos: “[...] the Ranters were fairly consistent gnostics. They regarded the Old Testament God as a Demiurge – ‘a God-Devil’”.⁴⁵ En el caso de los *ranters*, la dilapidación de las energías corporales que corría aparejada a la conservación del espíritu (la *pneuma*, en lenguaje gnóstico) se resolvía en la convicción panteísta de que Dios se encuentra en todos – absolutamente todos – los seres vivos, “and hath his Being nowhere else out of the creatures”.⁴⁶ Esta forma de comunismo de la gracia divina habría repartido un poco más de sus dones entre los humanos por llevar éstos una imagen más fiel – por ende más hermosa – del Ser divino que cualquiera otra criatura. Abiezer Coppe, un predicador de la nueva libertad, relataba en la década de 1630 sus aventuras sexuales en un tono que A. D. Nuttall describe así:

Eldritch laughter is heard amid the apocalyptic thunder. The accent is indeed that of Lear’s fool confronted with the Bedlamite naked wretch Edgar, ‘Nay, he reserved a blanket, else we had been all shamed.’⁴⁷

⁴⁵ Andrew Welburn, citado por Nuttall, *The Alternative Trinity*, p. 213.

⁴⁶ *A Collection of Ranter Writings*, citado por A. D. Nuttall, *The Alternative Trinity*, p. 214.

⁴⁷ A. D. Nuttall, *The Alternative Trinity*, p. 210.

Como resabios de esos tiempos en la memoria y el inconsciente colectivo, se formó todo un repertorio de salacidades en el habla popular que Blake, nunca impertérito a las cosas que pasaban frente a sus ojos y oídos, incorporó a muchas de sus observaciones en torno a la sexualidad, el amor y el matrimonio. En este sentido, no se abstuvo tampoco de incursionar en la vena lúdica de la carnalidad:

When a Man has Married a Wife
 he finds out whether
 Her Knees and elbows are only
 glued together⁴⁸

En medida suficiente, al menos, como para no violentar su declaratoria de “Fun I love, but too much Fun is of all things the most loathsom”.⁴⁹ Pero lo más importante es que ese panteísmo adánico (que, entre otras cosas, el poeta usaba a menudo para reconstruir el Edén bíblico andando desnudos en casa él y su esposa, según hace constar Crabb Robinson) también le sirvió para enriquecer el sentido, en su universo mítico, de la presencia divina en el mundo natural que todos conocemos:

The pride of the peacock is the glory of God.
 The lust of the goat is the bounty of God.
 The wrath of the lion is the wisdom of God.
 The nakedness of woman is the work of God.⁵⁰

Así como a concebir cada imagen de su universo visual bajo la especie de un órgano, un miembro o una porción del cuerpo humano:

⁴⁸ William Blake, *Satiric Verses and Epigrams*, p. 516.

⁴⁹ William Blake, *Letters*, “[To] Rev Dr Trusler”, p. 702.

⁵⁰ William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, “Proverbs of Hell”, v. 61, p. 59.

The head sublime, the heart Pathos, the genitals Beauty, the hands & feet

Proportion.⁵¹

Todas estas formas epigramáticas – principalmente a través del proverbio o de la anotación al vuelo en sus lecturas – tienen en común la resistencia a aceptar límites conceptuales artificiales entre lo intramundano y lo extramundano, la trascendencia y la inmanencia, lo sagrado y lo profano. Todas estas antinomias constituían para Blake perniciosas desviaciones hacia la perversión que, en su opinión, implicaba el deísmo al oponer la fe a la razón y relativizar la religiosidad como un asunto de la esfera privada. En su dimensión epistémica, esto implicaba cubrir de oprobiosas cadenas a la posibilidad del conocimiento, el cual, en tanto manifestación de la infinitud, asimilaba a la imaginación. Le resultaba inaceptable por inactual el énfasis romántico (que años años más tarde tomaría forma filosófica en la *Biographia Literaria* de Coleridge) en que la imaginación actuara como una *repetición* en la mente finita del acto creativo eterno en el yo-soy infinito. Rechazaba pues toda mediación de lo finito en el acto ya de sí infinito de la imaginación:

And who shall bind the Infinite with an eternal band
To compass it with swaddling bands? And who shall cherish it
With milk and honey?⁵²

Sin embargo, hay algo en la vehemencia – por momentos histérica - de su defensa de la infinitud encarnada en lo que él llamaba la “human form divine” que indica que su lucha personal no era tanto contra los opresores del exterior cuanto contra la erosión que causan en el ánimo las dificultades y las expectativas defraudadas, así como la siempre concomitante

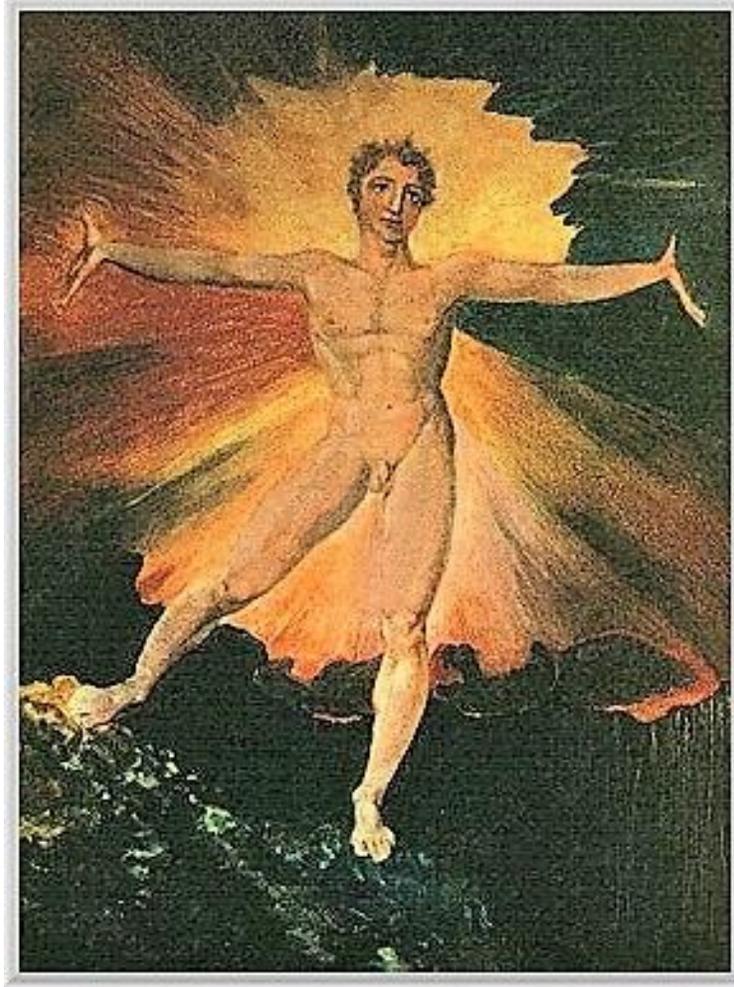
⁵¹ William Blake, *op. cit.*, p. 60.

⁵² William Blake, *Europe: A Prophecy*, vv. 13-15, p. 61.

posibilidad de que sus facultades creadoras se vieran también erosionadas. En este sentido, la elección preliminar de la figura de la serpiente en el frontispicio de *Europe: A Prophecy* como representación de la energía revolucionaria de Orc, revela la fascinación que ejercían sobre el poeta las especies más poderosas (por depredatorias) del reino animal.⁵³ Quizá pueda hacerse esto extensivo a todas las formas de apocalipsis: un exceso de energía, como lo llamaba Bachelard a propósito del Maldoror de Lautréamont, que frente a la programática del Siglo de las Luces sólo podía expresarse como el derrocamiento de los monstruos engendrados por la razón y no la introversión espiritual que caracteriza a la mayor parte de los románticos. En otras palabras, el gigantismo, lo multitudinario, la profusión genealógica, las metamorfosis vertiginosas de los llamados “Eternals”,⁵⁴ serían como una trasposición mítica de las dimensiones masivas (y sin precedentes para entonces) que adoptaba la protesta pública en las calles de Londres, animada en gran medida por las posibilidades de reforma social que había abierto la Revolución Francesa. A este respecto, sería importante señalar que la experiencia que vivió un juvenil Blake al no sólo participar sino también encabezar los tumultos que culminaron en el asalto a la prisión de Newgate el 6 de junio de 1780, dio lugar a la ejecución, años después, de la imagen titulada “Albion Rose” (conocida también como “Glad Day”), la cual fue datada por el autor en dicho año debido a lo nítido que se había mantenido en su memoria el episodio que lo originó.

⁵³ La imagen terrorífica del tigre que nos transmite “Tyger, Tyger” probablemente se deba más al poema que al grabado que lo acompaña, pues como escribió W. J. T. Mitchell, los artistas dieciochescos (y Blake era uno de ellos) tenían una “deep ambivalence about the lure of visibility [...] its theory of language is characteristically oriented toward an esthetic of invisibility, a conviction that ‘the deep truth is imageless’ and that language is the best available medium for evoking that unseeable, unpicturable essence” (*Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, p. 114).

⁵⁴ Aspectos que Blake probablemente tomó de la épica miltoniana, en particular lo relativo a las dimensiones: “Nine times the Space that measures Night and Day/To mortal men, he with his horrid crew/Lay vanquishd, rowling in the fiery Gulfe/Confounded though immortal [...]” (*Paradise Lost*, Book I, vv. 50-53).



La figura central de “Albion Rose” resulta inusual, incluso atípica, en el contexto de los seres oprimidos, frenéticos, aterrorizados o subyugados que abundan en la plástica de Blake. Quizá por primera y última vez, el artista logra expresar un sentido absoluto de la liberación con una representación de lo humano cuya energía se vuelca completamente al exterior. No hay allí claroscuros, poses ni sofisticación clásica, como tampoco potencialidad, o lo que pictóricamente se conoce como “instantes preñados” (piénsese por ejemplo en “The Fairy Feller’s Master Stroke” (1864), de Richard Dadd). Al contrario, los miembros del hombre arquetípico en el que a partir de este momento se convierte Albión, están tensados en un gesto de vitalidad infinita, como si cada movimiento se alimentara de sí mismo para pedir más,

siempre más. Brazos y piernas se extienden como los rayos de una rueda, pero la semejanza que pudiera encontrarse con el hombre de Vitruvio, de Leonardo, termina allí. Esta figura parece emitir un aura incandescente, o quizá se trate más bien de una explosión solar seguida de floraciones multicolores que presta la ilusión de que el cuerpo humano se fusiona materialmente con la irradiación. Probablemente David V. Erdman aludía a esto cuando escribió que, a pesar de la inmensa popularidad de que goza esta obra, hay

a topical significance [that] has never been observed. On a mountain top, arms in a gesture of tremendous energy and confidence, stands the “naked multitude” portrayed as a single giant in keeping with Blake’s theory that “Multitudes of Men in Harmony” appear “as One Man”.⁵⁵

(Igualmente, no sería descabellado concebir en este grabado un correlato – y un paso más allá por tratarse del tránsito del Verbo a la carne – del episodio de unos de los textos de Nag Hammadi, el *Apócrifon de Juan* (véase p. 49 ss. de la presente tesis), en el que se narra la hipóstasis de Dios en Cristo, todo ello en un plano todavía abstracto por pleromático.) Y volviendo a lo multitudinario de las visiones de nuestro poeta, quién sabe si en la misma armonía o bajo la apariencia de un solo hombre le parecerían a Blake esas otras multitudes, a menudo indistinguibles de las primeras o inconsútilmente mezcladas con ellas, que componían los diferentes grupos apocalípticos y milenaristas, muchos de ellos campesinos recién llegados a la ciudad que sobrevivían en condiciones paupérrimas, sobreexplotados y analfabetas. Como miembros y simpatizantes de facciones más o menos radicales del protestantismo, percibían en Bonaparte una figura del anticristo y, lo que es más fundamental, una ocasión inmejorable para hacer de la ciudad de Londres el escenario de la transformación

⁵⁵ David V. Erdman, *Blake: Prophet Against Empire*, p. 10.

de Babilonia en Jerusalén. Evidentemente, las afinidades de Blake con estos variopintos grupos no pasaban de ser – y eso en contados casos, como su breve relación con el swedenborgismo – simpatías intelectuales de corta duración, lo cual no significa que terminara desentendiéndose de los temas de la profecía, el milenio y el apocalipsis venidero. Blake habría realizado en el plano imaginativo y mental lo que un visionario contemporáneo suyo, Richard Brothers, había intentado alcanzar en el plano de la profecía puramente política:

I heard as it were a great multitude sing as in a distance, but so clear that I distinctly heard their words; and their songs were GLORY to God and the LAMB for ever and ever [...] for BABYLON THE GREAT is fallen [...] for the stout heart shall be brought low; the crafty shall be taken in his craftiness; the wife of this world shall be confounded; the man of penetration shall be deceived; the learned shall not understand; and the politician shall miss his aim...⁵⁶

Aun cuando las diferencias con Blake sean patentes (siendo la principal, de acuerdo con A. D. Nuttall, la ausencia absoluta de humor por parte de Brothers), es necesario tener en claro que el vacío que habría de llenar Blake en este escenario donde la protesta estaba aún dominada por el mesianismo y el adanismo era ni más ni menos que el que corresponde al revisionista y reformador de la cultura. Como lo fueron, en los siglos subsiguientes, Nietzsche, Marx y Freud, sólo que, en el caso de nuestro poeta, dentro de una tradición estrictamente nacional pese al clamor de sus críticos canónicos en el sentido opuesto. Al ser hijo de una familia que practicaba la religión de uno de los grupos disidentes del protestantismo (los Hermanos Moravos), Blake compartió con las clases media y trabajadora urbanas los referentes bíblicos y evangélicos con los cuales se explicaban no solamente su

⁵⁶ George Turner, *A Testimony to the Prophetic Mission of Richard Brothers*, pp. 4-5.

religiosidad, sino la vida misma. De ahí que, para él, la definición y la práctica de la poesía estuviera profundamente vinculada a las formas bíblicas, aunque en muchos casos (principalmente en los libros proféticos) las utilizara más bien para subvertirlas. En su personal pragmática de la revolución popular, hizo de la forma del apocalipsis un evento imaginativo con la ciudad de Londres no como telón de fondo de la ausencia o de la negación de la naturaleza sino, para decirlo con Jennifer Davis Michael, “rather [as] an unstable synthesis of human artifact and organic environment, both imaginatively constructed”.⁵⁷ Llama la atención que, mientras la gran transformación del teatro de la iniquidad que era la ciudad para el imaginario popular, para Blake no había en ésta ninguna connotación negativa, a un punto tal que la ciudad mental blakeana (emanación del gigante Albion, no tanto un símbolo nacional cuanto una personificación de la humanidad) es en realidad un inmenso cuerpo humano dividido en cuatro partes, estando la parte correspondiente al Edén cuidadosamente amurallada “hasta la llegada de la renovación”. Todo esto indica que, para Blake también, y para las conclusiones pesimistas con las cuales luchó hasta el último aliento, el origen es tan eterno como el destino en la circularidad leviatánica que tanta indignación le suscitaba.

Sin embargo, todo lo que se ha dicho en torno a la profecía resulta ser una elaboración del momento “apocalíptico” que la precede, el cual podría definirse como la instrumentalidad tanto del cambio como de la acción colectiva que supone la implantación de ese cambio en la virtualidad imaginativa de las conciencias. El crítico cultural David Dark propone la siguiente definición de apocalipsis:

⁵⁷ Jennifer Davis Michael, *Blake and the City*, p. 19.

Apocalyptic shows us what we are not seeing. It can't be composed or spoken by the powers that be, because they are the sustainers of "the way things are" whose operation justifies itself by crowning itself as "the way things ought to be" and whose greatest virtue is in being "realistic". Thinking through what we mean when we say "realistic" is where apocalyptic begins. If these powers are the boot that, to borrow Orwell's phrase, presses down upon the human face forever, apocalyptic is the speech of that human face. Apocalyptic denies, in spite of all the appearances to the contrary, the "forever" part.⁵⁸

O, si hemos de definirlo más fenomenológicamente - por así decirlo -, lo apocalíptico sería el resultado de la negativa más categórica a someterse "a la dialéctica de la división, una cancerización en el tejido lingüístico [...] cuya obviedad geométrica nos ciega tan pronto como la activamos en los dominios metafóricos. Posee la dialéctica de la agudeza del *sí* y del *no* con la cual se dirime todo".⁵⁹

Siendo así lo profético menos una predicción del futuro y más la puesta en evidencia de los errores del pasado con vistas a exponer las consecuencias de las *decisiones humanas* – todo ello en un plano puramente verbal -, tenemos entonces que Blake, al igual que Platón y al igual que los gnósticos (y también Milton), necesitaba remontarse a eras anteriores a la historia para elucidar cómo llegamos a ser lo que somos. Y lo que encontró fue la historia de un timo. O lo que es lo mismo, descubrió, después de muchos años de presentirlo, el *mysterium tremendum*. A diferencia del demiurgo platónico, quien dentro de su imperfección pudo crear con el mundo una obra de gran belleza (presumiblemente, si hacemos caso a Karl Popper, porque con ello Platón se consolaba de los privilegios que perdieron él y su familia cuando ésta dejó de ser poderosa e influyente), Blake y siglos antes los gnósticos concluyeron

⁵⁸ David Dark, *Everyday Apocalypse*, p.10.

⁵⁹ Gaston Bachelard, *Poética del espacio*, p. 237-238.

que la vida humana era producto de un acto originario de concupiscencia. Sea lo que sea que esto signifique (Tomás de Aquino reconoce al menos veinte variedades de deseo concupiscente en el humano), convendrá para nuestros fines, basándonos en el mismo Aquino, considerarlo como un *acto desordenado y perturbador de una armonía pre-existente a causa de un deseo intelectual por una cosa suprasensible*. Porque el deseo de la Sophia plerómica por “emanar” (procrear) sin la participación de su pareja, desobedeciendo una normativa venida de lo alto (del *agnostos theos*, o el dios que nadie conoce, o el que los filósofos sólo pueden describir por vía negativa) significó, no tanto la perpetración de la materia en el apéndice de la plenitud cuanto el nacimiento de una entidad abstracta y oscura que pronto se arrogaría poderes creadores. En ese interregno,

Earth was not, nor globes of attraction;
The will of the Immortal expanded
Or contracted his all-flexible senses:
Death was not, but Eternal life sprung.⁶⁰

De las dos formas antinómicas que hay para abordar la realidad trascendente (la una mediante el conocimiento discursivo y la intelección intuitiva, la otra, religiosa, que depende de la revelación supramundana y prefiere un lenguaje de símbolos equívocos y metáforas oscuras), es claro que Blake, a quien por lo demás le interesaba más la inmanencia que la trascendencia, como se explicó ya en relación a su informal asociación con los *ranter*s y en el que abundaremos más adelante, opta por este último lenguaje. Pero tal antinomia podría despejarse parcialmente señalando que, en Blake, lo equívoco resulta más bien ambiguo si consideramos que sus “eternos” son en realidad las voces de una multitud de *personae* que,

⁶⁰ William Blake, *The Book of Urizen*, Ch. II, vv. 36-39, p. 71.

merced al dinamismo que impone la lucha de signos que a veces parecen contrarios (y que pueden reducirse al binomio masculino-femenino), terminan por engendrar emanaciones de signo aparentemente muy diverso. En la poética de Blake, éstas adoptan por lo general la forma de lo que él llama “female will”⁶¹. Por su parte, en la teogonía que se enuncia en el *Apocrifón de Juan*, donde el mundo de las sustancias está tripartitamente organizado por el “ser vivo que en verdad es” (o Pleroma), el Intelecto que “observa” al Pleroma, y el planificador discursivo (Sophia), esta última ejerce el discernimiento característico del alma racional: “[She] organizes the material substrate by separating its elements. Her activity is, therefore, demiurgic, but not in the same sense as that of the Demiurge proper, Ialdabaoth, who fabricates heavenly bodies and time”.⁶² Siendo pues Sophia quien separa e Ialdabaoth quien fabrica, los “Eternals” de Blake no tienen propiamente unas contrapartes que reproduzcan literalmente el drama cósmico de la Sophia, pero sí una forma completamente humanizada de la Plenitud, cuando “Earth was not, nor globes of attraction”, y es entonces cuando el bardo detecta, por una intelección intuitiva, que

Lo, a Shadow of horror is risen
 In Eternity! unknown, unprolific,
 Self-clos'd, all-repelling. What Demon
 Hath form'd this abominable Void,
 This soul-shudd'ring Vacuum? Some said
 It is Urizen. But unknown, abstracted,
 Brooding, secret, the dark Power hid.⁶³

⁶¹ S. Foster Damon describe en términos clínicos más modernos la psicología profunda de las emanaciones: “The Emanations [...] when they achieve a separate existence [...] exhibit all the characteristics of the *personae* of the split personality which modern science has discovered. They seek for domination, can be dangerously destructive, and fight re-integration (which seems to them like annihilation” (*A Blake Dictionary: The Ideas and Symbols of William Blake*, pp. 311-312).

⁶² Zlatko Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe*, p. 54.

⁶³ William Blake, *The Book of Urizen*, Ch. I, vv. 1-7, p. 70.

En efecto, no es aún Urizen porque si algo define a éste es una autoasumida misión sacerdotal y legislativa que sólo podía haberse originado en el exilio solitario al que fue condenado por los Eternos y que no es otro que el Vacío, la Inmensidad, la Oscuridad. A semejanza de los Primordiales de Lovecraft, el Urizen anterior a la creación de la materia (y del humano), pero posterior al decreto del exilio, está “dormido mas no muerto”, al menos para los Eternos, que evitan acercarse al “petrific, abominable Chaos” al que fue arrojado. Ialdabaoth carece de conocimiento y de capacidad discursiva – se le describe con adjetivos como “opaco”, “celoso”, “arrogante” y “ensimismado”, incapaz de distinguir lo incorruptible de lo perecedero al crear el mundo visible. Por su parte, en el poema “To Nobodaddy”, un Urizen en plan de sacerdote de sí mismo⁶⁴ es descrito en términos que despiertan algo más que vagas asociaciones con la figura de Yahvé-Ialdabaoth:

Why art thou silent & invisible
 Father of Jealousy
 Why dost thou hide thyself in clouds
 From every searching Eye

Mientras Sophia, la madre de Ialdabaoth, nunca pierde de vista el modelo, Ialdabaoth sólo puede representárselo ejerciendo la capacidad de formación de imágenes de su alma irracional, lo que lo convierte en una mera causa instrumental de la creación del mundo.⁶⁵

Lo de “instrumental” no ha de interpretarse aquí como una labor mecánica que se limita a seguir al pie de la letra una prescriptiva dictada por una autoridad superior, antes bien, se

⁶⁴ Aquí, cabría recordar el solipsismo de Ialdabaoth, quien se define a sí mismo como “celoso” y al mismo tiempo como “sin rival”, lo que suscita la perspicaz pregunta del autor del *Apócrifon de Juan*: Si no hay ningún otro, ¿de quién estaría celoso? En el caso de Urizen, son sus actos y su hipocresía los que lo definen como un dios celoso.

⁶⁵ Zlatko Pleše, *op. cit.*, p. 55.

trata de un impostor del Logos con iniciativa propia (o que es presa de un edipismo irredento, o que desconoce en su ignorancia el principio de realidad) que genera por primera vez un conflicto entre las formas y las sustancias:

For he strove in battles dire,
In unseen confliotions with Shapes⁶⁶

O lo que en el *Parménides* se define como el Uno Más Allá del Ser, es decir,

[...] the abyss of pure freedom that rejects all determination and which, for reasons that cannot be accounted for by dialectical method but only described *post factum* in a mythical narrative, actualizes itself in the guise of a will for self-determination and self-acquaintance.⁶⁷

Es la ininteligibilidad de esa fuerza en formación lo que causa la consternación de los Eternos, quienes sólo pueden describirlo en términos de “unknown, unprolific,/Self-clos’d, all repelling”:

Dark, revolving in silent activity,
Unseen in tormenting passions,
An Activity unknown and horrible,
A self-contemplating Shadow,
In enormous labours occupied.⁶⁸

Sin embargo, hay un momento en el *Apocrifón de Juan* en el que se abre la vía – que al final será brecha- de una visión más inmanentista con la introducción de la figura de Cristo que también actúa a la vez como un proto-Jesús. Cuando, una vez que se concibe el Pleroma

⁶⁶ William Blake, *The Book of Urizen*, Ch. I, vv. 13-15, p. 70.

⁶⁷ Zlatko Pleše, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁸ William Blake, *The Book of Urizen*, Ch. I, vv. 18-22, p. 71.

como la totalidad de la progenie de Dios y se conviene en que ésta se compone “no sólo del contenido sino también del producto de su actividad intelectual”, el “Salvador” que conduce el diálogo establece que Dios Padre no es el Intelecto. De hecho, lo asocia con el Hijo – más producto de una hipóstasis que de una encarnación, conocido también con los nombres de *Autógenes* y Cristo:

And the mind wanted to perform a deed through the word of the invisible Spirit. And his will became a deed and it appeared with the mind; and the mind glorified it. And the word followed the will. For because of the word, Christ the divine Autogenes created everything.⁶⁹

Para resolver este escollo, según Zlatko Pleše, el autor gnóstico introduce una distinción no platónica entre las *concepciones* y los *conceptos*:

The Father, a pure act of thinking, is capable of generating only vague and “subjective” conceptions (e. g., the generic thought of man, god, goodness, etc.). Only through their further articulation on the part of Intellect can the Father’s conceptions become self-subsistent entities [...] or concepts – the chain of predicates rendering a fully articulated definition of God.⁷⁰

Aunque podría resultar tentador recordar el pasaje evangélico (Juan 14:6) en el que Jesús afirma: “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al padre si no por mí”, es preciso no perder de vista que Blake llega al punto de des-divinizar al mesías (“...that one man/they call Jesus the Christ⁷¹) al mismo tiempo que diviniza lo humano, de tal forma que, para decirlo con Lenin al anunciar la puesta en marcha de la electrificación en los soviets, “cuando todo es electricidad no existe la electricidad”:

⁶⁹ *The Nag Hammadi Library in English*, p. 108.

⁷⁰ Zlatko Pleše, *op. cit.*, p.53.

⁷¹ William Blake, *The Four Zoas*, II, v. 72, p. 323.

The vision of Christ that thou dost see
 Is my vision's greatest enemy.
 Thine has a great hook nose like thine;
 Mine has a snub nose like to mine.⁷²

De igual forma, aunque sería tentador (y para muchos impío) identificar la inarticulación originaria del pensamiento divino con el unitarismo de Urizen (aquel que reza: “One command, one joy, one desire, / One curse, one weight, one measure, / one King, one God, one Law⁷³), la relación que guarda la definición de Cristo del autor del *Apocrifón de Juan* con el sentido de la inmanencia en el arte y el temperamento de Blake resulta crucial para entender la función de la humanización en la obra de este último. Pero que, al mismo tiempo, nos resulta inútil para explicar, en un plano más óptico, la animalización de las pulsiones en el apocalipsis y su ausencia en el entramado verbal de la profecía, acaso porque había honduras (más que extremos) a las que el radicalismo gnóstico de Blake nunca se permitiría aspirar. En algo que abona a la heterogeneidad esencial del “gnosticismo”, poco puede tener en común el hombre que escribió: “The eagle never lost so much time. as when he submitted to learn of the crow”⁷⁴ con el gnóstico para quien

[...] il s'agit avant tout de ne pas se soumettre, et avec soi sa raison, à quoi que ce soit de plus élevé, à quoi que ce soit qui puisse donner à l'être que je suis, à la raison qui arme cet être, une autorité d'emprunt. *Cet être et sa raison ne peuvent se soumettre en effet qu'à ce qui est plus bas, à ce qui ne peut servir en aucun cas à singer une autorité quelconque.*⁷⁵

⁷² William Blake, *The Everlasting Gospel*, [e], vv. 1-4, p. 524.

⁷³ William Blake, *The Book of Urizen*, Ch. II, vv. 38-40, p. 72.

⁷⁴ William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, p. 37.

⁷⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, « Le bas matérialisme et la gnose », p. 224. [El subrayado es mío.]

Renueve así a radicalizar la humanización al costo de lo que llamaremos aquí la “arcontización”, o impartición de poderes creativos a los instintos más bestiales, simas del inconsciente humano-colectivo, Blake prefirió sostenerse en la profecía y en los más específicamente humanos dominios de la semiotización de lo revolucionario.

La serpiente revisitada

Como se narró en el apartado anterior, Blake había decidido suprimir, en la primera edición de *Europe: A Prophecy*, la ilustración de la serpiente que acompañaba en forma de díptico a la figura de Urizen (Dios Padre) como geómetra y artífice del mundo material en “The Ancient of Days”. Desde esta perspectiva de la confrontación, la imagen del ofidio simboliza las fuerzas que, en la modernidad, engendraron Los y su emanación Enitharmon (la imaginación y la piedad, respectivamente), dando lugar al espíritu de rebelión, la cual incluye también la anarquía, la irrupción violenta, la venganza. Lo significativo aquí es que el poeta inviste a la serpiente de los mismos atributos que en otras obras (por ejemplo, *The Everlasting Gospel* y *The Marriage of Heaven & Hell* (130, 155-157)) distinguen a Jesús como transgresor de todos y cada uno de los mandamientos del Decálogo. En este punto se hace necesario destacar ciertas analogías entre la presencia de la serpiente en Blake y el antiguo culto de los naasenos, conocidos también como ofitas. Uno de los primeros, si no es que el primero, de los grupos o sectas gnósticas del cristianismo, de ellos decía el heresiólogo Tertuliano, exagerando, que “serpentem magnificent in tantum ut etiam Christo praeferant” (adoran a la serpiente al punto de que la prefieren a Cristo). Según el eminente coleccionista de piedras antiguas y escritor victoriano Charles William King,

[...] they employed a living tame serpent to encircle and consecrate the loaves that were to be eaten at the Eucharistic supper [...] For the primitive ophites, retaining the Egyptian veneration for the Agathodaemon, regarded their serpent, The Naas, as identical with either Sophia, or the Christ.⁷⁶

De modo que el sincretismo greco-egipcio termina por identificar al *daimon*, o genio personal, con la figura del mesías, lo que en cierto modo explica que se tratara, como todos los cultos gnósticos, de una creencia destinada sólo al uso de unos pocos elegidos. Al interpretar el mito bíblico del Edén, los ofitas dedujeron que el actuar de la serpiente (con la obvia connotación fálica que tomaron del culto egipcio a Osiris) y su instigación a la desobediencia era en realidad un gesto generoso y salvífico frente a las prohibiciones de Dios Padre, las cuales en el fondo no son otra cosa que una ley moral promulgada con uno de dos propósitos. O Dios prohíbe como un acto de protección (y por tanto de amor) a un ser débil e ignorante que desconoce por completo sus límites en su relación con la naturaleza, o se trata simple y llanamente de un legislador tiránico para quien la ley es sólo un nombre que sustituye a la palabra orden y, por lo tanto, exige una obediencia ciega. Tan ciega como ciego es el Urizen que ocupa – parodia de zona áurea - el centro del grabado “The House of Death” (1795), en gran medida el mismo Ialdabaoth que en la *Hipóstasis de los arcontes* es increpado por las potencias del Pleroma con el nombre de Samael, es decir, “dios de los ciegos”.⁷⁷ Blake parece ironizar por partida doble con las proteicas significaciones de sus personajes. Mientras yuxtapone gráficamente las disímbolas imágenes de Urizen como el demiurgo y artífice de un mundo unitario con la de la serpiente como el elemento perturbador de esa materialidad a través de la tentación, inicia con las líneas preliminares de *Europe a Prophecy* una alegoría

⁷⁶ Charles William King, *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval*, p. 101.

⁷⁷ *The Nag Hammadi Library in English*, p. 162.

de la caverna platónica (con acentos *à la* William Cowper) cuyo propósito es ilustrar el error originario que entraña la materialidad del mundo:

Five windows light the cavern'd Man: thro' one he breathes the air;
Thro' one he hears music of the spheres: thro' one the Eternal Vine
Flourishes, that he may receive the grapes; thro' one can look
And see small portions of the Eternal World that ever groweth;
Thro' one himself pass out what time he please, but he will not;
For stolen joys are sweet, and bread eaten in secret pleasant.⁷⁸

El tono entre sapiencial y menipeo de estas líneas (del cual hay ejemplos en otras obras de Blake, como *An island in the Moon*) revela con claridad el aspecto político y estratégico de lo que el poeta denomina “the finite revolutions”, tras las cuales “Man became an Angel/Heaven a mighty circle turning. God a Tyrant crown'd”. Un tirano con un objeto consagratorio sobre la cabeza que, separándose de su madre creyéndola la dignidad más alta, “desciende a las regiones inferiores y forja los firmamentos del cielo, donde habita [...] Y en su ignorancia, forma potencias que le son subordinadas, y ángeles y firmamentos y todas las cosas terrenales”.⁷⁹ En efecto, con esta tríada de hombre, cielo y Dios se riza el rizo de la opresión y una de las causales del Error, la cual, según esta profecía blakeana, es la voluntad femenina - se entiende, claro está y como puntualiza Harold Bloom, en tanto uno de muchos actos fallidos de una humanidad en estado caído bajo el yugo del dios de los ciegos. O para decirlo con Jung, la proyección negativa de la sизigia ánimus-ánima por la cual Los se enamora de su propia emanación, Enitharmon, y engendra a Orc:

Eternity shudder'd when they saw

⁷⁸ William Blake, *Europe a Prophecy*, vv. 1-6, p. 60.

⁷⁹ Ireneo, *Adversus hereses*, 2.29.4

Man begetting his likeness
 On his own Divided Image!”⁸⁰.

La deshumanización radical

En sus aspectos creadores y destructivos, y en los trabajos de opresión de Urizen como en la forja imaginativa de Los, el componente humano termina siempre imponiéndose como la fuerza que presta dinamismo y dramatismo cósmico (y también cohesión o su contrario) a situaciones que, si se les dejara llegar a sus últimas consecuencias, se disolverían en el caos impersonal e inmisericorde de la naturaleza. Una naturaleza que Blake representa en sus épicas con el predominio de lo ígneo-pétreo – o lo que normalmente asociamos con lo ctónico o telúrico. Para Hans Jonas, por ejemplo, la perspectiva del humano descubriéndose solo e inerme frente a una inmensidad así de indiferente a su presencia bastaría para hacer de él un gnóstico en potencia (como Pascal, como Camus), es decir, un convencido de la dualidad que gobierna el mundo y del absurdo que ello conlleva. Pero si algo caracterizó a Blake fue el nunca rendirse frente a las evidencias: “Prefiero construir mi propio sistema antes de dejarme esclavizar por el sistema de otro”, había dicho. Esta ética de la fidelidad consigo mismo – que Chesterton atribuía anecdóticamente a una probable ascendencia irlandesa por parte del padre – implica siempre adelantarse a todo lo que la inercia obliga pasivamente a aceptar como meros datos de la existencia. Sin resistencia, se borran entonces los límites que preservan al ser de caer en los pisos inferiores de su destino, como lo ejemplifican en el plano teogónico los actos de la Sophia y la intervención del Horus (cuando por desgracia el daño ya estaba hecho). Con lo cual extraemos la lección de que, en vez de adoptar una postura,

⁸⁰ William Blake, *The Book of Urizen*, Ch. VI, vv. 14-16, p. 79.

Blake se expuso, *malgré lui*, a situaciones límite que no admitían salidas retóricas, como el conocido incidente con el soldado al que arrojó violentamente del jardín de su casa, y del embrollo legal en que se vio envuelto como resultado. Frente al riesgo de ser encarcelado o incluso ejecutado por alta traición, Blake escribió unos versos de una violencia comparable a la del nacimiento emanatorio de la serpiente, por ejemplo, o la de la construcción corporal de Urizen a manos de Los, experiencias todas presididas por la sangre y el dolor, por el fuego y la piedra, o por la traición y la hipocresía:

O! Why was I born with a different face?
 Why was I not born like the rest of my race?
 When I look, each one starts; when I speak, I offend;
 Then I'm silent and passive, and lose every friend.⁸¹

Situaciones límite: verdaderos puntos ciegos, situaciones básicas de las que no hay salida y sobre las que no hay control, dicen los existencialistas. Llevado a este extremo, Blake respondía con un apocalipsis mental como el último, desesperado e impostergable movimiento de animalización y sexualización como vías liberadoras frente a una espiral de acción que sólo puede ser negativa (guerras, crueldad, opresión). Que toda voluntad, como toda acción, tiene como fatalidad lo negativo, lo prueba esta anotación en una de sus lecturas de Swedenborg:

There can be no Good Will. Will is always evil; it is persecution to others or selfishness.⁸²

⁸¹ William Blake, *To Thomas Butts*, p. 435.

⁸² William Blake, *Annotations to Swedenborg's Divine Love and Divine Wisdom*, p. 602.

Pero por mucho que se tratara sólo de *personae* por las que atravesaba incesantemente el poeta, sin ningún afán de estabilización o fijación en alguna figura en particular, había también en ese movimiento una negatividad delirante que le llevaba a crear no sólo personajes titánicos imbuidos de animalidad, o animales propiamente dicho, sino figuras demoniacas muy similares a las que grababan en pedrería los artistas gnósticos de la Antigüedad tardía. Se trataba de efigies de arcontes, entidades demónicas que se encargan de gobernar el mundo material, con cabezas de animales que a veces resultan difíciles de identificar. Es el caso de la serie de acuarelas en torno al Apocalipsis bíblico conocida como “The Great Red Dragon and the Woman Clothed with the Sun” (c. 1808), que no son otra cosa que una representación cuasi alegórica del cautiverio de la luz por las potencias de la oscuridad, así como de la indiscerniblemente impura mezcla a la que puede llegar la interacción de ambas. Acaso se trate también, desde otra perspectiva, de la confrontación entre la vida y la muerte como la oposición entre lo mecánico y lo orgánico o, para plantearlo bajo la óptica del filósofo Baruch Spinoza, de la distinción entre *natura naturata*, o la naturaleza como estructura o sistema, y *natura naturans*, es decir, la naturaleza como proceso orgánico. Siendo entonces este último proceso el que adquirió preponderancia y prioridad para el pensamiento de la modernidad, tenemos aquí uno de los aspectos (pocos) que tiene en común Blake con el resto de sus coetáneos románticos:

The importance of this for literature is mainly in the new status given to the poet, or the artist or creative person generally, as a result. As long as it is assumed that, in Sir Thomas Browne’s phrase, “Nature is the Art of God”, the poet cannot be more than an imitator of nature at one remove, of God at two removes. Man’s creative power is at best a faint shadow of the power that made the realities of the world. [...] Increasingly for Romantic writers, man’s creative power does

not imitate a structure of things out there, but participates in the organic process of nature.⁸³

Es precisamente éste el “materialismo” que ponderaba Frye en Blake: sin monismos religiosos ni teorías corpusculares que indujeran ya fuera al ascetismo o al sensualismo como reglas de vida. Puesto que todas y cada una de las cosas participan de la vida (los “minute particulars” que el poeta solía oponer a los universales filosóficos), no puede haber otra teleología que una holística cuyo centro y culminación son la humanidad misma:

Man can have no idea of any thing greater than Man as a cup cannot contain more than its capaciousness But God is a man not because he is so perceived by man but because he is the creator of man⁸⁴

En *The Book of Urizen*, en *Europe a Prophecy* y en *The Four Zoas*, Blake parece atisbar un fondo dualista para el cual formula preguntas, casi siempre retóricas (como con la que concluye “The Tyger”), cuya respuesta sólo puede encontrarse en los dominios del sueño – un terreno en el que el poeta sentía perder, a diferencia de otros románticos, todo sentido de la orientación y la referencialidad. Una cosa era *imaginar* (más en el sentido de Blake que en el de Coleridge) los contornos de entidades abstractas en estado caído, y muy otra cosa *ver* la materialización de esas fuerzas en forma de energías desbordadas y vengativas. O para decirlo en otros términos, uno era el Blake revolucionario que imaginaba la ciudad de París sin soldados y a un monarca, Luis XVI, caminando por las calles como un ciudadano más⁸⁵, y otro el Blake que, una vez consumada la traición a la Revolución que significaron las acciones del Corso, “turned to the original source describing the apocalypse: the Bible. This

⁸³ Northrop Frye, *On Literature and Society, 1936-1989: Unpublished Papers*, p. 121.

⁸⁴ William Blake, *Annotations to Swedenborg*, p. 603.

⁸⁵ “Awful up rose the king, him the peers follow’d, they saw the courts of the Palace/Forsaken, and Paris without a soldier: silent, for the noise was gone up/And follow’d the army, and the Senate in peace, sat beneath morning’s beam” (*The French Revolution*, vv. 303-306, pp. 299-300).

was the time when his art became even more densely biblical, mythological and esoteric than before”.⁸⁶ Quizá la comparación de Spinoza y Blake (o la influencia del primero sobre el segundo) arroje también otro dato importante: el filósofo judío desempeñaba el oficio de tallador de lentes, mientras que el poeta inglés hablaba de la necesidad de limpiar las puertas de la percepción para descubrir las cosas como son, es decir, infinitas. A su manera, Blake también hizo lo que todos los filósofos cuando se topan con lo “ininteligible”, e igualmente a su manera, descubrió el callejón sin salida al que conducen las ilusiones defraudadas:

[...] I do not consider either the Just or the Wicked to be in a Supreme State, but to be every one of them States of the Sleep which the Soul may fall into in its deadly dreams of Good or Evil when it leaves Paradise following the Serpent.⁸⁷

Sólo nos queda determinar si en la percepción del infinito hay realmente un materialismo humanizante que confunda las formas humanas con las formas bestiales sin recaer en las variedades más heteróclitas del gnosticismo. Blake sabía esto con la lucidez del artista que ha logrado familiarizarse con lo aporístico de algunos de sus materiales míticos y con ello resistirse a las funestas y últimas consecuencias de la tentación dualizante – cuya utilidad literaria parece reducirse, por lo que hemos visto, a satirizar la mecánica de la caída mientras extiende, de manera sincrónica y ecuménica, los beneficios de la humanización de lo divino y la divinización de lo humano en el aquí y ahora. Como una soteriología personal a través del arte, la revolución del lenguaje poético que efectuó Blake después del fracaso de la revolución social vino a confirmar irónicamente que, como querían los gnósticos, muchos son los llamados y pocos los elegidos. Y que, como podremos comprobar con Cioran, son

⁸⁶ István D. Rác, “History and Poetry: William Blake and *The French Revolution*”, p. 43.

⁸⁷ William Blake, *A Vision of the Last Judgement*, p. 91.

las multitudes de convocados autoerigidos en dilectos las que precipitaron la caída de Occidente.

IV.

Cioran o la secularización del desamparo*

* Excepto donde se indique, todas las referencias a la obra de Cioran provienen de *Œuvres*, París, Quarto Gallimard, 2011.

Un balance trágico

Si se intentara recobrar la inocencia de la primera mirada (o de la primera lectura), la impresión inaugural que dejaría el contacto con el *Précis de décomposition* (1949), de Cioran, sería poco menos que la de un Nietzsche sin la figura del *übermensch*. Una simplificación sin duda, ya que, como lo ilustra la diversidad de su producción escrita, no hay un Nietzsche unitario y monolítico que pueda reducirse a la imagen de una esperanza a medias escatológica como lo es la proyección al futuro terrenal de un hombre ideal. Aun así, queda de esa imagen el estadio que precede a la concepción del ultrapoderío humano, que no es otro que el de la paciente y minuciosa vivisección de la cultura y sus elementos perniciosos con vistas, en el caso del filósofo-profeta alemán, a efectuar una cirugía radical que de alguna forma daría lugar a una regeneración o renovación de la existencia. No así con Cioran, quien desde el arranque se instala en el escepticismo más radical no sólo para clausurar toda posibilidad de redención, sino para exponer (señalando sus aspectos más irrisorios y banales) la permanente y crónica impotencia de la mente humana para concebir algo que no esté de antemano y fatalmente dirigido a la humanización o, por mejor decirlo, a la antropomorfización de todas las cosas.

Es bajo esta premisa (la filogenética y antihumanista, y por ende política) que Cioran organiza su largo e implacable alegato contra la cultura y sus formas: no tanto arremetiendo contra un poder cuyas metamorfosis sucesivas subyugan al observador y le inducen a percibir en la vida social un orden y una progresión fijas y naturales, cuanto insistiendo en que las primeras víctimas de ese poder (es decir las instituciones) son también agentes y coadjutores inconscientes de la opresión. Esta y no otra sería la inferencia que podría hacerse apenas leer

los primeros párrafos del *Précis de décomposition*, en los que la religiosidad y sus máscaras acechan tras las ideologías y sus saldos trágicos:

On ne tue qu’au nom d’un dieu ou de ses contrefaçons : les excès suscités par la déesse Raison, par l’idée de nation, de classe ou de race sont parents de ceux de l’Inquisition ou de la Réforme. Les époques de ferveur excellent en exploits sanguinaires : sainte Thérèse ne pouvait qu’être contemporaine des autodafés, et Luther du massacre des paysans [...] Gibets, cachots, bagnes ne prospèrent qu’à l’ombre d’une foi, - de ce besoin de croire qui a infesté l’esprit pour jamais.⁸⁸

La infinitud de recursos estilísticos con los que pareciera contar la prosa de Cioran le permiten actualizar el clásico *abêtissez-vous* pascaliano en una versión más moderna y extrema de algo contra lo que el gnóstico antiguo había advertido al poner en boca de su Jesús apócrifo una admonitoria contra la bestialización,⁸⁹ y que por su parte Blake presentía y temía como una de las consecuencias de las revoluciones – y cuya mano temblaba al verse obligado a incluirlo como un elemento más de su profecía. La única diferencia aquí radicaría en las propensiones a la mitologización, cosa a la que Cioran, en su condición de ateo, se declara absolutamente contrario (“...son besoin [de l’homme] de fiction, de mythologie triomphe de l’évidence et du ridicule”). Pese a ello, se permite poblar la nada (trasmutación existencial *à rebours* del vacío anexo a la Plenitud gnóstica) con reinos pleromáticos de abstracción pura con los que ilustra su convicción de que la vida debería componerse menos de actos consumados y más de hipótesis de trabajo, lo cual quedaría por confirmar si los ámbitos de plenitud abstracta que evoca por instantes no serían ellos mismos producto de una mitologización más inmaterial, o lo que vendría siendo una teogonía. Pero viniendo de

⁸⁸ Cioran, *Précis de décomposition*, pp. 581-582.

⁸⁹ “Blessed is the lion which becomes man when consumed by man; and cursed is the man whom the lion consumes, and the lion becomes man” (*The Nag Hammadi Library in English*, “The Gospel of Thomas”, p. 127).

Cioran, estas ficciones más parecidas a los castillos en el aire de la infancia que a construcciones lingüísticas con fines de significación no son más que subproductos de una consciencia que se sabe prisionera del Tiempo, o peor aún, un subproducto de éste (la mayúscula que usa Cioran es más significativa de lo que parece, como explicaremos más adelante). Por lo pronto, el aburrimiento es la primera señal de nuestra inserción en la dimensión temporal:

Celui qui ne connaît point l'ennui se trouve encore à l'enfance du monde, où les âges attendaient de naître ; il demeure fermé à ce temps fatigué qui se survit, qui rit de ses dimensions, et succombe au seuil de son propre... avenir, entraînant avec lui la matière, élevée subitement à un lyrisme de négation. L'ennui est l'écho en nous du temps qui se déchire..., la révélation du vide, le tarissement de ce délire qui soutient – ou invente - la vie...⁹⁰

La expresión más antitética de ese delirio, “la negación más noble de la existencia”, sería la música: una reminiscencia paradisiaca de un orden que las palabras no alcanzarían a describir. En términos generales, son las artes, el descreimiento y la vagancia a las que acceden los que podrían considerarse como los “psíquicos” de Cioran – los escépticos, los estetas y los perezosos -, los últimos rescoldos de vida por cuya intercesión se puede cultivar, si no la salvación, al menos la inutilidad esencial de todo acto. Más aún, son aquéllos los « vrais bienfaiteurs de l'humanité [car] ils en détruisent les partis pris et en analysent le délire ». Que sus profesiones de ateísmo son más estratégicas que retóricas o sinceras, lo prueba la tajante división que concibe Cioran entre las músicas anteriores y posteriores a Beethoven, con J. S. Bach como el caso más cimero y el argumento más contundente a favor de la existencia de un Creador, y el del Sordo como el de la caída en lo prometeico y en las pasiones

⁹⁰ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 591.

humanas: “C’est un absolu éphémère, en somme un paradoxe”. Se trata aquí, desde luego, de una paradoja involuntaria, accidental, patética, no de la paradoja metódica y consciente, rayana en lo delirante, que practica Cioran. Es por ello que, con un pensador como él, cualquier aseveración termina siendo un aparente contrasentido, y ello porque, habiendo encontrado una validez crítica en las lamentaciones (él la llama “nobleza”, la misma que le hizo renunciar a la práctica filosófica por no haber encontrado en Kant la dimensión de la tristeza), lo paradójico le parece el camino más corto para evitar el sentimentalismo y, a la vez, operar un singular efecto humorístico: “[...] le paradoxe est la forme sous laquelle l’intelligence étouffe les pleurs”.⁹¹

Pero cuando el humor abandona el hábitat que le es más propicio (el aforismo, la sentencia, el proverbio), ahogar los sollozos se transforma, en el virulento contexto del *Précis de décomposition*, en una refutación de los *topos* o zonas tanto de la eternidad como de la historia. Así, no resta otra opción frente al sofoco del futuro que la zona intermedia del no-tiempo, del no-ser y de la no-finalidad, la cual, al traslaparse con la historia – culminándola – da por resultado un escandaloso y pánico contraste con la eternidad que la precede. Contra esto se curaba en salud el gnóstico clásico al insistir en la importancia de cuidar la pneuma que le hubiera tocado en suerte recibir al reducido número de elegidos, pues “empezar a saber es temor divino, pero acabar de ignorar es terror pánico”. Se trata ni más ni menos – citando el Timeo platónico - que de “el producto de la idea y de la materia, por la sensación y la opinión”. O lo que el propio Platón equipara con la materia sensible, “amorfa, indefinida, sin figura, sin cualidades, invisible, nodriza húmeda, no madre, receptora insaciable de todas las

⁹¹ Cioran, *Le crépuscule des pensées*, p. 484.

formas y concepto espurio imposible de definir” (*Timeo*, 49a-52d) – siendo *khora* su denominación más conocida. Es la zona de la atemporalidad,

[...] the zone of falling out of time [...] fundamentally poor, scanty. It is an area of ossification and death, but not indivisible in itself from life, the spaces of infinite potency. The randomness, indivisibility and inseparability of this third zone are arranged in full accordance with Plato’s “topos”, but it is not them which determine the meaning... [It] falls to where the creation of something new is not possible, the story ends, and everything is a recycling of the one and the same. [...] All-out poverty – a sign of this zone.⁹²

Como podrá observarse (y como señala Derrida en su ensayo consagrado a este problemático tema), *khora* funciona más como un nombre propio y menos como un concepto que pueda definirse de acuerdo con la lógica de la identificación y la exclusión. “*Khora* names what cannot be named [...] It announces equivocality, ambiguity, undecidability [...] Thus its excessive function is aporetic”.⁹³ Precisamente por tratarse de una zona que carece de nombre y categoría, Julia Kristeva percibe en *khora* un espacio de origen pre-edípico potencialmente creativo y fecundo y, por ende, un entorno inmejorable para efectuar (a falta de algo mejor) una revolución lingüística a través de la semiotización de lo connotativo y en oposición estricta a lo simbólico tradicional.⁹⁴ Pero es exactamente lo que fascina a Kristeva (las emociones y los instintos que se filtran por las fisuras y la prosodia del lenguaje) lo que suscita la repulsa de Cioran, quien no ve en ello más que pretextos para la construcción de nuevos ídolos o, en el mejor de los casos, ocasiones para deplorar la división de los sexos

⁹² Alexandr Bovdunov, « No longer be human: Emil Cioran and the Path Towards a New Metaphysics », p. 3.

⁹³ Julian Wolfreys, “Justifying the unjustifiable: A Supplementary Introduction, of sorts”, en *The Derrida Reader*, pp. 39-40.

⁹⁴ Alguien objetará (y con razón) que las concepciones de *khora* de Kristeva y Derrida son muy diferentes una de la otra. Lo que no podrá objetarse es lo que tienen en común, es decir, que se trata de una zona no yugulada aún por la disociación del afuera y el adentro y, por ende, un ámbito no sujeto aún a la axiomatización que forjan los procesos de simbolización.

como el fondo permanente de la Caída. Por ejemplo, a uno de los arrobos místicos de Santa Teresa en el que manifiesta su deseo de conocer el color de los ojos de Dios y la forma de su boca, Cioran no puede menos que comentar:

La couleur de ses yeux... Impureté de la sainteté féminine ! Porter jusque dans le ciel l'indiscrétion de son sexe, cela est de nature à consoler et à dédommager tous ceux – et encore mieux, celles – qui sont restés en deçà de l'aventure divine [...] Entre Sainte Thérèse et les autres femmes il n'y aurait donc qu'une différence dans la capacité de délirer, qu'une question d'intensité et de direction des *caprices*. L'amour – humain ou divin – nivelle les êtres : aimer une garce ou aimer Dieu présuppose *un même* mouvement : dans les deux cas, vous suivez une impulsion de *créature*. Seul l'*objet* change ; mais quel intérêt présente-t-il, du moment qu'il n'est que prétexte au besoin d'adorer, et que Dieu n'est qu'un exutoire parmi tant d'autres ?⁹⁵

Para Cioran, *khora* es pues lugar de aporías y, como tal, un *topos* donde se anula lo inteligible. Nunca la llama por su nombre, pero a cambio no reclusa frente a ella como hacen tradicionalmente los filósofos frente a lo ininteligible, aquello que, según decía Novalis, supone la ininteligencia pero que, para Cioran, equivaldría a un primer ejercicio de la inteligencia trágica – la tragedia, ese resabio de la Caída. Porque quizá la tragedia humana – la idea misma de la *heimarmene* – provenga de esto: del descubrir que es en lo Desconocido donde se concentra la raíz de todos los problemas que nos aquejan, “et avec lequel il nous faut lutter parce qu'il est naturellement plus immédiat, plus important que le pain quotidien”.⁹⁶ A una inquietud análoga respondían los gnósticos cuando quisieron percibir en

⁹⁵ Cioran, *Précis de décomposition*, pp. 695-696.

⁹⁶ Cioran, *op. cit.*, p. 623.

khora una prueba de la Caída primordial (o de la pasión por procrear de la Sophia) y, por consiguiente, de la coeternidad del mal en relación con el bien sumo:

[...] el intelecto y el alma son anteriores al mundo y al hombre en él, la materia que siempre ofrece resistencia al demiurgo – porque tiende a permanecer en su estado propio – tanto sea bajo el aspecto de necesidad (*anánke*) como de *khôra* – espacio general con disposición para recibir los lugares (*tópoi*) simultáneos y sucesivos por la expansión de la vida del alma (el tiempo) –, es el sustrato receptor (*hypodokhé*) de la imperfección del mundo y de su devenir, así como de la imperfección y mudanza de sus entes interiores.⁹⁷

Por ejemplo, en el *Tratado Tripartita* (uno de los textos de Nag Hammadi), se describe el dominio de la creación demiúrgica y la opresión de los arcontes en términos que corresponden casi exactamente a los del *Timeo* platónico, en particular en lo que se refiere a la invisibilidad y la capacidad generativa (los que a su vez se corresponden con los mundos de *Ulro* y *Generation*, es decir el reposo y la energía, en la poesía visionaria de Blake):

The [strong] powers which the spiritual Logos brought forth from phantasy and arrogance, he established in the first spiritual rank. Then those (powers) which these produced by their lust for power, he set in the middle area, since they are powers of ambition, so that they might exercise dominion and give commands with compulsion and force to the establishment which is beneath them. Those which came into being through envy and jealousy and all the other offspring from dispositions of this sort, he set in a servile order controlling the extremities, commanding all those which exist and all (the realm of) generation, from whom come rapidly destroying illnesses, who eagerly desire begetting, who are something in the place where they are from and to which they will return. And therefore, he appointed over them authoritative powers, acting [continuously] on

⁹⁷ Francisco García Bazán, “Los males y el mal: su dimensión antropológico-religiosa”, p. 3.

matter, in order that the offspring of those which exist might also exist continuously. For this is their glory.⁹⁸

Todo lo cual equivaldría, en el modo elegiaco del lenguaje moderno de Cioran, a las situaciones que genera la negativa a admitir el carácter esencialmente neutro e intercambiable de las ideas:

Sous les résolutions fermes se dresse un poignard ; les yeux enflammés présageant le meurtre [...] le principe de mal réside dans la tension de la volonté, dans l'inaptitude au quiétisme, dans la mégalomanie prométhéenne d'une race qui crève d'idéal [...] et qui, pour s'être complue [*sic*] à bafouer le doute et la paresse, - vices plus nobles que toutes ses vertus – s'est engagée dans une voie de perdition, dans l'histoire, dans ce mélange indécent de banalité et d'apocalypse.⁹⁹

Más *psíquico* que neumático o hílico, Cioran también se impone un límite frente a la gran Incógnita y, en lo sucesivo, a lo Incognoscible. En otras palabras, posee una conciencia clara y severa de cuándo *khora* deja de ser el reino de lo efímero y transitorio (en suma, el dominio de la vanidad, pero no como pecado capital) para convertirse en *kenoma*, reino sin mediación, matiz ni reminiscencia, la consumación misma del dualismo radical y de la ruina: la muerte.

La energía oscura del mal

“Ce que je distingue dans chaque instant, c'est son esoufflement et son râle, et non la transition vers un autre instant. J'élabore du temps mort, je me vautre dans l'asphyxie du devenir”,¹⁰⁰ escribe Cioran en 1964, cuando su escritura volvía a adoptar una economía más

⁹⁸ *The Nag Hammadi Library*, p. 87.

⁹⁹ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 582.

¹⁰⁰ Cioran, *La chute dans le temps*, p. 1152.

aforística y sentenciosa, a poco de haber adoptado una forma prosística predicativa y concreta para exponer la metafísica de la descomposición. Es bajo esta última tónica (esto es, más allá del jadeo y el estertor) que describe, no tanto la naturaleza inframundana del intersticio entre eternidad e historia,¹⁰¹ cuanto el trayecto de autoanulación, vitalidad con un derrotero descendente (del *bios* al *nekros*) que es la Caída:

Tout ce qui s’y [l’univers] construit, tout ce qui s’y défait porte l’empreinte d’une fragilité immonde, comme si la matière était le fruit d’un scandale au sein du néant. Chaque être se nourrit de l’agonie d’un autre être ; les instants se précipitent comme des vampires sur l’anémie du temps.¹⁰²

Vivir es sinónimo de caer, el caer es casi una vocación para la mayor parte de los humanos, y la única forma de sustraerse a las últimas consecuencias es ejerciendo un arte. De forma directa o travestida, medita Cioran, la confesión por la palabra, el sonido o el color frena la acumulación de fuerzas interiores y las debilita al arrojarlas al mundo de fuera. Todo acto de creación no es pues sino un factor de huida. ¿Y los que carecen de formas de expresión? A éstos, “génies du cœur”, seres sin talento y buscadores incansables del absoluto, les están reservadas cosas como la santidad, el heroísmo o el vicio, las que a su vez se destacan como obsesiones en la escritura de Cioran. En este sentido, todo cuanto Cioran escribe acerca de sus hílicos y sus pneumáticos (los idólatras de la idea y los estetas, respectivamente) parece quedar reducido a mera ocurrencia cuando se rebasan los límites del universo filosófico en

¹⁰¹ “Los otros se precipitan en el tiempo: yo he caído del tiempo. A la eternidad que se levanta por encima de él, la substituye esa otra que se sitúa debajo, zona estéril donde sólo existe un deseo: reintegrar el tiempo, elevarse por encima de él cueste lo que cueste, quitarle una parcela para instalarse en ella, para darse la ilusión de un *chez-soi*. Pero el tiempo está cerrado, está fuera de alcance: y es la imposibilidad de penetrar en él lo que hace que esa eternidad sea negativa, una *mala* eternidad” (Cioran, *La caída en el tiempo*, p. 141).

¹⁰² Cioran, *Précis de décomposition*, p. 614.

el que nos instalamos por la palabra, habida cuenta de que “el ser es mudo y el espíritu un parlanchín”.¹⁰³ En suma, se aprende a residir no sólo en la tierra, sino también en la tiniebla:

[...] l'abîme nous appelle, et nous l'écoutons. Au-dessus demeure encore tout ce que nous voulions être, tout ce qui n'a pas eu le pouvoir de nous élever plus haut. Et, naguère amoureux des sommets, puis déçus par eux, nous finissons par chérir notre chute, nous nous hâtons de l'accomplir, instruments d'une exécution étrange, fascinés par l'illusion de toucher aux confins des ténèbres, aux frontières de notre destinée nocturne. La peur du vide transformée en volupté, quelle chance d'évoluer à l'opposé du soleil ! Infini à rebours, dieu qui commence au-dessous de nos talons, extase devant les crevasses de l'être et soif d'une auréole noire, le Vide est un rêve renversé où nous nous engloutissons.¹⁰⁴

Si algo define al *kenoma* es precisamente la pavorosa comprobación de que el Vacío, envuelto hasta antes de la Caída en el velo de la piadosa invención filosófica llamada Nada, es no sólo la ausencia de luz, sino una oscuridad con capacidades de generación y creatividad. Con ello, se acentúa y radicaliza la coexistencia de los principios de la luz y de la oscuridad, merced a una lucha que, como otros tantos mitos históricos y no, siempre parece tener un contendiente llevando una clara ventaja, lo cual implica un voluntarismo de catadura claramente humana que no puede sostenerse en el plano metafísico. Tal es lo que parece concluir el filósofo Nick Land, quien visualiza el gnosticismo bajo la óptica de lo que George Bataille categorizaba como un “materialismo básico o bajo”:¹⁰⁵

¹⁰³ « L'être est muet et l'esprit est bavard. Cela s'appelle *connaître* » (Cioran, *op. cit.*, p. 624).

¹⁰⁴ Cioran, *op. cit.*, p. 627.

¹⁰⁵ En su ensayo “Le bas matérialisme et la gnose” (1930), Bataille postula el valor y la pertinencia de la perspectiva gnóstica para la modernidad por medio del famoso grabado antiguo del dios con cabeza de asno: « C'est ainsi que l'adoration d'un dieu à tête d'âne (l'âne étant l'animal le plus hideusement comique mais du même coup le plus humainement viril) me paraît susceptible encore aujourd'hui de prendre une valeur très capitale et que la tête d'âne tranchée de la personnification acéphale du soleil représente sans doute, pour imparfaite qu'elle soit, l'une des plus virulentes manifestations du matérialisme » (George Bataille, *Œuvres complètes*, p. 221).

Humanism (capitalist patriarchy) is the same thing as our imprisonment. Trapped in the maze, treading the same weary round. Round and round in the garbage. Round... round and round (God is a scratched record), even when we think we are progressing, knowing more. Round and round, missing the sacred, until it drives you completely out of your mind. But at least we die.¹⁰⁶

Discontinuidad del existir

Rara vez, si no es que nunca, Cioran cede a la tentación de poblar su mundo político, dominado por el inconsciente religioso, con palabras como capitalismo, posmodernidad o “ideologías líquidas” (un fenómeno de doxización horizontal que, para el filósofo Eugene Thacker, es más bien una metastatización cultural), aun cuando el lector se permita licencias para distinguir aquí y allá fenómenos como los mencionados – de ahí también el supuesto “reaccionarismo” que a menudo le achacan sus lectores más liberales. La elegancia y la perfección formal que constituyen el culmen de su oficio prosístico se deben en gran medida a su antirreduccionismo, a su negativa a sustraerse al principio de realidad, lo que le permite, si cabe, expresar más con lo que calla que con lo que dice. Aun así, leyendo a Cioran, no podemos permitirnos olvidar el papel crucial que juega *a veces* la paradoja – y a continuación de ésta, lo paródico - en sus aseveraciones, como cuando define el suicidio casi como un ámbito libertario, para luego puntualizar que “al no haber razones para vivir, tampoco hay razones para morir”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Nick Land, *The Search for annihilation*, p. 149.

¹⁰⁷ O este otro, más paradójico aún: « Ce qui m’a sauvé, c’est l’idée de suicide. Sans l’idée de suicide je me serais sûrement tué » (Cioran, *Syllogismes de l’amertume*, p. 801).

De esta forma, pareciera que la estricta conciencia de los límites (el *horus*, uno de los eones, y no el menos importante, del Pleroma gnóstico) se traduce en la delicada trama verbal de Cioran en un velo de Maya cuyas imposturas conoce a la perfección, pero al que a la vez rinde un tributo nostálgico como vestigio metafísico de eras donde la prosperidad se acompañaba de corrupción – que incluso la una se debía a la otra. Quizá por ello propone los siglos de Alcibíades y el XVIII francés como “fuentes de consolación”: “Nostalgie d’un monde sans “idéal”, d’une agonie sans doctrine, d’une éternité sans vie... Le Paradis...”¹⁰⁸ Un Paraíso de aristócratas donde se especulaba en torno al “buen salvaje”, sin sospechar que éste se encontraba entre las multitudes depauperadas que iniciaron la Revolución y que después instaurarían el Terror. O como el personaje central de la pieza teatral *Dialogues des carmélites* (1949), de George Bernanos, la novicia Blanche de la Force, quien abandona el mundo por un miedo irracional, pero que a la vez lo desprecia y, por añadidura, duda de su propia fe – antes de que intervenga, claro está, el simbolismo del vía crucis. Estos y otros retratos de la decadencia son los que, en cierto modo, definen a Cioran, al punto de que, si no fuera por su profeso ateísmo y la a-teología que desarrolla en su obra, podríamos, como señala acertadamente Susan Sontag, confundirlo con un católico ortodoxo y ultraconservador:

Like de Maistre, Donoso Cortés and, more recently, Eric Voegelin, Cioran possesses what might be described – viewed from one angle – as a right-wing “Catholic” sensibility. The modern habit of fomenting revolutions against the established social order in the name of justice and equality is dismissed as a kind of childish fanaticism, much as an old cardinal might regard the activities of some uncouth millenarian sect. Within the same framework, one can locate

¹⁰⁸ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 584.

Cioran's description of Marxism as that sin of optimism; and his stand against the Enlightenment ideals of "tolerance" and freedom of thought.¹⁰⁹

Pero, a no ser que haya tenido en mente "El señor de las moscas", de William Golding, Sontag se equivoca rotundamente al aludir a un "fanatismo infantil" como la *causa eficiente* de las revoluciones, cuando el propio Cioran no vacila en señalar el fanatismo como "la persecución de una verdad y la certeza de haberla encontrado, la pasión por un dogma, el establecimiento en un dogma," procesos todos ellos que, si tuvieran por origen la psique infantil, sólo podrían encontrarse en materiales míticos como la Cruzada de los Niños. Y aun cuando hubiera quien, poseído de un entusiasmo cualquiera, no intentara comunicarlo a los otros ni contagiarlos de su febrilidad, todos estaríamos expuestos, por omisión o por comisión, a recorrer esa vía regia invertida de lo que Cioran llama la caída en el tiempo y que no es sino la inserción en el terreno minado de las ilusiones. Un buen ejemplo sería la "obligación de la libertad" del contrato social de Rousseau, a propósito de los ideales iluministas a los que se refiere Sontag. Así, cuando la libertad se convierte en un instrumento cuya eficacia guarda una relación inversamente proporcional a los medios cuantitativamente humanos y materiales con los que cuenta quien lo usa, se cierra el círculo siempre recomenzado de profecía, adoración y muerte, coronado cíclicamente por resoluciones firmes de resurgimiento:

Si le vertige devient notre loi, portons un nimbe souterrain, une couronne dans notre chute. Détrônés de ce monde, emportons-en le sceptre pour honorer la nuit d'un faste nouveau.¹¹⁰

¹⁰⁹ Susan Sontag, "Thinking Against Oneself: Reflections on Cioran", p. 147

¹¹⁰ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 627.

Pero lo anterior no es sino una concesión retórica, muy fugitiva por cierto, al profeta y a la divinidad solar o sublunar que todos llevamos dentro. No hay allí nada de solemne o lírico – “à part quelques instants de pose” – que permita diferenciarlo claramente de lo que Cioran llama “la vida”. Antes bien, la tiniebla (como la vida, como el amor) opera también un efecto homogenizante y nivelador que la sitúa en el mismo nivel de indiferenciación con la que la Caída, usando la máscara del tiempo, arrastra tras de sí todas nuestras fiebres e ilusiones:

La vie n'est qu'une torpeur dans le clair-obscur, une inertie entre des lueurs et des ombres, une caricature de ce soleil intérieur, lequel nous fait croire illégitimement à notre excellence sur le reste de la matière. Rien ne prouve que nous sommes plus que rien. Pour ressentir continuellement cette dilatation [...] il faudrait nous maintenir à une température tellement élevée qu'elle nous achèverait en quelques jours [...] Mais nos éclairs sont instantanés ; les chutes sont notre règle. La vie [...] est une perte monotone de lumière, une dissolution insipide dans la nuit, sans sceptres, sans auréoles, sans nimbes.¹¹¹

Tenemos entonces que, para Cioran, el uso constante de la palabra *chute* implica algo muy distinto a la Caída cristiana. Pues mientras el sentido de la tragedia cristiana tiene por origen una desobediencia y por ende la pérdida de un estado original venturoso por inconsciente (análogo a la infancia humana, la cual Blake definía como “protected innocence”), en Cioran encierra una significación hondamente relacionada con la naturaleza transitoria de lo humano, o su ser-en-el-mundo. Para el filósofo francés Clément Rosset, la concepción de lo humano implícita en la obra de Cioran se presenta como doblemente desengañada a causa de una ironía que se remonta a los orígenes mismos de la presencia humana en el planeta. Según las coordenadas con las que trabaja Rosset, el existir implica una *insignificancia* en los sentidos tanto intrínseco como extrínseco: intrínsecamente, porque la existencia es encuentro,

¹¹¹ Cioran, *Ibid.*

agregado, fruto del azar, y carece de sentido en la medida en que no puede autorizarse necesidad alguna; extrínsecamente, porque la existencia resulta irrisoria a la luz de la *imperceptible posición* que ocupa en las series del espacio y del tiempo.

La paradoja de la existencia [...] consiste, para decirlo de una vez, en *ser alguna cosa y no contar para nada*. Siendo demasiada para ser considerada nada, pero demasiado poca para ser tenida en cuenta, la existencia se presenta apenas en un estado de esbozo carente de trazabilidad, como dicen los químicos cuando establecen la presencia de un elemento en la solución que analizan, pero en una cantidad demasiado pequeña para ser apreciada. Es lo que sobreviene a toda cosa existente: es inapreciable porque es demasiado pequeña, cual una sombra que no se conformase con ningún cuerpo.¹¹²

A partir de lo anterior, y ante la imposibilidad, para el que vive *más acá* de esta certeza, de recurrir al suicidio (derecho que suscriben Cioran – cuando el humor no puede más *étouffer les pleurs* - y Nick Land, más como ejercicio de legitimación liberadora y menos como el imperativo ético de Camus), Rosset se plantea una de las preguntas capitales de toda filosofía: ¿hay una alianza posible entre la lucidez y la alegría? Ejemplos los hay: “La gaya ciencia de Nietzsche, el júbilo mozartiano, el humor español. Pero es igualmente cierto que esa asociación entre alegría y lucidez resulta imposible en la teoría”.¹¹³ Sin embargo, para Cioran todo esto sería un despropósito. La filosofía no puede responder a las preguntas capitales de la vida porque su práctica supone que el filósofo se evada de “la influencia corruptora de la vida”, de ahí que termine respondiendo a “una inquietud impersonal” y se afirme como “un refugio para ideas escuálidas”. Por estas y otras razones fue que escribió su famoso texto “Adieu à la philosophie” (incluido en *Précis de décomposition*). Pero no es menos cierto que

¹¹² Clément Rosset, *La fuerza mayor: notas sobre Nietzsche y Cioran*, p. 74.

¹¹³ Clément Rosset, *op. cit.*, p. 76..

sus recursos constantes a las categorías clásicas platónicas indican el carácter solipsístico de su alegato contra la filosofía, de la misma forma que William Blake en lo que respecta a las formas emanacionistas que utiliza para combatir el fenómeno de la generación emanatoria. Lo que significa que estamos cautivos en los moldes de una retórica para la cual no hay vías de escape – y que por otra parte Cioran ni querría aprovechar (las vías de escape) al optar por establecerse en la elegía de lo que fue, en el panegírico del momento fugaz, en la evocación de lo que Dios inspirara en la música más que en Dios mismo. En suma, para decirlo con Susan Sontag,

The best of the intellectual and creative speculation carried on in the West over the past hundred and fifty years seems incontestably the most energetic, dense, subtle, sheerly interesting, and true in the entire lifetime of man. And yet the equally incontestable result of all this genius is our sense of standing in the ruins of thought and on the verge of the ruins of history and of man himself. (*Cogito ergo boom.*)¹¹⁴

Pero la perspectiva histórica de Cioran no se reduce a los 150 años de la de Sontag. Si bien concede una y otra vez estar posado sobre las ruinas de la civilización de Occidente, se trata en realidad, al decir del filósofo y esoterista René Guénon, de un desastre que ha venido verificándose no en términos de años, décadas o siglos, sino eones – uno para ser precisos, el cual se ha consagrado a infligirnos una agonía de más de 2,600 años.¹¹⁵ Esto es, al menos,

¹¹⁴ Susan Sontag, *Styles of Radical Will*, p. 83.

¹¹⁵ Guénon afirma que fue en el siglo VI a. de C. cuando se verificó, casi simultáneamente entre diferentes pueblos, un número de cambios cuyo común denominador fue una ruptura con la espiritualidad o “sabiduría” tradicional. En China, el taoísmo se convirtió en religión de las clases privilegiadas mientras el confucianismo se imponía entre las clases populares. En India, el budismo nació y creció a la sombra del hinduismo para luego transformarse en una rebelión contra la ortodoxia hindú. Entre los judíos, fue la época del cautiverio de Babilonia, cuando, después de setenta años y la pérdida hasta de su escritura, tuvieron que reconstituir sus libros sagrados con caracteres diferentes. Por último, en Grecia, el siglo VI marcó el principio de la civilización “clásica”, es decir de la primera Hélade reconocida como histórica, considerando como “legendario” todo cuanto hubo antes de esta escisión. Guénon piensa que puede trazarse una analogía entre ambas épocas similar a la que se desarrolló más tarde entre el mundo medieval y el mundo moderno de Occidente (René

lo que se desprende de la crítica de Cioran a personajes y categorías que se forjaron, presuntamente, desde que la filosofía se consolidó como tal después de los presocráticos:

Excédés du fatras des concepts, nous finissons par nous apercevoir que notre vie s'agite toujours dans les éléments dont ils [les présocratiques] constituaient le monde, que c'est la terre, l'eau, le feu et l'air qui nous conditionnent, que cette physique rudimentaire révèle le cadre de nos épreuves et le principe de nos tourments [...] Comment les résultats des sciences changeraient-ils la position métaphysique de l'homme ? Et que sont les sondages dans la matière, les aperçus et les fruits de l'analyse auprès des hymnes védiques et de ces tristesses de l'aurore historique dans la poésie anonyme ?¹¹⁶

Siendo así que la profundidad poco tiene que ver con el saber, descubrimos que Lao-Tsé no es más ingenuo que nosotros, que lo hemos leído todo; que Hegel es un Heráclito que ha leído a Kant; y que “notre Ennui [est] un éléatisme affectif, la fiction de la diversité démasquée et révélée au cœur”.¹¹⁷ Lo que podría parecer una simplificación probablemente inadmisibles en términos analíticos es en realidad un rescate de los aspectos en común que pudieran formar parte de una filosofía que sería perenne si no fuera por un estancamiento intelectual multiseccular que sólo ha dado frutos en lo que se refiere a la acción sobre la naturaleza y la transformación de la materia. A su vez, ello permitiría intuir en la circularidad centrípeta que describe Cioran en su disección de la cultura y la civilización occidentales un mal disimulado anhelo por concebir la historia en términos más cíclicos que lineales – que en último análisis nos permitirían vislumbrar un final al caos *fuera* del dualismo acto-palabra.

Guénon, *La crisis del mundo moderno*, p. 10 ss.). Lo importante aquí es que todos estos casos revelan una especie de “dualización” (otros dirían “esquizofrenización”) en todas las esferas de la vida comparable a la que, en la época alejandrina, dio lugar a las sectas gnósticas.

¹¹⁶ Cioran, *Precis de décomposition*, p. 625.

¹¹⁷ Cioran, *ibidem*.

En todos los casos, interviene una especie de recato intelectual que salva a Cioran de caer en la dimensión destructiva del tiempo al sustraerse a la tentación profética.

Contumacia y destino

Para René Guénon – y todo indica que también para Cioran -, la aparición de la filosofía no tuvo ningún precedente, nada en suma que la anunciara en el horizonte histórico y cuya influencia sería nefasta sobre todo en el mundo occidental, que es el ámbito donde se desenvuelve el pensamiento del rumano. Esta vez en el registro de la profecía a posteriori, el “amor de la sabiduría” no es otra cosa que un estadio preliminar y preparatorio, un grado que corresponde a un estado inferior a la verdadera sabiduría (los budistas hablarían de un “pequeño” y de un “gran” vehículo, que al fin y al cabo sólo son encaminamientos), y así, el gran error consistió en pretender sustituir lo transitorio por la meta misma: “Así tomó nacimiento lo que podemos llamar la filosofía “profana”, es decir, una pretendida sabiduría puramente humana y por tanto de orden simplemente racional, que toma el lugar de la verdadera sabiduría tradicional, superracional y “no humana””.¹¹⁸ En un plano más ontogenético, Cioran insinúa algo similar en la genealogía intelectual humana, la cual se remonta nada menos que a Génesis 3. La causa de la Caída no fue la desobediencia del primer hombre, sino la incuria de Yahvé al advertir a éste de las consecuencias de comer del fruto del árbol del conocimiento, ignorante aún de la vocación de *monstruo* que manifestaba Adán desde el principio:

¹¹⁸ René Guénon, *La crisis del mundo moderno*, p. 12.

La malédiction qui nous accable pesait déjà sur notre premier ancêtre, bien avant qu’il se tournât vers l’arbre de la connaissance. Insatisfait de lui-même, il l’était encore plus de Dieu qu’il enviait sans en être conscient ; il allait le devenir grâce aux bons offices du tentateur, auxiliaire plutôt qu’auteur de sa ruine.¹¹⁹

Al poseer Dios facultades infinitas de regeneración, lo eminentemente político de su error era fácilmente subsanable, no así en el caso de nuestro ancestro, para quien la penalidad por desoír una advertencia tenía más bien el “prestige de la nouveauté” y un poder seductor irresistible para un aventurero dispuesto a arriesgar su paz y su seguridad:

Paix et sécurité assez relatives, il est vrai, car le récit de la chute nous permet d’entrevoir qu’au cœur même de l’Éden le promoteur de notre race devait ressentir un *malaise*, faute de quoi on ne saurait expliquer la facilité avec laquelle il céda à la tentation... Il y céda ? Il l’appela surtout. En lui se manifestait déjà cette inaptitude au bonheur, cette incapacité de le supporter dont nous avons tous hérité.¹²⁰

No es, en realidad, que Cioran apelara a un bagaje prerracional de conocimientos (como sí lo hace Guénon) para deplorar la pérdida de lo Unitario en la modernidad – y el equivalente de la muerte en la posmodernidad. Ya en el *Précis de décomposition* había expresado su sentir frente a las escuelas místicas de la Antigüedad y sus “iniciados”:

Les initiés sans doute étaient tenus de n’en rien transmettre ; il est cependant inconcevable que dans le nombre il ne se soit trouvé un seul bavard : quoi de plus contraire à la nature humaine qu’une telle obstination dans le secret ? C’est que de *secrets*, il n’y avait point ; il y avait des rites et des frissons [...] *Il n’y a d’initiation qu’au néant – et au ridicule d’être vivant.*¹²¹

¹¹⁹ Cioran, *La chute dans le temps*, p. 1072.

¹²⁰ Cioran, *ibid.*

¹²¹ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 590.

Parafraseando entonces a Cioran, lo que habría que combatir sin contemplaciones es la propensión ingénita del humano a erigirse en la medida de todas las cosas, a su artificiosa necesidad de creer para justificar su apetito de poder y, sobre todo, su tendencia a presumirse fuente de acontecimientos. Es preciso, sin embargo, que éstas y muchas otras observaciones y consideraciones (a las cuales bien podemos atribuirles la calidad de fragmentos de una obra maestra de música, unidas por variaciones, *leitmotifs*, contrapuntos, de ahí la característica dispersión y desorganización temática que se han señalado como defectos de la prosa de Cioran) no sean separadas del ámbito en que se desenvuelve el pensamiento del escritor. De lo contrario, podría inferirse erróneamente que Cioran intenta sentar las condiciones propicias para una revolución conservadora, o lo que es lo mismo, un fascismo en ciernes. Lo cierto es que el pasado sólo puede recobrase a través de la fugacidad del goce estético, el cual se compone de los elementos de una Unidad que, irónicamente, admite “toutes les voies, tous les procédés de connaître [...] raisonnement, intuition, dégoût, enthousiasme, gémissement”, puesto que “une vision du monde étayée de concepts n’est pas plus légitime qu’une autre surgie des larmes : arguments ou soupirs, - modalités pareillement probantes et pareillement nulles ».¹²²

Es pues una absurda voluntad de parcelación, destructora del orden y del anonimato, la que nos impide, por la acción del apetito de conocimiento y por mor de un destino metafísico, establecernos en el interior de cualquier realidad, sea ésta del orden que sea y ya sea que ganemos o perdamos con ella. Probablemente en esto radique lo “gnóstico” (o más bien, lo antignóstico) de Cioran: la lúcida y elegante denuncia del moribundo de un mundo espléndido contra los autores intelectuales de la muerte de un dios antiguo, una denuncia

¹²² Cioran, *op. cit.*, p. 707.

penetrada ya por la extraña retórica de un pueblo barbarizado y de una teología demasiado humana. Desde luego, esta es sólo una entre varias imágenes que se han forjado de Cioran a lo largo de las décadas – otras serían la del misántropo feroz, o la del satanista, o la del Gran Maestro de un nuevo cuño masónico. Quizás podría o no ser éstas y otras cosas. Para nuestros fines, Cioran sería simplemente el intelectual que, en medio de la posmodernidad, señala la lógica absurda que implica la mezcla del antropocentrismo con la vocación de caer, de la virtual nulidad que es el humano en el universo con su rechazo de la muerte como expresión de lo irreparable. Y de que acaso sea ya demasiado tarde para emprender algo más que la cultura del yo.

Conclusiones

Pareciera que, en la relación del gnosticismo con sus manifestaciones formales, hay una especie de proporcionalidad inversa por la cual su *presencia* (en el sentido literal del término) se torna tanto más difusa cuanto más radicales son sus postulados. En la esfera de los gnósticos, tal radicalidad ha de entenderse como el retorno venturoso a una originariedad que, por principio, excluye todo lo material: esto implica un movimiento reactivo frente a la “criaturalidad”, que no es sino el resultado (teológico) de “la cesura y la articulación entre lo humano y lo animal [...] una cesura que ocurre antes que nada en el interior del hombre”.¹²³ Porque lo primero contra lo que reacciona el gnóstico es, para decirlo a la manera de Foucault, la “máquina” antropológica dimanada de la ontología y el sucedáneo de ésta, la metafísica:

It [metaphysics] concerns precisely that *meta* that completes and preserves the overcoming of animal *physis* in the direction of human history. This overcoming is not an event that has been completed once and for all, but an occurrence that is always under way, that every time and in each individual decides between the human and the animal, between nature and history, between life and death.¹²⁴

Los sistemas de valores a los que da lugar esta apelación a lo “humano” serían producto entonces de una tensión entre dos libertades ilusorias: la de permanecer y la de sustraerse. O para decirlo con Clément Rosset, la de ser una cosa y no contar para nada, paradoja que sólo podría resolverse por la vía de lo “criatural” para lo que los gnósticos percibían como las masas oscuras e inarticuladas (léase los hijos de la *hyle*). Las implicaciones ontológicas de

¹²³ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, p. 79.

¹²⁴ Giorgio Agamben, *ibid.*

esta escisión no son ajenas al plano filosófico en el que los gnósticos antiguos pretendían organizar y hasta reglamentar su proyecto de “salvación”. Pues mientras los gnósticos más radicales (como Valentín o Carpócrates) no hacían concesión alguna en lo referente a la suerte de los “hílicos” en esta vida, otros, como Marción, se habían trazado un politizado proyecto de signo casi utópico-humanista. Para él, hay una *generación filial* que, al vivir entre aflicciones y gemidos esperando ser liberadas de su miserable condición, vive también a la espera de una revelación por parte de los hijos del Dios *no existente*:

Cuando eso ocurra, Dios infundirá al mundo la gran ignorancia a fin de que cada criatura permanezca en su condición natural y nadie desee nada que sea contrario a su naturaleza [...] en las regiones inferiores no habrá noticias ni conocimiento de las realidades superiores, para que las almas de abajo no se torturen deseando cosas imposibles, como peces que anhelaran pastar con las ovejas en las colinas, pues un deseo tal les sería funesto. Por lo tanto, serán incorruptibles todas las cosas que permanezcan en su lugar, mientras que ocasionarán su ruina quienes deseen trascender y superar su condición natural.¹²⁵

Aun cuando la definición genérica de “gnosticismo” (y el dogma aristocratizante que termina por impregnarla) discorra sobre el plano soteriológico de la reintegración celeste para los elegidos y la condenación a la vida material para los impuros, hay una tercera vía que, como se vio en el capítulo dedicado a Blake, concibe una posibilidad (ciertamente una certeza para el poeta inglés) de salvación a través de la inmanencia humanizante – nivelación a la vez que fusión de lo figural y lo criatural de la cultura por medio de la trasmutación de los valores religiosos. Una transvaloración tal significó no solo un cambio radical en la máquina antropológica y su a menudo atroz tensión entre lo oculto y lo manifiesto, sino un virtual “asesinato de Dios” cuyas extensiones culturales tomarían ulteriormente un derrotero muy

¹²⁵ Manlio Simonetti (ed.), *Testi gnostici cristiani*, p. 115. [Mi traducción]

diferente si lo comparamos con el sistema que el curso de los acontecimientos de su tiempo orillarían a Blake a construirse. La articulación de modalidades de no-conocimiento se traduce frecuentemente en sistemas que, por sustraerse a la tentación mecanicista y abrazar una teleología como vía de escape del escepticismo radical, son situados en los dominios de lo “esotérico”. Lo cual resulte acaso un tanto extemporáneo para nuestros fines, puesto que la mitología de Blake que nos ocupa no es, fiel al espíritu del apocalipsis y contradiciendo al Heidegger citado por Agamben, la de un hombre suspendido entre “a-not-being-able-to-remain and a not-being-able-to-leave-its-place”:¹²⁶ antes bien, el emanacionismo de Blake en su vertiente más profética sirve simultáneamente como afirmación y negación, atracción y repulsión, apropiación y renuncia. Se trata de un movimiento, largamente acariciado e instantáneamente realizado, de convergencia profunda de fuerzas dentro de un momento único e irrepetible en tiempo y espacio.

Es en un ámbito como este en el que tiene lugar la materialización de la muchas veces equívoca interacción de las figuras de Blake – como la pasión libertaria que, ayuntada con la compasión, da lugar a la figura-símbolo (a pesar de que el poeta reservara lo simbólico como categoría para su vena más satírica) de la serpiente Orc, una prefiguración de la energía revolucionaria. Hasta aquí, dentro de la multitud de elementos antinómicos de la tradición inglesa (varios de los cuales son manifiestamente gnósticos no tanto por su permisividad sexual cuanto por su prédica analogista entre lo humano y lo divino), se puede distinguir claramente la irreverencia subversiva que efectúa el *Apócrifon de Juan* al introducir la figura de un proto-Jesús – esto es, una pre-encarnación del Cristo pleromático – como portador de un logos que Dios no posee ni tendría necesidad de crear. Sin embargo, una vez dilapidado

¹²⁶ Citado por Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 51.

ese momento de confluencia, cuando se deja de usar el gorro frigio y en los jardines de las casas no se planta más el árbol de la libertad, y filosofías antirrevolucionarias como la de Edmund Burke (bestia negra de Blake) se imponen en una Europa y América pacificadas, pero más abiertas que nunca al asalto de las fuerzas de la reacción monárquica o mercantilista, reconocemos allí el terreno más fecundo para la construcción de sistemas esotéricos. No las llamaremos “mitologías privadas”, lo que por definición resultan un contrasentido para pensadores como Wittgenstein en virtud de la naturaleza fundamentalmente social del lenguaje. En lo sucesivo, Blake radicalizará tanto lo intrincado de sus mitologías como el carácter exclusivista de un temperamento cuya finura para registrar los matices psicológicos humanos más sutiles no excluiría que, al final, su poema más complejo e impenetrable (*Jerusalem*) tenga por tema “la guerra sin venganza”, una tácita confesión de que la guerra siempre presente en su épica se libraba más bien dentro de su propia psique. En *Orthodoxy* (1908), en el capítulo “The Suicide of Thought”, Chesterton citaba a Nietzsche como el intelectual que prefirió morir de reblandecimiento cerebral antes de permitir que se le ablandara el corazón. Bien pudo haber mencionado a Blake como un ejemplo del reformador cultural que juzgó innecesaria tal autoinmolación, iluminando la última parte de su vida haciendo justamente lo contrario.

Lo periclitado que pudiera parecer el hablar de destino individual, soteriología y *heimarmene* para las masas irredentas es borrado al instante cuando se utiliza un lenguaje “gnóstico” para apostrofar un orden moderno que pudiera ser precisamente producto de una de tantas reivindicaciones del gnosticismo. La búsqueda de la felicidad, la libertad como deber, el “pensar por sí mismo”, resultan ser, en el caso de E. M. Cioran, otras tantas máscaras piadosas o progresistas de las que se reviste un caos desatado desde épocas demasiado

memoriales como para llamarlas por su nombre – siendo un ejemplo la pasajera simpatía juvenil del escritor con las fascistas Guardias de Hierro rumanas. Son pues los ámbitos mentales, más que los materiales ctónicos del universo o la primera persona del plural en la narrativa (cual correspondería a un escritor “gnóstico” del siglo XX, como Camus), los que atrapan la atención de Cioran. Y lo que encuentra es un paisaje siniestro, ruinoso, confuso, atenazado por la conciencia de la muerte y oprimido por los que prometen una salvación en nombre de una colectividad, de una idea o de un ideal. La suma de verdades y salvaciones con las que estos grupos coaccionan a quienes pagan caro el tener ojos y oídos dan por resultado una cosa muy distante de lo que Nietzsche, su pariente espiritual en lo que se refiere a la destreza en la disección de la máquina antropológica, concebía más bien como signo de salud en la sociedad, esto es, la superstición y sus proliferaciones:

[...] la superstición aparece siempre como un *progreso* frente a la creencia y como un signo de que el intelecto se vuelve más independiente y quiere hacer valer su derecho. [...] Aprendamos que ella es un síntoma de *ilustración*.¹²⁷

Los dos extremos que revelan estas visiones de la poshistoria podrían constituir - más allá de la obvia diferencia que alguna vez señaló Cioran entre uno que nació viejo (como él) y otro que gozaba de una vitalidad excesivamente juvenil (como el alemán) – la paradójica continuidad que adquiere la lógica bajo la que opera la sensibilidad gnóstica. No rendirse ante las evidencias (como hace Blake pero en mucha menor medida Nietzsche) se traduce casi siempre en la adopción de un modo profético que termina por ser solipsístico al indicar la imposibilidad de traspasar los límites referenciales del yo. El único aspecto metodológico, por así decirlo, en el que Cioran se diferenciaría del caso de Blake, radica en el profetismo *a*

¹²⁷ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 357.

posteriori al que propende el rumano. De lo que puede columbrarse entre la multitud de cosas que *podieron haber sido*, la música parece ser el único vestigio plenamente articulado de un pasado cuya plenitud radicaba en un Ser consciente de los límites – una contradicción flagrante, pues *¿no es el Ser mudo* y el Espíritu un parlanchín, como sentencia lúcidamente Cioran en materia de ontología?

Tenemos pues dos hombres para quienes el naufragio del pensamiento deja como únicas vías de salida ya sea la creación de sistemas cerrados en los que prevalece más una psicomaquia resuelta en soteriología personal que una solución para la perplejidad humana (el Blake posterior a *Milton*), o la nostalgia elevada a la categoría de sistema para denostar una libertad alcanzada a costa de la pérdida del Ser (Cioran). En ambos casos, lo humano acaba por ser abandonado a su suerte y condición de esbozo carente de trazabilidad, creatura que sólo puede definirse por la metáfora marcionita del pez deseoso de pastar con las ovejas en las colinas.

Bibliografía

Ackroyd, Peter, *Blake: A Biography*, Nueva York, Ballantine Books, 1995.

Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, traducción de Kevin Attell, Stanford, Stanford University Press, 2004.

Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, traducción de Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Bataille, Georges, *Œuvres complètes*, tomo I, París, Gallimard, 1970.

Bloom, Harold, *The American Religion*, Nueva York, Chu Hartley Publishers, 2013.

Bovdunov. Alexandr, “No Longer Be Human: Emile Cioran and the Path Towards New Metaphysics”, <http://www.facebook.com/notes/vladimir-ilin/no-longer-be-hu...and-the-path-towards-new-metaphysics/535653073196879/>

Blake, William, *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, edición de David Erdman y comentario de Harold Bloom, Nueva York, Random House, 1988.

Brague, Rémi, *La sabiduría del mundo: historia de la experiencia humana del universo*, traducción de José Antonio Millán Alba, Madrid, Ediciones Encuentro, 2011.

Camus, Albert, *Essais*, París, Gallimard, 1984.

Chesterton, G. K., *William Blake*, Londres, Duckworth & Co., 1920.

Cioran, E. M., *Œuvres*, París, Quarto Gallimard, 2011.

- Cioran, E. M., *La caída en el tiempo*, traducción de Ester Seligson, Caracas, Monte Ávila Editores, 1977.
- Damon, S. Foster, *A Blake Dictionary: The Ideas and Symbols of William Blake*, Hanover, Dartmouth College Press, 2013.
- Dark, David, *Everyday Apocalypse*, Ada, Brazos Press, 2002.
- Davis Michael, Jennifer, *Blake and the City*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, traducción de I. Herrera y A. del Río, Madrid, Arena Libros, 2000.
- Eaves, Morris (ed.), *The Cambridge Companion to William Blake*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003.
- Eliot, T. S., *The Sacred Wood*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1921.
- Erdman, David V., *Blake: Prophet Against Empire*, Nueva York, Dover Publications, 1991.
- Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- Frye, Northrop, *Fearful Symmetry*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- Frye, Northrop, *On Literature and Society, 1936-1989: Unpublished Papers*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.
- García Bazán, Francisco (ed.), *La gnosis eterna: antología de textos gnósticos*, t. I, Madrid, Trotta, 2003.

Graves, Robert, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, Londres, Faber & Faber, 1966.

Green, Matthew J. A., *Visionary Materialism in the Early Works of William Blake: The Intersection of Enthusiasm and Empiricism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005.

Guénon, René, *La crisis del mundo moderno*, traducción de A. López Tobajas y M. Tabuyo Ortega, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.

Hoeller, Stephan A., “What Is a Gnostic”, *The Gnosis Archive* (gnosis.org.)

Jonas, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 3a. ed., Boston, Beacon Press, 2001.

King, Charles William, *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Mediæval*, Londres, William Clowes and Sons, 1887.

Lacarrière, Jacques, *The Gnostics*, traducción de Nina Rootes, Londres, Peter Owen, 1977.

Land, Nick, “The Cosmology of Nick Land: Bataille, Gnosticism, and Contemporary Physics”, en *Alien Ecologies*, octubre de 2015, <https://socialecologies.wordpress.com/2015/10/25/>

Makdisi, Saree, *William Blake and the Impossible History of the 1790's*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

Martin, Sean, *The Gnostics: The First Christian Heretics*, Harpenden, Pocket Essentials, 2006.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

Meyer, Marvin, *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library*, Nueva York, HarperCollins, 2005.

Mitchell, W. J. T., “Dangerous Blake”, en *Studies in Romanticism*, vol. 21, no. 3, otoño de 1982, pp. 410-416.

Mitchell, W. J. T., *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Montserrat Torrents, José (ed.), *Los gnósticos*, 2 tomos, Madrid, Editorial Gredos, 1990.

Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, traducción de Germán Cano, Madrid, Editorial Gredos, 2010.

Nuttall, A. D., *The Alternative Trinity: Gnostic Heresy in Marlowe, Milton, and Blake*, Nueva York, Clarendon Press, 1998.

O’Regan, Cyril, *Gnostic Return in Modernity*, Albany, State University of New York Press, 2001.

Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House, 1979.

Paley, Morton D., *The Traveller in the Evening: The Last Works of William Blake*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

Pleše, Zlatko, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden, Brill, 2006.

Plutarco, *Vidas paralelas*, traducción de Antonio Ranz Romanillos, www.elaleph.com, 2000.

Quinney, Laura, *William Blake on Self and Soul*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Rácz, István D., “History and Poetry: William Blake and *The French Revolution*”, *Eger Journal of English Studies*, **VII**, 2007, pp. 39-45.

Raine, Kathleen, “Who Made the Tyger?”, en *Encounter*, número de junio de 1954, pp. 43-50.

Ramelli, Ilaria (ed.), *Corpus Hermeticum*, Milán, Bompiani, 2005.

Robinson, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, 3a. ed., Nueva York, HarperCollins, 1988.

Rosset, Clément, *La fuerza mayor: notas sobre Nietzsche y Cioran*, Madrid, Acuarela Editor, 2000.

Rowland, Christopher, *Wheels Within Wheels: William Blake and the Ezekiel's Merkabah in Text and Image*, Milwaukee, Marquette University Press, 2007.

Rudolph, Kurt, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Nueva York, HarperCollins, 1987.

Simonetti, Manlio (ed.), *Testi gnostici cristiani*, Bari, Editori Laterza, 1970.

Sontag, Susan, *Styles of Radical Will*, Londres, Picador, 2002.

St. Irenaeus of Lyons, *Against the Heresies*, tomo 1, traducción de Dominic J. Unger, Nueva York, The Newman Press, 1992.

Stark, Rodney, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1981.

Sunic, Tom, “Historical Pessimism and the Sense of the Tragic”,
<http://tomsunic.com/?p=276>

Thacker, Eugene, *In the Dust of this Planet*, Winchester, Zero Books, 2011.

Turner, George, *A Testimony to the Prophetical Mission of Richard Brothers*, Londres,
“Printed for the Author”, 1795.

Williams, Michael A., *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious
Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Wolfreys, Julian (ed.), *The Derrida Reader: Writing Performances*, Lincoln, University of
Nebraska Press, 1998.