

LAS EXPERIENCIAS DEL DESEO EROS Y MISOS¹

Esta obra de Jesús Ferrero está estructurada en siete partes y un epílogo. Reproducimos aquí la primera (*El deseo*) y el epílogo (*Un deseo como eterno retorno*) bajo el título de Cosmogonías. Ellas dibujan su horizonte.

De entre las 29 "experiencias del deseo" ordenadas en cuatro grupos que conforman el texto (Eros-Amor a uno mismo, Eros al otro, Misos-Odio a uno mismo, Misos a otros), hemos elegido como muestra una o dos de cada grupo no porque las consideremos más interesantes o de mejor calidad, sino porque profundizan y clarifican algunos de los asuntos que se han planteado en *Levantar la mirada* y en la selección de artículos de esta biblioteca: identidad ("el narcisismo", "temeridad y destino"), fetichismo ("el amor a los objetos") o agresividad ("el amor a la especie", "el miedo y el terror", "el asesinato y la guerra").

A. COSMOGONÍAS

I. El deseo

Podríamos ahora mismo formular el mito del universo así:

En el origen el universo era tan denso que se reducía a un punto sin dimensión. Toda su materia estaba condensada de tal modo que no ocupaba espacio alguno, y era como si hubiese desaparecido en el vacío.

Fue el momento más asombroso. El cosmos se esfumó, y todo su contenido se enquistó en una esfera millones y millones de veces inferior a la punta de un alfiler.

En ese enquistamiento extremo pudo haber permanecido para siempre, con toda su sustancia concentrada. Pero el universo tenía un dios interior que era a la vez su alma: el Deseo, y gracias a él todo cambió.

Hasta ese momento, el Deseo había sido la fuerza de conjunción que había permitido la concentración de la materia hasta el límite de lo posible: hasta la no dimensión. Pero de pronto, cuando ya la concentración era tan terrible que amenazaba con hacer desaparecer el universo de todo tiempo,

¹ Jesús Ferrero, Ed. Anagrama 2009.

toda dimensión y toda no dimensión, el Deseo cambió de dirección y lo que hasta entonces había sido fuerza hacia dentro se convirtió en fuerza hacia fuera y se produjo la gran explosión.

En el acto mismo de estallar, el Deseo copuló con el fuego quintaesenciado que habitaba en su más profundo centro y de su yunta surgieron dos hijos: Eros (Amor) y Misos (Odio), que ya desde el instante de su nacimiento resultaron muy beneficiosos, pues gracias a Eros y a su poder de cohesión la materia en expansión volvía a juntarse aquí y allá, haciendo posible la creación dentro de la dispersión y permitiendo que nacieran miríadas y miríadas de estrellas, y gracias a Misos y a su poder de disgregación y repulsión, la materia no se cohesionaba más que lo suficiente para que pudiese continuar el movimiento y la expansión.

El deseo es inherente a toda materia, pues toda materia se atrae y se repele desde sus mismos adentros, a la vez que atrae y repele a las otras materias. Y el ser, que sería la materia viviente y consciente de su propia vida, está todo él ocupado por el deseo, es concentración de deseo limitado por la piel.

Del ser del universo pasemos a nuestro ser y situémonos en el alumbramiento del ser prototípico: el humano.

Hagamos un ejercicio cartesiano y preguntémosnos ahora qué fuerzas y sensaciones, que no podamos poner en duda, se apoderan inmediatamente del recién nacido ¿Qué puede sentir todo nuevo viviente en el instante mismo de nacer?

Al principio sólo lo que le falta: la envoltura que antes lo cubría, y es la sensación de intemperie la que enciende la primera chispa de la conciencia de estar vivo y de la conciencia de ser.

No puede haber otra sensación ni otro sentimiento que el referido a la carencia de la materia envolvente que antes lo protegía y lo anulaba. La falta de un Todo que lo convertía en Nada.

Una vez nacido, el viviente deja de ser el Todo y la Nada para ser algo, algo con límites, que respira por sí mismo y que siente la quemadura del aire en los pulmones y en la piel.

Le falta Todo y lo desea Todo, y el Todo va a ser siempre el único límite del deseo, eternamente ansioso por llenar un vacío que no se puede llenar, por conquistar un Todo que quedó atrás.

El viviente ha sido expelido de la morada materna y arrojado a una hoguera. Son instantes inaugurales en los que no le rodea su familia, que tardará en reconocer: le rodea la negrura integral del universo, en medio de la cual es pura carencia y pura dependencia de los demás.

Pero en medio de esa negrura integral el cuerpo del recién nacido está sin embargo lleno de algo: está lleno de deseo, de fuerzas de atracción y repulsión, que se manifestarán por primera vez en la respiración, que es la oscilación entre acoger el aire y expulsarlo, atraer-expeler, acoger-expulsar, atraer-expeler... Eros y misos, el amor y el odio, el afecto y el rechazo, ya están implícitos en el acto de respirar. Y ese amor y ese odio tendrán desde el origen doble dirección, pues a la vez que el recién nacido se ve obligado, desde su misma respiración, a acoger y expeler lo otro, también se ve obligado a acogerse y expelerse a sí mismo. A acogerse porque la vida le exige defender lo que ya es, la respiración que ya es, el cuerpo que ya es, rodeado y limitado por la piel, y también a repelerse porque el recién llegado a la vida tiene por fuerza que sentir rechazo hacia el infierno que ya es y hacia el dolor que le provoca respirar y ser.

Cuatro movimientos, dos de atracción y dos de repulsión, surgiendo del simple deseo de vivir, que estallan como una radiación en el instante mismo de nacer, y cuatro experiencias fundamentales (apego a uno mismo y apego al otro, rechazo a uno mismo y rechazo al otro) que nacen a la par que el deseo, como en una explosión en cadena, y que son algo así como el big bang del ser.

De esos cuatro movimientos fundacionales surgirán todas las pasiones y todas las experiencias del deseo: las positivas y las

negativas, las que cohesionan y las disgregado-ras, y todas estarán relacionadas o con el apego a uno mismo o con la repulsión a uno mismo, o con el apego al otro o el rechazo al otro.

El deseo no abarca solamente el territorio del amor, no es sólo apetecer de algo o de alguien. Es también desear matar al otro, repelerlo, rechazarlo, querer que lo traguen las fauces de la noche.

El deseo no es solamente anhelar a una mujer, a un hombre, a los dioses, a Dios. Es también desearse a sí mismo o desear la propia muerte. Es buscar la verdad y buscar la mentira y combatir, es apaciguarse, es morirse de felicidad o desdicha, es sentirse trasportado a mundos que no existen y anhelar ser devorado por la ceniza sideral.

¿Qué pensar cuando para obtener disfrute se hace necesaria la muerte del otro como ocurre en el sadismo extremo y en la extrema psicopatía? ¿Entonces ya no es deseo? ¿Está obligado el deseo a ser siempre un movimiento positivo? ¿No se puede desear desde la negatividad? Cuando ocultamos las funciones negativas del deseo, ¿lo hacemos porque nos asustan sus simas? ¿Y si esas simas fueran más transparentes de lo que creemos?

Pero ¿cómo llegar a esas transparencias? Sólo despojando los conceptos de las capas ideológicas que les ha ido añadiendo la cultura, sólo desnudándolos y quitándoles el ropaje de las grandes ideas que, como decía Frederick Barthelme, sólo son grandes debido a la inflación que el pensamiento moral ha ejercido sobre ellas. Por eso vamos a emplear los términos eros y misos casi con la misma frecuencia que amor y odio, y es que nuestros conceptos «amor» y «odio» están tan cubiertos de adherencias y prejuicios que a veces resultan inservibles para la reflexión. Si despojamos al amor y al odio (a la atracción y a la repulsión) de todas esas capas aparecen de pronto los conceptos griegos eros y misos: el amor y el odio sin aditivos posteriores que los deformen, con toda su vibración carnal y su emoción inmediata, con toda su amplitud y su profundidad. De ahí que siempre que empleemos las

palabras amor y odio quisiéramos que el lector pensara en eros y misos: dos emanaciones del deseo que surgen a la vez, que comparten el mismo espacio, y que rara vez aparecen de forma químicamente pura, como el resto de las pasiones. ¿O no resulta claro que el odio forma una unidad dialéctica con el amor, y el rechazo con la atracción, y el miedo a ser tocado con el deseo de ser acariciado, y así hasta recorrer toda la geografía de las experiencias del deseo?

Pero la «teoría» (en griego «visión») exige un orden y una clasificación: separar los posibles elementos de un sistema aun sabiendo que rara vez van a aparecer aislados para la experiencia. El Zohar y El Tao lo dicen cuando nos susurran que todo está entrelazado y que el bien y el mal emanan de la misma sustancia. Una misma sustancia que no sería otra que el deseo, madre de todas las pasiones, pues todas hallarían en él su origen, y todas hallarían en él su término.

Un deseo que además no se opondría, al menos no necesariamente, a la realidad, al contrario de lo que creía Cernuda, porque toda la realidad estaría llena del deseo inherente a su materia, constituida por él, y por eso la realidad se hallaría siempre en movimiento y lo real (hasta cuando es la representación fatal de la muerte) tendría todas las características del deseo que lo gobierna y se atraería y se repelería a sí mismo como le atrae y le repele lo que no es. Y el hecho de que a menudo en nuestras vidas el deseo se deslice más que por lo dicho por lo entredicho, como creía Lacan, nos confirma que además de poseer plenamente el lenguaje y los objetos que designa, el deseo posee sus nexos, sus fronteras, y los ámbitos extensísimos que se despliegan entre lo que se puede y no se puede decir.

Pero como desde el origen nuestro deseo lo desea Todo y pretende abarcar dimensiones de una amplitud inabarcable, nunca está satisfecho de lo que es. Y es que el deseo «sería capaz de satisfacer todo deseo y de dejarlo todo de nuevo insatisfecho», para posibilitar de nuevo el retorno del deseo que sería capaz de satisfacer todo deseo para dejarlo una vez más todo insatisfecho, y así hasta el punto final.

Si yo fuera un antiguo poeta chino diría que el deseo es como un jarrón que el chorro de agua nunca colma, parecido al abismo y constitutivo de la materia del abismo. Diría que afila toda espada y mella todo filo, enreda y desenreda toda madeja, separa y fusiona todas las luces, disgrega y junta todas las tinieblas. Diría que parece profundo y permanente, hijo de nadie sabe quién, ancestro de los dioses, generador de fronteras y destructor de límites. Diría que a su fugacidad se une su permanencia, diría que es dual hasta las últimas consecuencias y que ni sus plenitudes ni sus vacíos se pueden llenar y abarcar. Diría que estaba antes de que apareciese el hombre, en todas las criaturas, y que estará después, despeñándose una y mil veces para una y mil veces encontrarse con su dualidad sin fondo, tan creadora como destructora. Diría que es la sustancia agitadora de todas las dimensiones de la vida y de la muerte: desiderium, desiderium, desiderium... He ahí el único mantra que se escucha en el universo y que es como la vibración de fondo sobre la que se proyectan los ecos del big bang.

Y, dentro de ese universo, ¿qué sería el ser? El ser humano, se entiende, o lo que humanamente entendemos por ser: nuestro ser. Sería un fragmento de vida y materia habitado por el deseo y sus fuerzas fundamentales. También se podría decir que el ser es el deseo individualizado y limitado por su propia piel, porque el ser tiene piel, y cuando deja de tenerla deja de estar limitado, deja de ser, regresa, por la corrosión de sus propias fronteras, al deseo indiferenciado de la materia.

Dicho de otra manera: somos seres desde el origen limitados y desde el origen condenados a desear lo inalcanzable, siguiendo desde el origen las dimensiones inalcanzables del deseo, que desde el principio desea el Todo porque le falta la Nada, que desde el principio desea la Nada porque le falta el Todo.

ALL LOST, NOTHING LOST.

Epílogo. El deseo como eterno retorno

1. LA VIDA

La luz misma que ha de pasar por las tinieblas...

María Zambrano, *Los ojos de la noche*

Hemos empezado con el *Mito del Universo* y vamos a concluir con el *Mito de la Hybris Sideral*, que podría formularse así:

Un astronauta declaró en una ocasión que en el trascurso de uno de sus viajes al espacio había sentido algo que sólo podría llamarse *hybris sideral*, y que definía como un deseo casi imperioso de arrojarse a la inmensidad del cielo.

La sensación le sobrevino cuando se hallaba fuera de la nave, llevando a cabo una reparación en su superficie. Un cordón umbilical le unía a los demás y le hacía sentirse más seguro. De pronto, el astronauta detuvo su quehacer y contempló las inmensas extensiones de astros. Pensó en cortar el cordón y dejarse llevar... ¿Ese mismo vértigo asaltaba a Kierkegaard cuando meditaba en lo solos que estábamos bajo las estrellas? ¿Y ese mismo vértigo fue también el que sintió Olbers cuando formuló su paradoja y postuló que las estrellas tendrían que arrojar sobre la Tierra una luz impensable?

En esa *hybris* que sintió el astronauta, su deseo abarcaba una extensión aún más absoluta que en las otras pasiones derivadas del amor al otro, y si resulta perturbadora es porque parece la única que se proyecta en una dimensión hecha a la medida de nuestro deseo y de nuestra imaginación, y la única capaz de dejar atrás, por su longitud, su latitud y profundidad, a todas las demás pasiones.

No, lo que sentía el astronauta no era una pasión nueva. Con toda seguridad la experimentó ya el hombre primitivo cuando miraba al cielo, y es posible que de esa *hybris* que sentía al alzar los ojos ante una inmensidad que bien podría superar su carencia primordial fueran surgiendo todos los fantasmas del deseo de los que hablaba Cernuda.

Y además, ¿se puede hablar ahí de una sola pasión? Bien pensado, lo que el astronauta sintió, cuando su mirada se perdía en el mar de estrellas, fue un alud de pasiones encadenadas: sintió desapego hacia su propio yo, al ver

aquella vastedad, y a la vez sintió apego. Sintió repulsión hacia el abismo que lo rodeaba y lo contenía, y a la vez sintió atracción y empezó a experimentar un estado idéntico a la narcosis, y pensó en el suicidio, y sintió debilidad y a la vez poder, y se creyó el ombligo del universo, el centro de todos los centros, y sintió gula y avaricia y dicha y desesperación... ¿Había atravesado las cortinas siderales y ya sólo había estrellas dentro de sus ojos?

No hay nada más adictivo que la emoción, en parte porque es la forma más placentera y calurosa de sentirnos y sentir. Tras esa primera experiencia, el astronauta querrá volver a salir de la nave, querrá volver a ser habitado por la emoción, querrá volver a sentir la hybris sideral. Y, sobre todo, querrá volver a sentir el vértigo de verse fuera de la Tierra. Y es que su emoción no sólo deriva de contemplar el mar de estrellas, también deriva de la experiencia de ver la Tierra lejos de él, convertida en una esfera azul tan abar-cable a la mirada como la Luna desde la Tierra. ¿La Tierra? Está tan lejos que le parece una forma perdida, y se trata de una pérdida tan inmensa que en realidad sólo se podría compensar arrojándose al mar de estrellas.

¿El astronauta no se dio cuenta de que estaba volviendo a nacer? Quizás reside ahí el secreto de las pasiones y donde hallarían su alianza más sustancial con la vida: a través de ellas volvemos a nacer, volvemos a ser y volvemos a vivir y hasta podemos excedernos inmensamente a nosotros mismos y proyectarnos en el universo.

La respiración mental que posibilita el deseo a través de las pasiones es siempre de una profundidad abismal y es en principio el deseo lo que da longitud y latitud a nuestra mirada hacia el universo y profundidad a todo lo que vemos.

Justamente por eso, por su mismo deseo y por todo lo que su deseo podía abarcar, el astronauta sentía hybris sideral, que en realidad no sería otra cosa que la conciencia inmediata y paralizadora de la densidad, pero ¿de qué densidad? ¿De la densidad del universo o de la de su deseo? ¿De la densidad de

aquel tejido que vivía más que él o de la densidad de su propia vida al reflejar en ella el abismo? ¿De la densidad del tiempo y el espacio o de la densidad de su mente en el instante mismo de desear lo inabarcable?

Volvamos al alumbramiento: acabamos de cambiar de dimensión. Despojados del cordón que nos unía a la madre, somos como el astronauta que hubiese cortado el cable.

Nacer: he ahí la primera y más abismal hybris sideral, cuando el ser, que hasta entonces no tenía dimensión, estalla en cuatro direcciones, y se empieza a amar y a odiar a sí mismo, y empieza a amar y odiar al otro. Lo que viene después es el desarrollo parcial, pendular y continuo de ese abismo original y de esa explosión, lo que viene después son las pasiones que, por ser hijas del abismo, pueden ser pozos sin fondo, además de agujeros de vida y de muerte, pero no pueden ser de otra manera porque obedecen a cuatro tendencias básicas que sólo se equilibran y adquieren su función más eficaz y menos abusiva cuando las cuatro tienen su ración de luz y su ración sombría.

La mente respira así, el cuerpo respira así, y así la vida adquiere profundidad, al tensar por igual sus vectores hacia abajo y hacia arriba, hacia dentro y hacia fuera.

Retornemos al origen de esta meditación: las pasiones son las formas que tiene el deseo de manifestarse en cada momento, y el deseo es una «sustancia» de doble dirección y doble proyección en lo existente, al servicio de la vida en su forma más pura y primordial, y también al servicio de la muerte si la vida se convierte en invivible. Eso es al principio y eso va a ser después. No nos diferenciamos de las demás especies por el deseo en sí, que sería común a todas, sino por la dimensión que ese deseo adquiere en nosotros, dimensión que está implícita en nuestra misma mirada y en todo lo que quiere abarcar, así como en nuestra experiencia del placer y del dolor.

Y aquí surge una pregunta final: si pasión puede querer decir, entre otras cosas, sentimiento sufriente, y muchas veces lo es, ¿no sería mejor vivir fuera de las pasiones, en un universo

o en un estado mental ajeno a ellas como pretendían los ascetas y pretenden los más devotos de las diferentes religiones?

¿Y cómo sería ese universo?

Regresemos a la razón, que casi sería lo mismo que volver a Grecia. Aceptemos que somos los hijos del Interés y la Carencia, y que sólo en ese sentido somos los hijos del Amor, pero no nos despeñemos en más vacíos de los que nos rodean. Respiremos en profundidad, como lo exige la vida, no hurtándole razón de ser a ninguna de nuestras pasiones pero tampoco dejando que nos aplasten con su autoridad y nos conduzcan a la muerte, sabiendo siempre que pueden ser o bien un embudo que nos absorbe o bien un puente que nos posibilita el paso de la pasión a la comprensión y a la piedad hacia la vida, y muy especialmente hacia la vida humana. Volvamos a la idea de Goethe de que no debemos malograr nuestra locura, y que en su caso sería lo mismo que decir que no debemos malograr nuestras pasiones.

San Juan y otros místicos dejan bien claro que sin una verdadera pasión por el Señor de los Mundos (pasión que incita a la audacia y hasta a la temeridad) no se puede alcanzar la más alta experiencia, y también se sabe que sin una verdadera y extenuante pasión por su oficio ningún artista llega a conquistar la belleza suprema y la suprema expresividad. Ocurre lo mismo con el amor y todas sus variantes: si no conocemos de verdad la pasión amorosa, el «ardimiento en amar», como diría Góngora, sí no la experimentamos como un pathos a veces perfectamente aniquilador, no sólo nos perdemos el camino del saber, en este caso del saber amoroso, también nos perdemos el saber mismo.

Recuerdo una tarde en Delfos, hace bastante tiempo, cuando aún podía verse con agua la fuente de Castalia. Una luz cobriza iluminaba los frondosos castaños que casi cubrían la fuente.

El agua discurría por la piscina tallada en la roca. Agua de deshielo, cortante y cristalina.

Los gritos de los turistas llegaban desde detrás de los árboles, lejanos e irreales. Miré hacia el templo de Atenea. El sol cobrizo seguía iluminando la cascada de olivos que descendía hasta el mar.

Hacía calor, olía a verano, la piel sentía el aire caliente como una placenta de dimensiones imposibles. Mi piel estaba mejor que la de un pez en el agua.

No me molestaba el concierto de las cigarras, casi lo agradecía.

Me quedé mirando el agua. Finalmente, la vida me parecía un abismo diamantino de múltiples facetas. Ya no necesitaba negar unas facetas para valorar otras. Pues si la vida era o podía ser un valor absoluto, lo era por su condición de presencia, por su condición de conciencia, por su condición de herencia, por su potestad, y por su condición de espejo del cielo, el suelo, el mundo fantasmal y el mundo objetivo. Entonces pensé que los que creían en el triunfo de la muerte no acertaban a percibir la vida como una sustancia total, o como lo que se podría llamar la totalidad de la vida. Luego pensé que estábamos obligados a deducir que el huevo primordial que estalló en el big bang contenía en su yema el todo (o todo lo que se iba a desplegar en la explosión) y que por lo tanto contenía también la vida.

¿Desde el instante mismo en que apareció la vida, la muerte absoluta se presenta como una imposibilidad?, me pregunté. Podrán morir muchos organismos vivientes («como las generaciones de hojas caídas en la arboleda así las generaciones de hombres», había salmodiado Homero), pero eso no quería decir que no continuase la vida con toda su potencia, con toda su exuberancia y con toda su generosidad. La muerte es siempre relativa desde que surgió el hecho supremo de la vida, en primer lugar, y en segundo lugar desde que surgió el hecho de la vida inteligente. ¿Se podía llegar a pensar que la vida inteligente es un «momento angular» en el que el universo, o su materia, hace ángulo consigo mismo,

gracias a ese equilibrio de gravedad y temperatura propiciados por sistemas como el solar? En ese «momento angular» el universo, su materia y su deseo, se estarían manifestando hasta cierto grado, y sobre todo a través de las pasiones. Pero esa manifestación no haría mejor al hombre, simplemente lo haría más profundo al acentuar la profundidad de su espejo, de su especulación, de su pensamiento y su deseo.

Por su condición angular, la vida consciente podía ser vista como una conquista del devenir del universo, pero de ser así se trataría de una conquista involuntaria, ya que el universo parece indiferente a toda manifestación de su materia en un ser viviente. ¿El hombre está solo ante un universo que no le mira?

Probablemente sí, pero saberlo no tiene por qué hacernos más desgraciados, pensé mientras me alejaba de la fuente de Castalia.

Estaba anocheciendo en Delfos: el cielo griego parecía la plasmación de la paradoja de Olbers. Rebosante como estaba de estrellas, uno se inclinaba a pensar que su luz tendría que ser muy superior a la solar. Afortunadamente no era así. La luz que llegaba a mí no era infinita, aunque pudiera parecer infinito su recorrido y, desde el lugar en el que me hallaba, el universo se presentaba, ante mis ojos sorprendidos, como la habitable morada de la inmensidad.

Fue el verano en el que cambió mi pensamiento y, casi sin darme cuenta, me fui alejando de todos los que, como la escuela lacaniana, pensaban que el «deseo es sólo deseo de muerte».

En las antípodas de esa visión tremendista y escatológica del deseo, empecé a ver desiderium como un valor absoluto (tan afirmativo como negativo) que se me imponía con una transparencia aplastante, aún dentro de su contradicción, y en cuya dualidad fundamental veía ahora el origen de eros, de misos y de todas las pasiones generadas por los movimientos de atracción y repulsión del ser.

Bastaba con fijarse simplemente en lo que la mirada podía abarcar y podía concebir para deducir que, ya desde el ámbito de lo visible, las extensiones que nos rodeaban eran demenciales, y demencial también nuestro deseo, implícito en nuestra misma mirada y en nuestro anhelo de abarcarlo todo.

El hombre no albergaba la morada de la inmensidad, pensé, pero sí que tenía la posibilidad de reflejarla mientras le durase la vida, una vida en la que nadie estaba obligado a «juzgar la inmensidad del cielo azul mirándolo a través de una caña de bambú», como decía un poema zen. Utilizar ese procedimiento para explorar la inmensidad (también la inmensidad del deseo) era arriesgarse a relativizar por completo el valor del deseo y el valor del hombre, ignorando que en toda cara humana se está reflejando siempre el abismo, y no sólo algunas veces.

La existencia, entendida en su concepción dual y contradictoria, no dejaría de ser un juego de tauromaquia cretense con todas o casi todas las pasiones, sabiendo siempre que cerrar las puertas al universo pasional es como no vivir, o lo que sería peor: como no sentirse un viviente.

Aunque también sería no vivir el condenar las pasiones al territorio de la ajenidad y la irracionalidad pura, sin intentar iluminarlas desde dentro, pues una pasión no iluminada es una pasión perdida, por no decir desperdiciada hasta desde el punto de vista de la emoción, ya que no hay nada más emocionante para el cuerpo y el alma que iluminar una pasión tras haberla atravesado de parte a parte con los sentidos y la razón. Y atravesar una pasión no es hundirse en ella, es más bien lo contrario, ya que atravesar implica entrar en algo pero también salir, a veces de forma fulminante.

La vida no es vivible sin emociones, y sólo atravesando las pasiones y no evadiéndolas se puede llegar a la más intensa emoción: el pensamiento, quizás el más radiante hijo del deseo.

2. EL UNIVERSO

... El anillo de los anillos -el anillo del retorno...

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, III

Si nuestro deseo para colmarlo todo y dejarlo todo de nuevo insatisfecho, tiende a regresar siempre, ¿por qué no iba a regresar el deseo de toda la materia que nos envuelve?

¿Por qué no sumergirse en la teoría abismal de Nietzsche sobre el eterno retorno, intentando llevarla hasta sus últimas consecuencias? ¿Por qué no pensar que si bien la vida no es eterna sí que podría ser eterno su regreso? ¿Por qué no pensar que si bien nuestro tiempo no es infinito sí que podría serlo el tiempo total en cuya eternidad se cobijarían todas las expansiones y condensaciones del universo?

Hablábamos al principio del origen del universo siguiendo parcialmente el mito del big bang. Pero ¿el universo tendría un origen? ¿Por qué no suponer que la gran explosión ha ocurrido muchas veces? Ahora el universo se expande, pero acabará llegando a su secuencia principal, momento en que ya no podrá expandirse más y comenzará la marcha hacia atrás, hacia la concentración que le conducirá al huevo primordial, infinitamente menor que la punta de un alfiler, y volverá la gran explosión, y el universo tornará a expandirse, hasta llegar de nuevo a la secuencia principal, para retroceder una vez más hasta la no dimensión, que provocará de nuevo la gran explosión, y así durante un tiempo infinito.

Y en ese fluir de concentraciones y dispersiones tendría sentido la teoría del eterno retorno de Nietzsche, y Nietzsche volvería a aparecer, y volvería a encontrar cada uno de sus dolores y sus placeres, cada uno de sus amigos y sus enemigos, cada esperanza, cada error, cada brizna de hierba, cada rayo de luz, y toda la multitud de objetos que le rodearon. Ocurriría así, si bien la distancia temporal entre cada aparición de Nietzsche resultaría impensable, ya que entre una y otra epifanía el universo tendría que llegar al límite de su expansión, retroceder hasta el instante anterior al big bang, estallar de nuevo y reiniciar la expansión para que, en un determinado momento, a unos catorce mil millones de años del estallido, volviese a aparecer Nietzsche y volviese a pasear por aquel bosque de los Alpes italianos donde le vino la idea del eterno retorno. Una idea de una amplitud de horizontes

mareante que hace posible imaginar la respiración total del universo: expandir su materia y contraerla, expeler, atraer, expeler, atraer: esos dos movimientos, de duración y dimensión insondables, serían en sí mismos el deseo, la tendencia, la dirección del universo y la causa de su eterno retorno. Y así el tiempo sería tan infinito como el deseo y sólo podríamos postular una desaparición del universo cuando desapareciese el deseo que lo anima. De todo lo cual se podría derivar que sumergirse en las pasiones no sólo sería gozar y sufrir, sería también entregarse a la vibración más íntima de la materia y el tiempo: vivir desde dentro el movimiento cíclico de la eternidad, que sería la eternidad del deseo.

Y ahora viene la paradoja final: si sólo percibimos la duración desde el territorio de la conciencia, y la muerte es la anulación profunda y radical de la conciencia, no seríamos conscientes de la inmensa extensión temporal que media entre una y otra de nuestras apariciones sobre la tierra, de modo que todo ocurriría como si estuviésemos continuamente apareciendo y continuamente desapareciendo en medio de la materia sideral, o como si nada más morir volviésemos a nacer y nuestra respiración fuese tan inextinguible como la del universo, oscilando entre el big bang y la secuencia principal.

Una nueva pregunta brota por sí sola. ¿Qué sentido tendría semejante repetición? Nietzsche se atrevió a insinuar que se trata de una repetición selectiva, como si el devenir del universo fuese tan activo como destructor de toda suerte de fuerzas reactivas. Ya lo aseguró Deleuze refiriéndose a Nietzsche: «El eterno retorno es el ser, y el ser es selección.» Dicho de otra manera, también por Deleuze: «El eterno retorno es la Repetición, pero es la Repetición que selecciona, la Repetición que salva.»

Cada uno de nosotros conformaríamos pues diferentes conjunciones carnales de eros y misos, de filias y fobias, surgiendo y extinguiéndose una y otra vez mientras gira la inmensa rueda del tiempo, y una y otra vez conquistaríamos (es un suponer) definiciones de nosotros mismos siempre más logradas que las anteriores sin que por eso cambiase sustancialmente la estructura del universo, si bien es cierto

que para que eso fuese posible habría que atribuirle al universo (al Ser y a su Deseo) una memoria tan activa como selectiva, que impidiera que todo lo reactivo, lúgubre y negativo volviera a aparecer en beneficio de todo lo que en nosotros es afirmación y voluntad de vivir.

Y ésa sería nuestra intermitente eternidad.

El universo se expandiría y contraería por su deseo de atracción y su deseo de repulsión, y por ese mismo deseo volveríamos a aparecer una y otra vez en el infinito discurrir del tiempo.

ALL LOST, NOTHING LOST.

B. SEIS EXPERIENCIAS DEL DESEO

III. Las experiencias derivadas del eros a uno mismo

1. EL NARCISISMO

Yo desaparecía ante mis propios ojos...

Eduardo Hervás, *Emergencia*

Hay una dimensión del esplendor en todas las regiones del deseo y que se da también en las pasiones consideradas negativas. Hay un esplendor de la verdad, en su realidad más inmediata.

Imaginemos a Narciso en el momento más álgido de su amor hacia sí mismo. Es la adolescencia, cuando el cuerpo está ya configurado como cuerpo para desear y ser deseado con todas sus consecuencias, la edad de oro del narcisismo y por eso solemos imaginar al Narciso del mito como un adolescente.

Ha dejado atrás la infancia y ha entrado en una nueva fase de amor a sí mismo que ha supuesto para él algo parecido a un nuevo nacimiento. De pronto ha sentido la revelación de la belleza, su comprensión inmediata y fulminante, pero en sí mismo.

Narciso siente estupor, al principio, y poco después siente un gozo tan vinculado a su propia figura que acaba resultándole desesperante. No podemos abrazarnos a nosotros mismos. Tal vez no podemos poseernos.

Narciso no consigue poseerse como poseería a una diosa, a una ninfa, a una mortal, pero sí puede contemplarse continuamente creyendo ver en el reflejo de su cuerpo una encarnación de la belleza y (si es cierto que la belleza es la forma más distinguida de la verdad) una encarnación de la verdad carnalmente constituida y rigurosamente deseable.

Narciso se siente tan conmovido por la belleza que le ha tocado en suerte, y experimenta una fiebre tan venturosa

cuando se contempla, que no puede entregarse a más emociones. La ninfa Eco se enamora de él, pero Narciso no la corresponde, en realidad no puede. Desesperada, Eco busca la insensibilidad de las piedras y se convierte en una roca.

Némesis, diosa de la memoria, quiere castigar la indiferencia de Narciso y lo conduce hasta una fuente cristalina. Al ver su reflejo en el agua, Narciso se queda una vez más cautivado y siente tal pasión ante lo que ve que se hunde en su propia imagen hasta acabar tragado por el agua.

Una muerte trágica y a la vez bendita, pues es casi seguro que nadie ha muerto nunca tan ebrio de sí mismo.

Dejad de censurar a los narcisistas, hubiese dicho un Zaratustra de nuestro tiempo, al fin y al cabo se adoran a sí mismos, y no es tan fácil adorar a un ser humano, sobre todo cuando lo conocemos, y cabe pensar que a nosotros mismos solemos conocernos bastante bien, aunque a menudo finjamos que no para sentir la vida y las pasiones que la constituyen con más inocencia y más inmediatez.

El narcisismo es la experiencia más común del ser, y más necesaria. Si el ser, o el cuerpo que lo constituye, no se amase a sí mismo no podría perdurar en sí, o para ser más exactos: si no nos amásemos incesantemente a nosotros mismos por encima de todas las cosas, no podríamos «durar».

El amor a uno mismo es fundamental para la vida individual, ya que el narcisismo tiende a regular, o mejor a controlar, hasta los depósitos de la memoria, además de buena parte de nuestras actitudes, y casi sin que nos demos cuenta.

Es el narcisismo el que le dice a la memoria lo que debe y no debe guardar, es el narcisismo el que destruye los recuerdos que le parecen espejos deformantes, demasiado en desacuerdo con la belleza, o con lo que el yo certifica como belleza.

El narcisismo regula nuestro cuerpo, observa con mirada crítica nuestra cintura, se preocupa de las transformaciones de la piel: odia el paso del tiempo, justamente porque todo en él es amor a la vida, y sobre todo a la vida individual.

Tanto en la pintura occidental como en la oriental abundan las representaciones donde alguien (generalmente una mujer) se está mirando en el espejo. *La Venus del espejo* de Velázquez sería un ejemplo más de ese proceder si bien muy significativo, pues consigue que la cara nos parezca más abstracta que el culo.

La tendencia a mostrar al ser humano cuando se deleita contemplando su figura hace que tendamos a ver el narcisismo como una forma de amor a la propia imagen, al propio icono, limitación que incitaría a pensar que su génesis comienza con la fase del espejo teorizada por Lacan, cuando el niño se ve por primera vez en el espejo y reconoce su figura. Pero no es del todo cierto. Es posible que el narcisismo entendido como autoidealización, como fascinación ante la propia imagen, hunda sus raíces en la lacaniana fase del espejo, pero no el narcisismo como movimiento íntimo y primordial del deseo, y como apego feroz a uno mismo: ese apego que sentimos nada más nacer y en el que hay que buscar el origen fundacional de toda forma de atracción hacia uno mismo. Lo que no evita admitir que sea en la fase del espejo cuando el niño lleva a cabo un movimiento que le obligará a entrar de lleno en el narcisismo formal y no sólo en el narcisismo sustancial y subyacente. Basta con intentar ubicarse en ese momento para suponer que se trata de un período mucho más complejo de lo que pudiera parecer.

Situémonos en la infancia y detengámonos en los momentos en que el niño empieza a identificarse con su propia imagen en el espejo, y que según Baldwin se inicia a los seis meses.

¿Cómo consigue el niño atravesar literalmente el espejo y reconocer que la imagen del otro lado del cristal es su imagen?

Es extraño que ya a los seis meses el ser se esté literalmente bipartiendo como una ameba en una parte real, la representada por el cuerpo viviente y sintiente, y una parte imaginaria, la vinculada a la imagen que proyecta el espejo.

¿El niño llega a reconocer su propia imagen ante el espejo tras haber recorrido una larga oscuridad? Cabe pensar que sí. Una

larga oscuridad en la que no obstante vería cada vez un poco más, como quien se va acercando a la salida de un túnel. Y también cabe pensar que para aceptar que la imagen reflejada es la suya, ha de borrar por su cuenta la distancia que le separa de ella y darle a la virtualidad misma del reflejo categoría de realidad, por más que se trate de una realidad fantasmal. A partir de ese momento se convertirá en Narciso y por lo mismo en amante permanente de su propio fantasma. Como dijo Oscar Wilde: «Amarse a sí mismo es el comienzo de un romance que dura toda la vida.»

Volvamos al mito de Narciso: asombra que tenga un final trágico, pero no hay que olvidar que el amor a la propia imagen puede llevarnos tan lejos como las otras experiencias del deseo y que no son pocos los que se han suicidado o bien por narcisismo o bien por trastornos vinculados a él. Por más cómico que resulte, Narciso permanece fiel a sí mismo hasta la muerte, y se podría decir que es el héroe mitológico más fiel a sí mismo de todos los tiempos.

Como mito en sí, se trata de una estructura que oculta en su interior otro mito: el del espejo, que en la época en que pudo ser concebida la leyenda de Narciso tenía una significación ambivalente. Como dice Cirlot: el espejo sería «una lámina que reproduce las imágenes y en cierta manera las contiene y las absorbe». En la antigüedad abundaban las leyendas de espejos que absorbían al que se miraba en ellos. Esta función, la de absorber, resulta fundamental en el mito de Narciso y ha permanecido en muchas fábulas y cuentos, de los que sería un buen ejemplo el mito de Bloody Mary (o Hell Mary) del folclore anglosajón: un fantasma que surge del espejo tras ser invocado y que, o bien mata al invocador provocándole horribles destrozos en la cara, o bien se lo lleva al otro lado del cristal.

Pero, además de absorber, el espejo puede mostrar también, como ocurre en otros tantos mitos, el rostro de la vejez, de la propia vejez de quien se mira en él. ¿Y si fue eso lo que vio en realidad Narciso al acercarse a la fuente, y eso lo que le obligó

a ver Némesis? Ver de pronto el rostro de su vejez le pudo trastornar tanto, que prefirió entregarse al agua antes que seguir contemplando aquella cara que parecía la suya y la de la muerte juntas.

Narciso es un esclavo de la armonía, y por regla general todo esclavo de algo o de alguien desea no serlo. Eso explicaría el camino destructivo que emprenden algunas bellezas y explicaría también el Narciso descrito en el *Corpus Hermeticum*, donde se dice que el hombre deseó habitar su propio reflejo, su máscara, su apariencia, sin percatarse de que esa apariencia ocultaba detrás la pura materia: el agua, la tierra, el fuego, el aire. La materia sin forma era lo que estaba detrás de su imagen y también detrás de sí mismo y eso era justamente el abismo: salirse del mundo de las formas y los límites, salirse de la existencia.

Aún habría otra manera de interpretar el narcisismo y su mito primordial. En momentos de absoluto arrobamiento ante su propia figura, perfectamente limitada y pulimentada, Narciso vería su imagen especular como una especie de útero perfecto, como una representación de la forma materna que dio origen al cuerpo que lo sustenta y que ve proyectado en el espejo líquido. Hundirse en el agua sería hundirse al mismo tiempo en la materia primordial y absoluta y en la materia individual y relativa, en su misma imagen, convertida en imagen líquida por virtud del agua, amable y a la vez asesina, grata a la piel y dispensadora del olvido de todas las formas.

Una vez más, el mito de Narciso quiere indicar, entre otras cosas, que el abismo atañe por igual a lo informe y a la forma, a la fealdad y a la belleza, y que amarse a sí mismo o enamorarse perdidamente de la propia belleza puede ser tan lírico, tan trágico y tan dramático como enamorarse del otro. Y también quiere indicar que, debido a la erosión del tiempo, a partir de cierta edad nuestro narcisismo nada a contracorriente y tarde o temprano se convierte en un problema de difícil solución. La vejez resulta ingrata porque es la edad del narcisismo profundamente herido y de nuestra

belleza reducida a recuerdo, a fábula de fuentes, como diría Guillén, y en sus aguas fangosas se lleva a cabo la verdadera muerte de Narciso.

Los que han desarrollado cierta piedad hacia la vida y hacia las experiencias que la constituyen, no pueden proyectar hacia el narcisismo y sus variantes una mirada tan severa y tan malsana como las religiones posromanas, que durante un largo período se prohibieron representar la belleza como revelación gloriosamente clara, y por su claridad obscena, de la existencia.

Sí, sí, puede que el narcisista acabe pagando los placeres carnales y especulares que le propició su propia belleza, pero antes de que llegue eso, pasará por períodos gloriosos en los que creará sobrevolar las desgracias de los demás, su fealdad, sus miserias. No en vano, lo posee una fuerza que tiende a elevarnos más que a hundirnos en el fango.

Otra peculiaridad del narcisismo es su resistencia a la adversidad. No es fácil matarlo y se suele caracterizar por su comportamiento heroico, como se observa en muchos viejos que, interiormente, siguen viéndose como en la época en que más se idolatraron y permanecen fieles, hasta el último momento, al retrato de sí mismos que menos se parece a la cara de la muerte.

IV. Las experiencias derivadas del eros al otro

5. EL AMOR A LOS OBJETOS

-... ¡Si supieras cuántas cosas me han enseñado las cabezas jíbaras!... Son esculturas hechas con verdadera sustancia humana: su naturalismo está asegurado no sólo por la materia prima, también por la técnica de momificación. Si te fijas, nunca pierden los rasgos que tuvieron en vida y el muerto sigue estando presente, sigue en cierto modo vivo... ¡Para qué tanto adelanto si la belleza está en la naturalidad, vienen a decirnos los jíbaros con sus prodigiosas esculturas de materia humana: de nuestra materia!... Toca a tu madre, Anatol, es su verdadera piel, es su verdadera cara. Y sigue aquí con nosotros, como antes de la desgracia.

Irene Gracia, *El coleccionista de almas perdidas*

Cuando un niño se consuela por primera vez de la ausencia de su madre aceptando un objeto relacionado con ella, empezando por la aceptación del biberón y otros objetos que huelen a su madre o la evocan de alguna manera, está ya entrando en el sistema fantasmal del fetichismo. Y ya antes de llegar a eso, el mismo cuerpo de la madre, en la medida en que ya no puede colmar todo lo que le falta al recién llegado al mundo, se convierte en un sustituto de la paz y la nada del útero, y por lo tanto en el fetiche supremo.

Podría definirse el fetiche como un objeto cargado de un poder que no tiene y que representa una ausencia, además de ser un artefacto en relación con la posesión, con su misma posibilidad. Yo tengo un trozo de piel de búfalo y convierto ese trozo de piel en un fetiche, y por lo tanto en la representación de un búfalo viviente, que en ese momento está ausente (y a la vez presente en el fetiche). Me froto las manos con esa piel antes de salir de caza, y me dirijo a la pradera con el ánimo más resuelto y sintiéndome más próximo que antes a los búfalos, como si pudiese adivinar sus derroteros y sus intenciones. Poseer el fetiche anuncia la

posesión de lo que el fetiche representa. Actuar sobre él es actuar (por adelantado) sobre la ausencia. Una estratagema (más que una estrategia) puramente mágica y basada en las leyes de la simpatía, que ha dado muchas veces resultado porque estimula la autosugestión y nos coloca en una dimensión de presunta cercanía con la ausencia que el fetiche representa.

Las sociedades antiguas estaban saturadas de fetiches, las modernas también; en eso no se observan cambios notables porque los fetiches siguen siendo necesarios. Toda sociedad (toda comunidad, todo *volk*) se presenta ante los demás no sólo como una cultura y una superestructura, también se presenta como un territorio, como una propiedad, y las propiedades se marcan con fetiches. Para un perro, el orín de una perra en época de celo debe ser el gran fetiche y la mejor representación de su ausencia. Los fetiches de valor colectivo siempre están marcando un territorio, como los orines y las heces en los animales, y su valor artístico suele importar menos que el hecho de «marcar» una propiedad, una identidad.

Grecia y Roma se entregaron como pocas culturas al fetichismo, pero el cristianismo no le fue a la zaga en ningún momento. Basta con acercarse al Vaticano, fetiche supremo del catolicismo, para constatar que la Iglesia católica ha rendido un culto enorme al fetiche, directamente heredado del imperio romano.

Como todo fetiche es la representación de una ausencia, todo fetiche acaba resultando humillante si a través de él no se conquista lo que se quiere conquistar, pues tarde o temprano emerge «lo real» del fetiche: cuando estamos solos ante nosotros mismos y el fetiche desvela su cara siniestra, esa que nos dice que tras la representación no hay nada, y que tras el fetiche hay solamente un espacio vacío: una ausencia duplicada. Dicho en otras palabras: todo fetiche acaba mostrándose como una representación «siniestra» de nuestra carencia, por eso los niños destruyen con rabia sus juguetes.

La destrucción que el niño ejerce sobre objetos que ya no consuelan su deseo la ejerce también el adulto sobre territorios parciales o totales de su mundo, y la realizan también las culturas, con una periodicidad desesperante. Cuando una cultura detecta que todo un sistema de fetiches que hasta entonces se revelaban eficaces ya no consuelan a nadie, tiende a destruirlos o a olvidarlos, sustituyéndolos por otros que puedan consolar más.

Los cristianos destruyeron buena parte de las estatuas griegas y romanas antes de que les ayudara el islam. No les servían como fetiches, porque aquellas estatuas estaban representando ausencias en las que no se reconocían. No eran una puerta al deseo, no eran una puerta al espacio y al tiempo de la redención, de la iluminación. Seguro que les parecían hijas de una estética cruel y de una frialdad sacrílega. Así no podían ser las estatuas de la ciudad de Dios.

Casi dos mil años después de aquella devastación, Occidente se ha convertido en una inmensa conglomeración de fetiches que aunque sean palpables no tocan la realidad. En todos los productos, necesarios o no, que ofrece la cultura del consumo incesante persiste la idea de fetiche desechable, que nos consuela temporalmente de nuestras carencias como a los niños los juguetes y que luego podemos tirar a la basura.

La ingente ceremonia fetichista que es nuestra cultura nos sigue vinculando al neolítico. Somos un neolítico electrónico y digital. Si algún antropólogo ha visto el neolítico como el paraíso perdido, es tiempo de decirle que no está tan perdido: ha persistido nítidamente hasta nuestros días y promete durar. Nuestras catedrales, con sus sepulcros donde moran los ancestros más ilustres, no dejan de ser sofisticados dólmenes, nuestros rascacielos sofisticados menhires, nuestras fronteras sofisticados lindes tribales, y todos los objetos que nos rodean a diario no dejan de ser fetiches que, si bien pueden parecer a veces muy elaborados, acaban siempre desvelando su naturaleza tosca e inanimada. Todo lo que fundó y fecundó el neolítico sigue presente en nuestra época, llena de residuos mágicos y ahogada en arcaísmos que sobreviven por encima y

por debajo de las más pintorescas y sorprendentes invenciones.

8. EL AMOR A LA ESPECIE

Los que se niegan a ver todas las pasiones que gobiernan al hombre desde que nace, postulan que el amor a la especie es una ficción, ya que nos entregamos a aniquilaciones periódicas en las que el hombre deja de ser un animal tabú y corre la sangre inocente en proporciones alarmantes.

Pero el amor a la especie es una realidad, como es una realidad el odio a la especie, que se concreta en la guerra. Lo que le ocurre al hombre como individuo también le ocurre como especie, y la humanidad nació amándose y odiándose a sí misma, y amando y odiando su entorno.

Hemos imaginado el origen del universo y su expansión por la fuerza de su deseo. Luego hemos visto nacer a un hombre y hemos intentado indagar en las tendencias que lo poseen desde el primer sollozo. Veamos ahora nacer al Hombre como especie utilizando un mito que podría llamarse *La horda incendiaria*.

Un grupo de humanos muy primitivos avanza por una pequeña meseta que desemboca en una jungla. El grupo se detiene. Los machos deliberan y señalan la jungla, las hembras permanecen pendientes de los pequeños. Si se quedan en la meseta pueden ser presa de los leones y otras fieras de la sabana, si entran en la jungla otro tipo de alimañas podrían caer igualmente sobre ellos.

El grupo, que parece diferenciarse de los otros animales y los otros grupos por su deseo de sobrevivir más que por su capacidad de hacerlo, odia la naturaleza que le da cobijo y en la que le cuesta tanto sobrevivir, pero al mismo tiempo la venera por su poder y la considera su madre y la madre de todas las cosas. Oscuramente, anhela dominarla, someterla completamente para que deje de acosarle con sus mil peligros y amenazas, y detesta su despotismo y sus tinieblas.

Tiempo atrás, el grupo ha descubierto el fuego, que ahora conservan y llevan con ellos en el cráneo hueco de un elefante. Los machos hacen una fogata y empiezan a prender fuego a la jungla. El fuego se extiende a la velocidad del viento y pronto la jungla es una inmensa llamarada.

Cuando el fuego cesa, tienen la sensación de que todos los peligros han desaparecido. No se ven depredadores y hay carne asada por todas partes, como comprueban según van avanzando por la selva carbonizada.

A la violencia propia de la naturaleza, los humanos del mito están imponiendo su propia violencia hija de sus carencias (utilizan el fuego porque no tienen garras) y de su inteligencia, que les ha permitido apoderarse del fuego y controlarlo.

La misma violencia que ese grupo va a ejercer contra la naturaleza, la va a emplear contra los otros grupos, algunos de su misma especie y que también controlan el fuego, pues esos primates saben que desde hace algún tiempo pocos animales han empezado a ser tan peligrosos como ellos mismos y sus semejantes.

El odio y el amor que sienten hacia la naturaleza, lo sienten hacia sí mismos y hacia sus semejantes. Se odian a sí mismos por su precariedad, por sus limitaciones, y quisieran ser otra cosa, transformarse en otra cosa, elevarse. Por eso caminan erguidos. Así pueden otear mejor los peligros cuando avanzan por la sabana y hasta pueden mirar al cielo y asombrarse ante la luna y las estrellas. Se odian, pero también se aman a sí mismos y aman a los suyos, y desean más que ningún otro grupo sobrevivir, aunque así sea en un mundo de peligros y tinieblas.

Konrad Lorenz tendió a ver dos clases de violencia: la violencia ajustada y austera que reina en el mundo animal, y la violencia excedida y pasada de sí misma que preside las culturas humanas y de la que, según el propio Lorenz, conformaría un buen ejemplo la guerra de Troya narrada por Homero. La ley

de la naturaleza sería no matar, o bien hacerlo con extrema eficacia y extrema economía, y la ley de la cultura (y de la humanidad) sería matar, como dice Eibl-Eibesfeldt. Matar excediéndose siempre en la matanza y despojando a la muerte de su economía natural por efecto del mismo exceso, al igual que la horda de incendiarios de nuestro relato.

Lorenz pone como ejemplo el comportamiento de sus propias ocas y de los lobos y observa que en la mayoría de los casos tanto unas como otros escenifican la violencia en lugar de llevarla a cabo, sirviéndose de gritos y gestos di-suasorios. Más que un combate real, organizan un combate ficticio en el que no obstante se le dan muchos datos al otro sobre la fortaleza real de cada cuerpo en litigio. No les hace falta la lucha, y aún menos la lucha a muerte: es suficiente con representarla. Los hombres hacen lo mismo, aunque sólo en los juegos, y los juegos tienen reglas, pero la guerra no es un juego, aunque su mecánica interna parezca la de un juego con una alta intervención del azar. Examinando el fenómeno de la guerra, tan característico del *Homo sapiens*, habría que preguntarle a Lorenz y a sus sucesores si no fue ahí donde el hombre comenzó a marcar su diferencia con las otras especies. Ante la violencia austera de la naturaleza, el hombre empezó a imponer su propia violencia excesiva e intermitente, que ni respetaba los límites naturales ni tenía intención de hacerlo porque hallaba en ello su propia diferencia específica.

Así el hombre se habría convertido en el único animal que «es el que es» por negación necesaria de su propia condición animal. Esa negación de la condición animal también atañería a la agresividad. En contra de los otros animales, que se regían por la ley de «no matarás más que por necesidad», el hombre habría negado toda medida inventando la masacre excesiva. Contra la violencia atenuada, contra la violencia austera, el despilfarro de fuerza, la explosión de agresividad. ¿La historia colectiva sería la crónica de esa violencia intermitente? ¿Y la historia personal? La tendencia a agredir, a oponer resistencia al otro, a golpearlo, a expelerlo de nosotros aparece enseguida. Si nos detenemos en el recién nacido, si

examinamos las fuerzas elementales de atracción y repulsión que lo están moviendo, podemos imaginar el momento en que el otro o lo otro le produce tal terror que sólo puede ser neutralizado empleando una violencia excesiva, en forma de llanto o de agitación, una violencia desatada, y ya antes de tener dientes pasamos por estados de una violencia absoluta ante el otro, de una violencia que llena toda la extensión de nuestro cuerpo, de una violencia más allá de toda forma de límite y de control.

Sabemos que la violencia se puede propagar con la misma facilidad que la ira, y conocemos el empeño en querer ponerle límites, incluso en la guerra, pero entonces surge una pregunta inquietante: ¿por qué la violencia iba a tener límites en el hombre si está fundamentada en el exceso? ¿Y dónde está el límite del exceso si es función del exceso excederse siempre a sí mismo? ¿Dónde colocar el final de esa progresión geométrica? Las pasiones en sí carecen de límite, como el deseo. Los límites los pone la conciencia, cuando puede, y cuando no puede los suele poner la realidad, y la realidad en el hombre alberga más atrocidad que la que creen los que se niegan a mirar su otra cara. No se puede caer en la tautología de que el hombre es lo que es, pero tampoco se puede caer en la insensatez de que el hombre es lo que no es. Por lo demás, apartar la mirada de nuestras propias tinieblas sólo ha provocado hasta ahora ignorancia de nuestro propio sistema y asombro ante nuestras acciones.

Cuenta Althusser que, en una de las ocasiones en que Michel Foucault fue a verle, el autor de la Historia de la locura le dijo que «el hombre era un descubrimiento muy reciente». La paradoja no resulta tal si tenemos en cuenta el gran desconocimiento que sobre la especie hombre y su conciencia y su mente había todavía en los siglos XIX y XX. Desde esa perspectiva, bien se podía decir que el hombre acababa de ser descubierto como animal complejo y había quedado atrás la era de la simpleza mental al observar nuestra propia materia.

Los que no quieren comprender la gramática de la violencia que el hombre ha estado utilizando desde su origen, tienden a creer que nos seguimos matando a pequeña y gran escala porque carecemos de conciencia de nuestra propia especie o «conciencia específica».

Pero esa teoría se derrumba cuando uno observa que no por el hecho de tener una verdadera conciencia de su propia especie el hombre va a dejar de matar. Muy al contrario, la conciencia que tiene de su propia especie y de sus abismos le hace desconfiar aún más del semejante y recurrir a la muerte todavía más que antes.

Cuando un soldado está matando a otro en una guerra, sabe que está matando a un hombre, tiene plena conciencia de ello, y también sabe que ha pulverizado una vida, una cadena que se mantenía ininterrumpida desde el origen, lo sabe, y sabe que esa vida está gobernada por instancias positivas y negativas, por luces y por sombras, también lo sabe. Pero eso no detiene su dedo ante el gatillo. Lo sabe, y por saberlo dispara.

Y luego ese soldado irá a ver a su novia. Y ella le recibirá ansiosa y excitada, y harán salvajemente el amor.

Ese es el hombre que amamos y odiamos en nosotros mismos, y que amamos y odiamos en el otro. El amor a la especie, que no dejaría de ser el amor al prototipo hombre, va a convivir siempre con el odio a la especie; y con ese odio, o su posibilidad, habrá que contar siempre para llegar a una nueva conciencia de la especie que, como toda conciencia verdadera, tendría que evitar las omisiones interesadas y los maquillajes veladores de nuestra verdadera naturaleza.

De forma sumamente irresponsable, cierto humanismo ha atribuido al animal humano cualidades extraordinarias, y ha llamado a todas esas cualidades (meramente imaginarias) «Hombre», creando expectativas dementes, que han acabado siempre en matanzas y holocaustos que negaban, a veces de forma plenaria, el humanismo atribuido al hombre. ¿A qué hombre? Puestos a excedernos en el nihilismo más que en el deseo, ¿no cabría pensar que Foucault se equivocó y que,

lejos de ser un descubrimiento muy reciente, el hombre es un ser aún por descubrir? Da la impresión de que, más allá de los cantos líricos al progreso y a la presunta excelencia humana, la tosquedad sigue presidiendo el reino del hombre y el reino de su conciencia. La «elaboración» de seres se lleva a cabo de una manera tosca, la producción de deseos también. La política sigue siendo tosca en sus presupuestos y tosca en sus representaciones. En todas las obras humanas, hasta en las más sutiles, es perceptible cierta tosquedad.

El hombre que ha ido concibiendo el humanismo es un extraño y un fantasma (aunque sería más exacto decir «un fetiche») que, desgraciadamente, no coincide con el hombre real en ningún lugar de su perímetro y de su profundidad.

Sencillamente, eso «no es el hombre». Si luego, cuando emerge la atrocidad, surge el asombro, es porque olvidamos nuestra trágica tosquedad. Evocando el pensamiento de Patanjali y sus «objetos toscos», asombra comprobar la tosquedad con la que se continúa manipulando al hombre y la tosquedad de las ideologías que gobiernan el mundo. Asombra la tosquedad universal. Y una vez más, la guerra parece la prueba más aplastante de esa tosquedad.

Al ver la insistencia humana en adoptar actitudes toscas, uno puede pensar que los mitos sobre el origen hacen bien en hablar de la tosquedad del hombre primordial, así todo queda claro desde el principio y para siempre jamás. Pero también hay que advertir que en todos esos mitos se habla sólo del origen, del comienzo de un camino, no de la evolución posterior, que puede o no ser prometedora.

¿Saldremos algún día de la tosquedad? Una vez más me detengo lleno de estupor en el sura XV del Corán, en los versículos que hablan de la creación del hombre y leo lo siguiente:

«Acuérdate de cuanto dijo tu Señor a los ángeles: "Estoy creando un ser mortal de barro arcilloso y moldeable; cuando lo haya terminado de moldear, infundiré en él parte de mi espíritu. ¡Caed postrados ante él!" Todos los ángeles se postraron, pero no Iblis, que rehusó juntarse con los que se

postraban. Dios preguntó: "¡Iblis! ¿Qué te ocurre que no estás con los postrados?" Iblis respondió: "No soy quién para postrarme ante un mortal que has creado de limo arcilloso y moldeable." Dios exclamó: "¡Sal de aquí! ¡Eres lapidable! ¡Caiga sobre ti mi maldición hasta el día del Juicio!"»

Pocos mitos fundacionales colocan al hombre en un lugar tan elevado, ya que lo sitúa por encima de los ángeles. ¿Por lo que es? Más bien parece que Dios coloca al hombre por encima de Iblis y los otros ángeles por lo que va a ser, o por lo que puede llegar a ser. Un saber que Iblis ignora. El ángel de la vanidad ignora el porvenir del hombre moldeado por el Gran Moldeador; Iblis sólo ve lo que el hombre es: «un mortal». Iblis no ve el tiempo en profundidad, por eso desprecia al recién nacido del barro. En *Las historias de los profetas* de Ismael Ben Kathir aparece narrado el mismo mito y ahí Dios les dice a los ángeles asombrados ante su orden: «Vosotros no sabéis lo que yo sé», con lo cual queda ya todo explicado.

El hombre primordial no está por encima de los ángeles, pero, a pesar de su tosquedad (que tan evidente le parece a Iblis), podrá estarlo, y Dios quiere que los ángeles se vayan acostumbrando a postrarse ante «el elegido»: una conciencia que, según se puede deducir del mito, estaría destinada a ser más abismal que la angélica y a contener en ella más universo.

VI. Las experiencias derivadas del misos a uno mismo

1. TEMERIDAD Y DESTINO

El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.

G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*

Colocamos la temeridad antes que otros movimientos contra el yo porque también puede verse a menudo como una pasión relacionada con la ambición y el narcisismo y, en ese sentido, como una experiencia fronteriza entre eros y misos. Pero antes de seguir convendría indicar que lo aquí tratado va a ser la temeridad cuando se convierte en adicción, y en nuestra sociedad abundan, y cada vez más, individuos adictos a la temeridad, que no pueden vivir sin llevar a cabo continuos actos temerarios. Nuestras carreteras son buena prueba de ello.

Da la impresión de que la temeridad es una de_ las formas de la ansiedad, y que los devotos de la osadía extrema y de la audacia salida de sí quieren con sus actos temerarios romper la campana de cristal que forman, fundidas en una misma materia trasparente y asfixiante, la soledad y la monotonía existencial. En la adolescencia, edad de la temeridad por excelencia, ése es el sentido que suelen tener los actos temerarios, además de suponer una afirmación histérica del yo y de todas sus miserias, cubiertas por la fulminante y alucinante máscara del atrevimiento extremo, que en última instancia supondría poner en riesgo la propia vida de forma gratuita y demencial.

Dentro de todas las experiencias destinadas a poner en peligro la integridad del ser, la temeridad ha sido la más admitida y ensalzada por la sociedad occidental, desde los tiempos de Homero a nuestros días.

Para la Biblia, la historia humana comienza con un acto temerario llevado a cabo por Eva. ¿La falta primordial que cometió Eva era la muestra visible de otra falta, en el sentido de carencia, que corroía su mente? ¿Vivían en el reino de eros pero querían conocer también el reino de misos, la otra cara del deseo que Dios les había vedado: la otra cara del saber y la conciencia del Creador?

Y es para preguntarse si todos los amantes del saber que han llegado a algo definitivo no lo han hecho a costa de abordar pensamientos y actos temerarios, que excedían con mucho la mera valentía. Lo mismo se podría decir de algunos artistas. ¿No fue un acto temerario pintar lo que pintó Miguel Ángel en la Capilla Sixtina? ¿Y Leonardo? ¿No vivió casi toda su vida danzando entre la temeridad y la osadía? La lista de pensadores y creadores que han puesto en peligro su integridad desde Sócrates a nuestros días podría ser interminable y dice mucho de lo relativo que puede ser el valor del miedo cuando nos poseen la audacia y la temeridad. Y lo relativa que puede ser también la propia vida cuando nos domina la curiosidad, el deseo de ver más, de saber más y, lo que sería peor, de aniquilarnos más.

La entrega a todas las pasiones que siguen a continuación no dejarían de ser actos o comportamientos temerarios sin olvidar que la entrega a algunas de las pasiones positivas supondría también un alto grado de temeridad y un alto grado de curiosidad y de deseo de conocer las propias simas y las de los demás.

(El novelista Juan Benet decía que había que hacer algo que nos diese verdadero miedo al menos una vez al año. Y ese algo él lo veía más relacionado con la temeridad que con la valentía, y también más relacionado con el asco al yo y a sus monotonías que con la dicha narcisista de escuchar a los demás comentar nuestra osadía, quizás porque Benet pensaba que esa ceremonia cíclica y regeneradora de los principios fundamentales del deseo debía llevarse a cabo en secreto.) Por descontado que nadie está obligado a poner en práctica semejante gramática del coraje surgida de un cráneo tan

privilegiado como contradictorio y paradójico. Al igual que Buñuel, Benet era también ateo por la gracia de Dios.

En muchos casos, la temeridad podría ser una forma de suicidio, y ahí residiría, más que en ninguna otra de sus características, su naturaleza pasional, como residiría también ahí su atractivo desde el ángulo de la morbosidad: jugar a la ruleta rusa creyendo que si no morimos en el lance la vida nos resultará más sabrosa, podría ser, y también podría ser el acto de someterse a uno mismo al juicio de Dios, a una especie de ordalía o avatar que hiciese más emocionante nuestra vida y hasta justificase más nuestra existencia.

En la temeridad, como en la gula, como en la narcosis y como en todas las demás experiencias del deseo, el límite lo pone la realidad (que también está llena de deseo, no lo olvidemos), esa realidad que los griegos llamaban Destino. Pero ¿qué es exactamente el destino?

En una ocasión, cuando regresaba a Madrid tras haber pasado una temporada en China, un automóvil estuvo a punto de matarme cuando ya me hallaba a unos pasos de mi casa. En China había estado recorriendo carreteras imposibles con chóferes temerarios, había deambulado por riscos y montañas, me había sometido queriendo o sin querer a más de un peligro y no me había ocurrido nada. Y de pronto, cuando ya estaba en mi calle y a punto de llegar a casa, cuando todo a mi alrededor era la cifra de la seguridad y la familiaridad, cruzo imprudentemente la calzada y veo que un coche se abalanza hacia mí, tuerce desesperadamente y, casi rozándome, se precipita hacia la cuneta evitando el impacto.

Unos segundos después vi desaparecer el coche tras las arboledas de la avenida de las Islas Filipinas y seguí hasta mi casa. Pasé aquella noche pensando en el destino. ¿El destino no era lo que se imponía como dirección al margen de la voluntad? Dicho en otras palabras: ¿no era la parte de nosotros que entraba en una maquinaria que nos excedía y que determinaba los hechos fundamentales de nuestra vida? ¿Esa maquinaria tenía algún significado? Probablemente no,

pero sí que parecía tener una dirección (y de hecho eso es lo que significa destino), como tenían una dirección nuestros fantasmas, y procuraban imponerla le gustase o no a nuestra voluntad.

De modo que el destino era exterioridad, pero también era interioridad. Era el cosmos, y era también el yo. Aunque todo lo que pudiera pensar sobre la Moira lo expresaba mejor un epitafio de la Antología Palatina y entré en la biblioteca para leerlo. Se trataba de un poema que siempre me había gustado mucho y que podría traducirse así:

Estar enterrado en la tierra y en el mar
es un hecho singular que Tarsis debe al Destino.
Me hundí en las suaves aguas de Jonia
en busca de un ancla
que se había enganchado.
Logré salvarla, y cuando ya volvía
del fondo y tendía mis manos a los otros
fui mordido por un bravo cetáceo gigantesco,
que engulló mi cuerpo hasta el ombligo.
Así, triste símbolo, del agua sacaron
mi media osamenta. Y en esta ribera
yace el pobre despojo de Tarsis
que nunca regresó
a su tierra,
caminante.

El poema, además de tragicómico, resultaba luminoso. La muerte de Tarsis era provocada por dos fuerzas: una que le excedía y cuya maquinaria literalmente le devoraba, y otra que obedecía a las leyes internas de su propia conciencia y su propia inconsciencia, y en la que había puesto mucho de su parte. ¿Quién le había mandado arriesgarse tanto? ¿Por qué no oteó el agua antes de arrojarlo? ¿Por qué el cetáceo y él coincidieron en aquel punto tan concreto del espacio y el tiempo? ¿Acaso Tarsis había sido acusado anteriormente de cobarde y ahora se veía obligado a demostrar lo contrario? ¿Acaso había en la nave alguien que le gustaba especialmente y ante el que quería dar muestras de osadía? ¿Acaso había bebido mucho el día anterior y tenía mermados sus reflejos?

Él destino, salvaje cetáceo gigantesco, parecía la complicidad de dos corrientes y de dos deseos: el deseo de Tarsis con todos sus componentes patéticos y el deseo inherente a la realidad circundante y que surgió tras él en forma de monstruo marino. Y cuando el deseo personal y el deseo de la realidad (que podría llamarse también deseo real en sí mismo) chocan, se produce el accidente.

Al final, sólo nos puede salvar de la colisión la alianza inmediata de todos los elementos de la conciencia y la inconsciencia, de todos los elementos del cuerpo y sus sentidos, y que, en un movimiento de acumulación repentina de toda la información del hecho que está a punto de producirse, llevan a cabo un solo movimiento conjugado de una economía y una exactitud aterradoras, rozando en un instante el límite de lo posible y librándonos de la muerte. De modo que lo que podía haber sido un accidente definitivo se convierte en un incidente, ¿también definitivo? Seguramente sí, ya que cuando el deseo personal y el «real» no llegan al choque brutal cuando estaban a punto de hacerlo, se produce casi de inmediato un cambio de conciencia y hasta un cambio de dirección.

Despertemos. ¿Qué ha ocurrido? ¿De tanto hablar del destino nos hemos olvidado de la temeridad? No exactamente. La temeridad es una forma de ansiedad que busca la confrontación con el destino y en la que el sujeto se provoca a sí mismo una ordalía tras otra: pruebas que le indiquen que su vida es absolutamente necesaria (y hasta absolutamente querida por la Providencia) ya que ni siquiera poniéndola en grave riesgo cesa.

Casi hace gracia. Lo mejor y lo peor que se puede decir de la temeridad es que se trata de una locura genuina-mente humana, que si bien las leyes se encargan de limitar continuamente, nunca ha dejado de resultar atractiva en ninguna cultura, como si las gentes vieran en la temeridad la forma más divertida y vertiginosa de odiarnos a nosotros mismos.

VII. Las experiencias derivadas del misos al otro

3. EL MIEDO Y EL TERROR

Les tiene miedo. El miedo es muy importante para ella.
Ella ama el miedo y el terror.

Unica Zürn, *Primavera sombría*

El miedo surge, como emoción oscura y profunda, nada más nacer. Pero también surge, nada más nacer, una fuerza tan poderosa como él y en el origen tan ciega y cruel como él, que se le opone frontalmente: el deseo de ser, presente en el acto de respirar y en el apego y el afecto tan fundamentales (y tan superiores a otras formas de apego y afecto) que le cogemos inmediatamente a la vida. En ese apego feroz no está el miedo, el miedo está en otro lugar del ser, por debajo de él, por debajo de su respiración y hasta por debajo de su llanto, y no es una pasión tan básica y hereditaria como el deseo de vivir. Tampoco es la más fuerte y la más aniquiladora. Pero antes de explorar la pasión del miedo, convendría desviarse de los tópicos acerca del miedo procedentes de las diferentes ciencias del hombre.

La etología tiende a ver el miedo como un resorte fundamentalmente vinculado al principio de protección del cuerpo y del yo. El miedo sería en realidad un movimiento del deseo vuelto (o revuelto) hacia el cuerpo con la intención de protegerlo, y tendría el efecto de una alarma, más aguda cuanto más claro fuese el peligro. Sin embargo es observable, y cualquiera lo ha podido experimentar, que el miedo agudo, que se supone el aviso de un peligro extremo, en lugar de transmitirnos energía, velocidad y eficacia en los movimientos, nos paraliza y nos crea una gran confusión mental. Más que un sistema de defensa, en muchos casos parece una búsqueda inmediata de la muerte.

Existe otra teoría que crea problemas, vinculada en primer lugar a Nietzsche y más tarde a Canetti, que en realidad la

repite: la del miedo a ser tocado por lo desconocido. En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche dice a ese respecto:

«El miedo, en efecto, ése es el sentimiento básico y hereditario del hombre; por el miedo se explican todas las cosas, el pecado original y la virtud original. Del miedo brotó también mi virtud, la cual se llama ciencia.

»El miedo, en efecto, a los animales salvajes fue el que más tiempo se inculcó al hombre, asimismo al animal que el hombre oculta y teme dentro de sí mismo: Zaratustra llama a éste "el animal interior".»

En contra de Zaratustra, habría que decir que el miedo no explica ni el pecado original ni la virtud original. Lo único que explica ambas cosas es la osadía, unida a la curiosidad. Eva no encarnó el temor cuando mordió la manzana. Eva encarnó la audacia en su modalidad más extrema: enfrentarse al Padre del Mundo, como ya dijimos en el capítulo dedicado a la temeridad.

Respecto al miedo a las fieras (encarnaciones de lo ajeno y lo desconocido), tan típico de los cuentos infantiles, hay también algo que añadir. Como si se tratase de una revelación sin precedentes, Canetti comienza *Masa y poder* con esta frase: «Nada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido.» A partir de ese momento convertirá el miedo, como Nietzsche, «en el sentimiento básico y hereditario del hombre», que todo lo explica. Pero el miedo no explica nada, y sobre todo no explica el pecado original. Si el miedo fuera el pathos más fundamental y constante del hombre ni siquiera hubiésemos cometido el pecado original y seguiríamos en el paraíso conviviendo con las fieras; y si el miedo guiase nuestra vida no correríamos los riesgos que a veces corremos y que pasamos por alto alegremente.

Y en lo que se refiere al pánico de ser tocado por lo desconocido, conviene indicar que en la especie humana, sólo en ella, podría haber un miedo superior y más determinante y es que, debido a su condición violenta, el hombre podría ser el único animal proclive a temer más a los individuos de su propia especie que a los de las otras, temor que resultaría justificado

por la historia del presente y el pasado. Por lo tanto seríamos también la única especie más temerosa de lo conocido que de lo desconocido, y por eso entre nosotros lo desconocido tiene tantos adeptos, empezando por los amantes del Gran Desconocido, el Gran Otro: Dios.

Miedo a lo conocido, decíamos, y por lo tanto miedo a todo lo que el hombre ha desvelado a lo largo de su historia y no miedo a lo que el hombre oculta, ya que no oculta nada, y hasta las más grandes atrocidades suelen quedar tarde o temprano al descubierto. Miedo a lo conocido desde hace miles de años: miedo a la guerra de Troya. Antonio Machado lo dijo de forma más irónica y más sabia:

Confiemos
en que no sea verdad
nada de lo que sabemos.

No se refiere el poeta a lo no sabido, a lo desconocido o incluso a lo profundamente desconocido: se refiere a lo ya sabido. Y ese miedo a lo probado y a lo conocido sería en nuestra especie superior a otra clase de miedos y también sería superior al miedo a la bestia interior, ya que a nuestra propia bestia interior la acabamos conociendo en muchos de sus aspectos y sabemos hasta dónde puede llegar, si bien tenemos conciencia de que a veces puede hacer movimientos imprevisibles. Más tememos la bestia interior de nuestro semejante, que podría hallarse menos sujeta que la nuestra y más dispuesta a atacar, por eso casi todas las relaciones humanas pasan por una fase de chequeo e investigación del otro, en la que básicamente nos ocupamos de indagar hasta dónde llegan las garras de la bestia íntima del semejante a nosotros que tenemos delante.

El miedo a ser tocado por el semejante formaría además una indisoluble unidad dialéctica con el deseo de ser tocado por el semejante, de ser acariciado. Esta contradicción, que sólo se resuelve temporalmente con el abrazo y la fusión de los cuerpos, suele ser olvidada casi siempre que se aborda el miedo.

Y el verdadero miedo inmoviliza, es necesario repetirlo. Sólo por eso ha sido utilizado por todas las sociedades y todas las culturas, desde las más benignas a las más represoras, y casi podría decirse que toda cultura es una forma de administrar el miedo, sin olvidar que es también una forma de administrar la audacia, una forma de administrar la curiosidad, y una forma de administrar el amor.

Además de ser una pasión, el miedo es también una conmoción susceptible de convertirse en aguda en décimas de segundo, para en décimas de segundo desaparecer. Esa intensidad que puede tener el miedo, así como su facilidad para transformarse en emoción pura que eleva la temperatura del cuerpo, unida a su naturaleza efímera y fugaz, hacen que el miedo pueda resultar atractivo, y así es como les resulta a los niños.

La conversión del miedo en placer que todos conocemos en la infancia es inseparable de la conversión del dolor en deleite y obedece al mismo mecanismo y surge de la misma necesidad: o los niños transforman el miedo en placer, hasta convertir el dar miedo en uno de sus juegos preferidos, o la niñez adquiere el aire de un infierno permanente. En el vasto territorio del miedo que es la infancia, el dolor de ser sería para el niño intolerable si no supiera gozar del miedo, de sus mismos escalofríos, y si no aprendiera a confundir los escalofríos del espanto con el escalofrío de eros.

No es de extrañar que más tarde, en la edad adulta, el miedo, o un atisbo de él al menos, sea el componente de muchas relaciones humanas y hasta emerja en el territorio del amor, si bien es cierto que el miedo de verdad al otro suele surgir cuando una relación está a punto de estallar o ha estallado ya: cuando eros deviene misos, *phóbos* y *pólemos*: odio, miedo y guerra.

En su estado más agudo, el miedo se convierte en terror, y pasamos de la inmovilidad a la parálisis. La génesis del terror,

como la del miedo, sería muy anterior al momento, tan teorizado por el psicoanálisis, en que el niño siente la amenaza de la castración. En ese momento el niño ya es dueño del lenguaje y entiende lo que le dicen, pero resulta que el terror es el no-lenguaje que nos conduce a un estadio anterior al lenguaje y anterior a la conciencia generada por su asimilación. Lo que se intenta, con el acto de terror, es romper todas las reglas de la comunicación verbal. Debido a ello, no sólo es un acto contra la vida y su sistema, es también un acto contra el lenguaje. O para decirlo mejor: un acto contra la carne, un acto contra el verbo, y un acto contra la relación de la carne y el verbo, basado, como en la guerra y otras pasiones extremas, en un exceso de violencia que huela la mente y la devuelve al momento en que aún no es, o es sólo un amasijo de nervios que todavía no ha recibido la iluminación del verbo ni sabe nada de sí misma.

Al igual que el miedo, el terror puede convertirse en una adicción y se podría hablar de *fobómanos* o de personas apasionadas por el terror, ya sea como agentes, ya sea como pacientes. Aunque no es necesario ser un *fobómano* para experimentar los placeres y los suplicios del terror, pues todo sujeto humano se convierte temporalmente en un *fobómano* toda vez que decide romper las reglas del verbo y ubicarse, o ubicar a otro, en el momento anterior a la palabra, y hasta en el momento anterior a la aparición de la «forma humana».

En su admirable libro titulado *La especie humana*, Robert Antelme, que tuvo la oportunidad de abismarse de verdad en las contradicciones del humanismo occidental, en su gran mascarada, a través de su experiencia en los campos de concentración, retrataba así a uno de los capos que conoció cuando lo estaban deportando:

«Pensábamos que la idea de la muerte de un hombre podía todavía arrastrarlo. Pero todo ocurría como si nada de cuanto pudiera pasarle de imaginable a un hombre fuera susceptible de provocar en él ni piedad ni admiración, ni disgusto ni indignación. Como si la forma humana ya no tuviese el poder de conmoverle.»

He aquí una de las claves más inquietantes del hombre: la posibilidad de que, desde el corazón del humanismo, desde el corazón de la cultura, individuos y colectividades puedan colocarse, de forma intermitente, en «el otro lado» de la Cabala: en un lugar donde la «forma humana» ya no conmueve, en un lugar decididamente más allá de toda posible conciencia de la especie. No lo ignoramos, es el más triste legado de nuestra historia, y eso es lo que tememos: lo que ya sabemos y lo que quisiéramos que no fuese verdad. No nos dan miedo los enigmas desconocidos. Tememos más los enigmas ya sabidos, los que nos ubican en un terror primordial que parece ajeno a toda organización social, a todo pacto y a toda política, y que sin embargo nos resulta espantosamente conocido, como si fuese la cifra misma de lo real.

9. EL ASESINATO Y LA GUERRA

La importancia de las *causas psicológicas* en el momento *ad bellum* debe ser investigada e integrada en la teoría de la guerra.

Hugo Castignani, *La guerra preventiva*

El asesinato representa la expresión más radical de exclusión del otro y se trata de una forma del deseo que conocemos desde la primera infancia, si bien puede hallar su momento más dramático cuando el niño fantasea con la muerte del padre.

La Biblia ubica el asesinato fuera del Paraíso, en cambio Camus coloca el asesinato en el centro de un relativo paraíso en su novela *El extranjero* al decir:

«Fue entonces cuando todo vaciló. El mar arrastró una bocanada densa y ardiente. Me pareció que el cielo se resquebrajaba en toda su extensión para vomitar fuego. Todo mi ser se tensó y crispé la mano sobre el revólver. El gatillo cedió, palpé el vientre liso de la culata y fue ahí, entre el ruido a la vez seco y ensordecedor, donde todo comenzó. Me sacudí el sudor y el sol. Comprendí que había arruinado el equilibrio del día, el silencio excepcional de una playa donde había sido

feliz. Entonces disparé cuatro veces más sobre un cuerpo inerte en el que las balas se hundían imperceptiblemente. Y era como cuatro golpes breves que yo daba sobre la puerta de la desgracia.»

A diferencia de las demás pasiones originadas por el odio al otro, excepción sea hecha de la guerra, el asesinato es la única que consume de verdad la fobia a la alteridad, negándola tajantemente a través de la aniquilación. Debido a ello hay algo en el asesinato de obra acabada y de viaje llevado hasta el final, como en el suicidio. Sólo desde esa perspectiva, y no desde la pericia en su ejecución, podría ser comparado con las bellas artes, como pretendió De Quincey.

Por más que el asesinato sea el enemigo principal de la sociabilidad y por más que nos digan, ya desde Aristóteles, que el hombre es un ser social, se trata de una de las pasiones humanas más íntimamente generalizadas y que más fascinan, como posibilidad, al niño, cuyo deseo de matar nace mucho antes de que entre en el universo simbólico del lenguaje, y es bastante frecuente que asesinemos en sueños, ya que no en la realidad. Pero ¿qué ocurre cuando matamos de verdad? ¿Se llega al crimen, como al suicidio, por un deseo casi absoluto de hacer irreversible una situación, de partirla en dos como se parte un diamante? Ese sería el sentido del crimen de El extranjero, menos absurdo de lo que parece, aunque bastante cruel. El extranjero de la novela quiere partir algo para siempre, quiere romper un equilibrio lleno de sopor y de inmovilidad: por eso dispara cuatro veces cuando el otro ya parece muerto, y por eso golpea cuatro veces «en la puerta de la desgracia». Quiere que la desgracia le oiga y casi prefiere tener una vida trágica que una vida sin sustancia.

Como toda pasión consumada, el asesinato ya perpetrado tiene que dejar necesariamente insatisfecho al criminal: insatisfecho en el universo emocional e insatisfecho en el universo real, al ver lo leve que es la frontera entre la vida y la muerte, al apreciar, en muchos casos, lo fácil que es matar (y lo difícil). Insatisfacción que puede incitar a matar de nuevo, en busca de una especie de acontecimiento mental que

proyecte al criminal en otra dimensión, y que también puede incitar al suicidio.

Toda pasión es susceptible de morderse la cola como el dragón de los alquimistas y convertirse en otra, y el asesino se puede convertir en suicida. En ambos casos se suspende el tabú de matar, y en ambos casos se da un paso de una radicalidad completa, que diferencia al crimen y al suicidio de las demás experiencias. Cuando el asesino y el suicida consuman su deseo no se puede volver atrás. Los dos buscan lo incuestionable y lo irrevocable, y sólo ahí reside su atrocidad. ¿Se busca lo mismo en la guerra?

Los antropólogos del siglo XIX, observadores interesados de las tribus salvajes, llegaron a ver la guerra como el procedimiento que aún tiene a su disposición la comunidad de padres para acabar con sus hijos, como hace el padre Zeus en el siguiente fragmento de *La Cipriada*, de Estasio de Chipre: «Hubo un tiempo en que eran innumerables las tribus humanas que vagaban por la Tierra. Zeus, con su gran sabiduría, decidió aligerar la Tierra que todo lo nutre y, apiadándose de los mortales, trajo la discordia y provocó la guerra de Troya, a fin de que la muerte mermase su número. Por eso se mataban los hombres en Troya.»

Y no en vano, es en la guerra donde, aún ahora, se sigue sacrificando lo más florido de algunas sociedades y es en la guerra donde mejor se percibe el misos convertido en deseo que busca superar lo concebible.

El niño ama la guerra, en su caso la guerra imaginaria, y se concentra en el juego de la guerra más que en ningún otro, como si nada le pudiera parecer más atractivo y más absorbente que la suspensión del tabú de matar y la vía libre a la pulverización de ejércitos enteros. El niño es expeditivo y son frecuentes en él los sueños de exterminación, a los que no les falta razón de ser. Durante un largo período de su infancia, el niño va a tener que soportar un universo hostil, en el que se va a sentir aniquilado día a día y abismalmente frustrado. La inmensa carga que conlleva la renuncia a cientos de deseos, que es ya una inmensa carga de muerte, puede provocar las más diversas fantasías de violencia. Todo niño anhela ser el

ángel exterminador y se siente frustrado cuando observa que sólo es posible matar en la ficción (en el cine, en las novelas) y le cuesta entender por qué en la ficción se puede matar sin consecuencias y en el mundo real no.

Si le da por pensar, más tarde entenderá que no sólo las guerras imaginarias, también las reales están envueltas en pura ficción, ya que toda guerra está obligada a hacer abstracción (y ficción) del enemigo, despojándolo de cara, pues al ser la cara lo que es, lo más desnudo y expresivo del cuerpo, como dijera Lévinas, resulta más difícil matar a alguien cuando hemos visto su cara que cuando lo consideramos una figura plana cuyo único destino es ser abatida. Y eso es lo más sorprendente de toda guerra, tenga o no una causa justa: la inversión estética y ética que estamos obligados a llevar a cabo para que funcione con normalidad la maquinaria bélica y su efecto fundamental: la aniquilación. En cuanto se inicia una guerra, tanto el soldado como el civil han de convencerse de que el enemigo no tiene rostro, aunque parezca tenerlo. Todo lo que de imaginable o inimaginable pueda pasarle al enemigo no ha de provocarnos ni piedad ni dolor. La «forma humana», aquella forma humana de la que hablaba Robert Antelme, puede conmovernos, pero no en el enemigo, que por decreto bélico ni es humano ni tiene forma.

Como manifestación totalitaria del deseo y como expresión extrema del odio al otro, la guerra es una de las señales de identidad de la especie humana, así como el mejor campo de operaciones para ejercer la violencia pasada de sí misma y propia de la última frontera de la mente. Y así como en la depresión hallan cobijo todas las demás pasiones derivadas de la aversión al yo, también en la guerra hallan cabida, se expanden y se multiplican todas las pasiones derivadas del odio al otro: el miedo, la envidia, la ira, el sadismo, la pasión por el poder y el asesinato. Pero además, y por ser la guerra el territorio más idóneo para todos los demonios del deseo, aglutina y fortalece igualmente todas las pasiones derivadas del odio a uno mismo, convirtiéndose en el escenario ideal para el ejercicio del masoquismo, la inapetencia, la privación, la

narcosis, la depresión y el suicidio. Sin olvidar que también se convierte en el espacio más idóneo para sucumbir a las pasiones del bien y a los sentimientos positivos, que van hallando camino en medio del horror.

Como todas las pasiones humanas, la pasión por la guerra y la guerra en sí encierran algunas contradicciones de difícil resolución. Por un lado se trata sin la menor duda de la violencia excedida de sí misma y en casi todas las guerras se da más de una exterminación en masa, pero a la vez la guerra supone una recuperación de la economía de la violencia, en la medida en que toda guerra exige el ahorro de energías y no demorarse en la aniquilación del otro, que ha de ser fulminado con eficacia, con rapidez, y sin estilizmos innecesarios.

Otra de las paradojas de la guerra es que, siendo como es un oficio de la edad adulta, retrotrae a los que intervienen en ella al mundo de irresponsabilidades y de órdenes tajantes de la infancia. Por un lado el soldado sabe que va a estar encerrado en un mundo donde nada se discute y la obediencia es ley suprema, sobre todo en su relación con los oficiales, y por otro lado sabe que en ese campo cercado y regulado por el imperio de las órdenes hay muchos vacíos de conciencia (y vacíos de poder) en los que va a ser posible ejercer la más profunda irresponsabilidad y en los que hallarán cabida la violación, la rapiña, el asesinato gratuito y de naturaleza sádica. Elementos tan inseparables de la guerra que resulta patético ver cómo de tiempo en tiempo las organizaciones internacionales intentan poner orden en el caos y hasta se habla de «crímenes de guerra», como si no fuese la guerra el lugar simbólico y real donde la muerte se despoja de toda profundidad, donde el hombre deja de ser un animal tabú, y donde el crimen se convierte en normalidad, en moralidad y en sistema.

Lo que llamamos humanidad podría verse como una representación y una proyección. Pero se trataría de una representación y una proyección donde los climax vendrían dados por imágenes de terror y en definitiva por la guerra. La humanidad se ofrecería a sí misma como espectáculo, pero como espectáculo destinado a justificar el continuo despliegue

de la muerte. En ese gran espectáculo, las imágenes sangrientas no tendrían una función informativa, ni siquiera en los diarios televisivos. Se trataría simplemente de imágenes justificativas de una actitud general: serían en sí mismas una moral y harían referencia a una costumbre, la costumbre de matar, imprescindible en toda representación humana.

Mirar hacia atrás es peligroso. Uno puede pensar que esa costumbre vuelve cíclicamente a descomponer la representación humana y cíclicamente los actores se echan las manos a la cabeza, al ver la altura de las llamas. Pero ya decía Heráclito que el universo arde según medida, y todo indica que formamos parte de él. Si mirásemos más el cielo entenderíamos mejor al hombre, sus atracciones y repulsiones, sus hecatombes, sus enfrentamientos. Entenderíamos mejor su cordura y su locura, y es muy posible que empezásemos a amar al hombre de otra manera, más impersonal y a la vez más profunda, aunque también lo seguiríamos odiando.

Amar y odiar al hombre no deja de ser una ampliación del amor y el odio a uno mismo, y esa contradicción es uno de los sellos de nuestra especie, de modo que todo amor universal tendrá que tener en cuenta que por debajo del fuego místico está fluyendo siempre el fuego real y el deseo de superar lo concebible, es decir: superar los límites morales y situacionales de la conciencia. Y resulta inquietante comprobar que para llegar a esa superación del límite se recurra siempre a la exageración, como indicábamos en el capítulo dedicado a la venganza, pues toda guerra empieza con la creación de un estado delirante, y psicológicamente muy tóxico, en el que se distorsionan o se inventan agravios a la vez que se va despojando de rasgos al otro. Quizás por eso lo más interesante de toda guerra es su declaración y sus comienzos, cuando las colectividades entran en una ficción total, en una especie de novela de terror en la que se agranda la maldad del enemigo a fin de borrar en él todo indicio de humanidad, como si su perversidad lo hiciera indigno de la vida. El estado de ficción es tal que culturas enteras regresan al miedo de la infancia y se sumergen en una narración tan simple como

abstracta. Narración que va generando una fulminante y vertiginosa pérdida de conciencia que facilita la tarea de suspender el tabú de matar.

Sin embargo, no convendría juzgar las expansiones del deseo sólo desde el lado negro, ya que cuando ese deseo excedido está dirigido por eros puede derivar en amor universal, teniendo siempre en cuenta que para llegar a amar universalmente hay que hacer una abstracción del otro casi tan radical como la que hacemos cuando nos sumergimos en las dimensiones de la guerra.