Morin, Edgar. Amor, poesía, sabiduría, Veix Bairal, España, 2001.

CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES
Dr. Hernán Salas Quintanal

Amor, poesía, sabiduría

Hernán Salas R.

Seix Barral Los Tres Mundos

Edgar Morin
Amor, poesía, sabiduría

Diseño colección: Josep Bagà Associats

Título original:
Amour, poésie, sagesse

Primera edición: mayo 2001

© 1997, Éditions du Seuil

Derechos exclusivos de edición
en castellano reservados
para todo el mundo, excepto
Uruguay, Argentina y Chile,
y propiedad de la traducción:
© 2001: Editorial Seix Barral, S. A.
Provenza, 260 - 08008 Barcelona

© traducción: Editorial Seix Barral, S. A

Prohibida su venta
en Uruguay, Argentina y Chile

ISBN: 84-322-0860-4
Depósito legal: M. 14.651 - 2001
Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

PRÓLOGO

La idea de que se podría definir *homo* adjudicándole la calidad de *sapiens*, es decir, la de un ser razonable y sabio, es una idea poco razonable y poco sabia. *Homo* también es *demens*: manifiesta una afectividad extrema, convulsiva, con pasiones, cóleras, gritos, cambios bruscos de humor; lleva en sí mismo una fuente permanente de delirio; cree en la bondad de los sacrificios sangrientos; confiere cuerpo, existencia, poder a mitos y dioses de su imaginación. Hay en el ser humano un foco permanente de *ubris*, el exceso de los griegos.

La locura humana es fuente de odio, crueldad, barbarie, ofuscación. Pero sin los desórdenes de la afectividad y los excesos de la imaginación, sin la locura de lo imposible no habría impulso, creación, invención, amor, poesía.

El hombre es, pues, un animal que no sólo carece de la suficiente razón sino que también está dotado de sinrazón.

No obstante, necesitamos controlar al *homo demens* para ejercer un pensamiento racional, argumentado, crítico, complejo. Necesitamos inhibir en nosotros lo que *demens* tiene de asesino, malvado, imbécil. Necesitamos sabiduría, la cual requiere de nosotros prudencia, templanza, mesura, desprendimiento.

Prudencia, sí, pero ¿no esterilizaríamos nuestras vidas evitando el riesgo a cualquier precio? Templanza, sí, pero ¿es necesario evitar la experiencia de la «consumación» y el éxtasis? Desprendimiento, sí, pero ¿es preciso renunciar a los lazos de la amistad y el amor?

El mundo en que vivimos es quizás un mundo de apariencias, la espuma de una realidad más profunda que escapa al tiempo, al espacio, a nuestros sentidos y a nuestro entendimiento. Pero nuestro mundo de la separación, de la dispersión, de la finitud, es también el de la atracción, el encuentro, la exaltación. Estamos plenamente inmersos en este mundo que es el de nuestros sufrimientos, nuestras felicidades y nuestros amores. No sentir es evitar el

sufrimiento pero también el gozo. Cuanto más aptos somos para la felicidad, más lo somos para la infelicidad. El Tao-Te Ching dice justamente: «La infelicidad camina del brazo de la felicidad, la felicidad reposa a los pies de la infelicidad.»

Estamos condenados a la paradoja de mantener simultáneamente en nosotros la conciencia de la vacuidad de nuestro mundo y la de la plenitud que nos puede ofrecer la vida, cuando puede o quiere. Si la sabiduría nos pide que nos desprendamos del mundo de la vida, ¿es realmente sabia? Si aspiramos a la plenitud del amor, ¿estamos realmente locos?

En los textos que siguen, reconocemos el amor como el súmmum de la unión de la locura y la sabiduría, es decir, que, en el amor, sabiduría y locura no sólo son inseparables sino que se generan la una a la otra. Reconocemos la poesía no sólo como modo de expresión literaria, sino como el llamado estado segundo, que nos viene de la participación, el fervor, el deslumbramiento, la comunión, la embriaguez, la exaltación y, por supuesto, del amor, que contiene en sí mismo todas las expresiones del estado segundo. La poesía es liberada del mito y la razón pero sigue llevando en sí misma su unión. El estado poético nos transporta a través de la locura y la sabiduría más allá de la locura y la sabiduría.

El amor forma parte de la poesía de la vida. La poesía forma parte del amor de la vida. Amor y poesía se engendran el uno al otro y pueden identificarse el uno con el otro.

Si el amor es la unión suprema de la sabiduría y la locura, debemos asumir el amor.

Si la poesía trasciende a la sabiduría y la locura, tenemos que aspirar a vivir el estado poético, y evitar que la prosa sumerja nuestras vidas, que están necesariamente entretejidas de prosa y poesía.

La sabiduría puede cuestionar el amor y la poesía, pero el amor y la poesía pueden, a su vez, cuestionar la sabiduría. El camino que aquí tomamos, que incluiría amor, poesía, sabiduría, también implicaría ese mutuo cuestionamiento.

Debemos hacer todo lo posible para desarrollar nuestra racionalidad, pero en ese mismo desarrollo la racionalidad reconoce los límites de la razón, y realiza el diálogo con lo no racionalizable.

El exceso de sabiduría vuelve loco, la sabiduría sólo evita la locura mezclándose con la locura de la poesía y del amor.

El hoy anda en búsqueda de sentido. Pero el sentido no es originario, no viene del exterior de nuestros seres. Surge de la participación, la fraternización, el amor. El sentido del amor y el sentido de la poesía es el sentido de la calidad suprema de la vida. Amor y poesía, cuando están concebidos como fines y medios del vivir, dan pleno sentido al «vivir por la misma vida».

Podemos entonces asumir, pero con plena conciencia, el destino antropológico del *homo sapiens-demens*, es decir no dejar nunca de hacer dialogar en nosotros sabiduría y locura, osadía y prudencia, economía y dispendio, templanza y «consumación», desapego y apego.

Es asumir la tensión dialógica, que asegura la persistencia de la complementariedad y el antagonismo entre amor-poesía y sabiduría-racionalidad.

E. M.

EL COMPLEJO DEL AMOR

Deseo exponer esa dificultad, tan frecuente en las ciencias humanas, que es hablar de un objeto como si existiera fuera de nosotros, sujetos.

Y esto es más evidente en el caso del amor, dado que la mayoría de nosotros hemos sido, somos, seremos sujetos del amor. (La palabra sujeto vacila aquí entre dos sentidos que la polarizan: por un lado, el amor es algo que se vive subjetivamente y, por otro, es algo a lo que se está sujeto.) De ahí la diferencia, incluso la oposición, entre las palabras sobre el amor, que pretenden ser objetivas, y las palabras de amor, que son subjetivas.

Esto se vuelve grotesco cuando las palabras sobre el amor son exactamente lo contrario de las palabras de amor. Se convierten en un discurso frío, técnico, objetivo, que degrada y disuelve por sí mismo su objeto. No voy a estudiar el amor entre los altos ejecutivos o los empleados ferroviarios, no

haré comentarios sobre el estudio «El amor y los franceses». Trataré de eludir esas cosas que tienen algo de repugnante, no en sí mismas, sino con respecto a nuestro propósito.

Tenemos, entonces, un primer problema: que el intento de elucidación no acabe siendo traición, o incluso ocultamiento. Por otra parte, la palabra elucidar se vuelve peligrosa si uno cree que puede arrojar luz sobre todas las cosas. Creo que la elucidación esclarece, pero al mismo tiempo revela lo que resiste a la luz, detecta un fondo oscuro.

El título de este texto es: «El complejo de amor.» La palabra «complejo» debe tomarse en su sentido literal: *complexus*, lo que está entretejido. El amor es de alguna manera «uno», como un tapiz que está tejido con hilos extremadamente diversos y de orígenes diferentes. Detrás de la unidad evidente de un «te amo», hay una multiplicidad de componentes completamente distintos y es precisamente la asociación de dichos componentes tan diversos lo que da coherencia al «te amo».

En un extremo, está el componente físico y, en la palabra «físico» se entiende el componente «biológico», que no es solamente el componente sexual sino también la entrega del ser corporal.

En el otro extremo, está el componente mitológico, el componente imaginario; y yo soy de aquellos para quienes el mito, el imaginario no es una simple estructura, menos aún una ilusión, sino una realidad humana, profunda.

Esos dos componentes se ven modulados por las culturas, las sociedades, pero no es de esa modulación cultural de lo que les voy a hablar. Trataré más bien de señalar cuáles son esos componentes.

Nos encontramos con una nueva paradoja. El amor está enraizado en nuestro ser corporal y, en ese sentido, puede decirse que el amor precede a la palabra. Pero el amor está al mismo tiempo enraizado en nuestro ser mental, en nuestro mito, el cual supone evidentemente el lenguaje, y se puede decir que el amor procede de la palabra. El amor, simultáneamente, procede de la palabra y precede a la palabra. Y es por ello un problema bastante interesante, ya que hay culturas en las que no se habla de amor. ¿Acaso en esas culturas en las que no se habla de amor, en las que el amor como noción no ha cristalizado, no existe el amor? ¿O bien su existencia pertenece a lo no-dicho?

La Rochefoucauld decía que, si no hubieran existido las novelas de amor, no se habría conocido

el amor. Entonces, ¿la literatura es constitutiva del amor, o simplemente lo cataliza y lo vuelve visible, sensible y activo? De todas maneras, es en la palabra donde se expresan a la vez la verdad, la ilusión, la mentira que pueden envolver o constituir el amor.

El hecho de decir que el amor es un complejo requiere una mirada poliocular. Los componentes del amor preceden a su propia constitución. Así puede verse el origen del amor en la vida animal. Podemos, aunque desconfiemos de ellas, hacer proyecciones antropomorfas sobre los sentimientos animales; en realidad, tendríamos que desconfiar de esa desconfianza misma. Ante el afecto de un perro, decimos: «¡Ah, qué bueno, qué cariñoso es!» Esta proyección antropomorfa que hacemos con el «chucho» es más verdadera que otro tipo de proyección más mecánica, del tipo del animal-máquina de Descartes, que nos haría decir: «Ésta es una máquina que reacciona frente a estímulos.» ¿Y por qué se justifica más? Porque nosotros mismos somos mamíferos evolucionados y sabemos que la afectividad se ha desarrollado en los mamíferos, entre ellos el perro.

Hay entonces una fuente animal innegable en el

amor. Pensemos en esas parejas de pájaros a los que se llama tortolitos, que se pasan todo el tiempo dándose piquitos, de manera casi obsesiva. ¿Cómo no ver en ello la realización de una de las potencialidades de esa relación tan intensa, tan simbiótica entre dos seres de sexo diferente que no pueden dejar de darse permanentemente encantadores besitos?

Pero en los mamíferos hay algo más: el calor. Son animales denominados «de sangre caliente». Hay algo térmico en su pelaje, y principalmente en esa relación fundamental: el niño, el recién nacido mamífero sale prematuramente a un mundo frío.

Nace en la separación pero, en los primeros tiempos, vive en la unión cálida con su madre. La unión en la separación, la separación en la unión, es eso lo que, ya no entre madre y progenie, sino entre hombre y mujer, va a caracterizar al amor. Y la relación afectiva, intensa, infantil hacia la madre va a metamorfosearse, prolongarse, extenderse en los primates y los humanos.

La hominización ha conservado y desarrollado en el adulto humano la intensidad de la afectividad infantil y juvenil. Los mamíferos pueden expresar esa afectividad por la mirada, la boca, la lengua, el sonido. Todo lo que viene de la boca es algo que habla de amor antes que cualquier lenguaje: la madre que lame a su hijo, el perro que lame la mano; esto

ya expresa lo que va a aparecer y desarrollarse plenamente en el mundo humano: el beso.

Ésa es la raigambre animal, mamífera del amor.

¿Qué nos trajo la hominización, qué marca biológicamente al *homo sapiens*?

En primer lugar, es la permanencia de la atracción sexual en la mujer y el hombre. Mientras en los primates existen todavía períodos no sexuados separados por el período del celo, ese momento en que la hembra se vuelve atractiva, la humanidad vive permanentemente en la atracción sexual. Además, la humanidad realiza el cara a cara amoroso mientras que, en los demás primates, el acoplamiento se hace por detrás. La película *En busca del fuego* expresó con gracia la aparición del amor frente a frente. Desde ese momento, el rostro desempeña un papel extraordinario.

El último elemento que trajo la hominización es la intensidad del coito, y no sólo en el hombre sino también en la mujer.

En fin, en el *homo sapiens*, ya desde las sociedades arcaicas, van a aparecer los últimos ingredientes de-

cisivos y necesarios para el amor entre dos seres: son los estados segundos de exaltación, fascinación, posesión, éxtasis, que provocan la ingesta de drogas o bebidas fermentadas, la participación en fiestas, ceremonias, ritos sagrados. Son, al mismo tiempo, las veneraciones y adoraciones de personajes mitológicos divinizados.

Tenemos pues los ingredientes físicos, biológicos, antropológicos, mitológicos que van a reagruparse y cristalizarse en amor.

¿Cuándo ocurrió, entonces? Una hipótesis seductora puede extraerse de las palabras de Jaynes, autor del libro *L'Origine de la conscience et la Rupture de l'esprit bicaméral.** Su tesis es la siguiente: en los imperios de la Antigüedad, el espíritu humano es bicameral. No sólo porque hay dos hemisferios en el cerebro: hay dos cámaras. La primera está ocupada por los dioses, el rey-dios, los sacerdotes, el imperio, las órdenes que vienen de más arriba. La persona obedece como un zombi a todo lo que es decretado, porque todo lo que viene de lo alto de la sociedad es de naturaleza divina y sagrada. La segunda cámara está ocupada por la vida privada: uno se ocupa de su trabajo, trata de sobrevivir, tiene relaciones afectuosas con sus hijos, y relaciones

* Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin, 1976.

afectivas, sexuales con su mujer. Pero ambas cosas están separadas, y lo sagrado, lo religioso se concentran en una sola cámara.

La irrupción de la conciencia aparece en la Atenas del siglo V, donde la comunicación se abre entre ambas cámaras: la hipersacralidad de la primera cámara queda anulada, así como la trivialidad de la otra. Entonces, la sacralidad va a poder precipitarse y fijarse en un ser individual: el ser amado.

El amor va a aparecer y ser tratado como tal, en una civilización en la que el individuo se autonomiza y se desarrolla plenamente. Todo lo que venga de lo sagrado, del culto, de la adoración puede entonces proyectarse en un individuo de carne y hueso que será el objeto de la fijación amorosa. El amor se encarna en el encuentro de lo sagrado y lo profano, lo mitológico y lo sexual. Será posible cada vez más tener la experiencia mística, extática, la experiencia del culto, de lo divino, a través de la relación de amor con otro individuo.

En el momento en que llega el deseo, los seres sexuados están sometidos a una doble posesión que viene de mucho más lejos que ellos y los supera. El ciclo de reproducción genética, que se enseñorea de nosotros a través del sexo, es a la vez algo que nos

posee de repente y algo que poseemos: el deseo. Es la primera posesión.

La otra posesión es la que nace de lo sagrado, lo divino, lo religioso. La posesión física proveniente de la vida sexual se encuentra con la posesión psíquica proveniente de la vida mitológica. Ése es el problema del amor: estamos doblemente poseídos y poseemos aquello que nos posee, con lo que lo concebimos física y míticamente como nuestro bien propio.

La cuestión del salvajimo del deseo y la fascinación del amor se plantea respecto al orden social. Las sociedades animales no tienen instituciones pero obedecen a reglas. Por ejemplo: los machos dominantes acaparan a la mayoría de las hembras y los demás machos quedan excluidos de la cópula. Todo eso depende de reglas jerárquicas, pero no hay ninguna regla institucional. La humanidad crea las instituciones, instituye la exogamia, las reglas de parentesco, prescribe el casamiento, prohíbe el adulterio. Pero es notable ver cómo el deseo y el amor traspasan, transgreden normas, reglas y prohibiciones: o bien el amor es demasiado endógamo y se vuelve incestuoso, o bien es demasiado exógamo y se vuelve ya sea adúltero, ya sea traidor

al grupo, al clan, a la patria. El salvajismo del amor lo lleva o a la clandestinidad o a la transgresión.

Aunque dependa de un desarrollo pleno cultural y social, el amor no obedece al orden social: en cuanto aparece, hace caso omiso de esas barreras, se da contra ellas, o las salta. Es un niño que no conoce reglas.*

Además, lo que es interesante en la civilización occidental es la separación, que es a veces una disociación, entre el amor vivido como mito y el amor vivido como deseo.

Debemos percibir esa bipolaridad: por un lado, un amor espiritual exaltado, que tiene miedo de degradarse en el contacto carnal y, por otro, una «bestialidad» que podrá encontrar su propia sacralidad en esa parte maldita asumida por la prostituta. La bipolaridad del amor, si bien puede desgarrar al individuo entre amor sublime y deseo infame, puede darse en un diálogo, en una comunicación. Hay momentos felices en los que se encuentran la plenitud del cuerpo y la plenitud del alma.

* Alusión a la ópera *Carmen* de Bizet.

Y el verdadero amor se reconoce en que sobrevive al coito, mientras que el deseo sin amor se disuelve en la famosa tristeza post-coito: «homo triste post coitum». Quien es sujeto del amor es «*felix post coitum*».

Como todo lo que está vivo y todo lo que es humano, el amor está sometido al segundo principio de la termodinámica, que es un principio de degradación y desintegración universal. Pero los seres vivos viven de su propia desintegración combatiéndola con la regeneración.

¿Qué es vivir?

Heráclito decía: «Morir de vida, vivir de muerte.» Nuestras moléculas se degradan y mueren, y son remplazadas por otras. Vivimos utilizando el proceso de nuestra descomposición para rejuvenecernos, hasta el momento en que ya no podemos más. Lo mismo ocurre con el amor, que sólo vive renaciendo sin cesar.

Lo sublime está siempre en el estado naciente del enamoramiento. Francesco Alberoni lo explicó muy bien en su libro *Enamoramiento y amor.** El amor es la permanente regeneración del amor naciente. Todo lo que se instituye en la sociedad, todo lo que se instala en la vida comienza a experimentar fuerzas que lo desintegran o lo tornan insípido. El problema del apego en el amor a menudo es trágico, pues el apego se profundiza muchas veces en perjuicio del deseo.

Algunos etólogos, después de haber observado que el hijo adulto de la chimpancé no copulaba con su madre, que no había atracción sexual de ninguna de ambas partes, pensaron que la inhibición de la pulsión genital provenía sin duda del largo apego entre madre e hijo. Un apego largo y constante torna más íntimo el lazo, pero tiende a desintegrar la fuerza del deseo, que sería más bien exógamo, dirigido hacia lo desconocido, lo nuevo.

Podemos preguntarnos si el largo apego de la pareja, que la consolida, la hace arraigarse, que crea una afección profunda, no tiende a destruir lo que el amor había aportado en su estado naciente. Pero el amor es como la vida, paradójico, puede haber amores que duran, del mismo modo que

* Francesco Alberoni, *Enamoramiento y amor*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1983; 1993.

dura la vida. Se vive de muerte, se muere de vida. El amor debería poder,.potencialmente, regenerarse, crear en sí mismo una dialógica entre la prosa que se difunde en la vida cotidiana y la poesía que da savia a la vida cotidiana.

Lo que es realmente notable es que la unión de lo mitológico y lo físico se hace en el rostro. En la mirada amorosa hay algo que podría describirse en términos magnéticos o eléctricos, algo proveniente de la fascinación, a veces tan terrorífica como la fascinación de la boa sobre la gallina, pero que puede ser recíproco. Y, en esos ojos que tienen una especie de poder magnético subyugante, la mitología humana puso una de las localizaciones del alma.

¡Lo mismo ocurre con la boca! La boca no es sólo lo que come, absorbe, da (salivar/lamer), también es la vía de paso del hálito, el cual corresponde a una concepción antropológica del alma. El beso en la boca, que Occidente popularizó y mundializó, concentra y concretiza el insólito encuentro de todos los poderes biológicos, eróticos, mitológicos de la boca. Por un lado, el beso que es un *analogon* de la unión física, por otro, la fusión de dos hálitos, que es una fusión de las almas.

La boca se convierte en algo completamente ex-

traordinario, abierta a lo mitológico y a lo fisiológico. No olvidemos que esa boca habla, y lo que es muy hermoso es que a las palabras de amor les siguen silencios de amor.

Nuestro rostro permite entonces cristalizar en él todos los componentes del amor. De ahí el papel, desde la aparición del cine, de la magnificación del rostro a través del primer plano, que concentra en él la totalidad del amor.

¿Cómo considerar el complejo de amor? La categoría de lo sagrado, de lo religioso, de lo mítico y del misterio ha entrado en el amor individual y se ha arraigado allí, en lo más profundo. Existe una razón fría, racionalista, crítica, nacida del Siglo de las Luces, que genera el escepticismo, como ante cualquier religión. De hecho, la fría razón tiende no solamente a disolver el amor, sino también a considerarlo mera ilusión y locura. Por el contrario, en la concepción romántica, el amor se convierte en la verdad del ser. ¿Habrá una razón amorosa, como hay una razón dialéctica, que sobrepasa las limitaciones de la gélida razón?

Desde la óptica de la fría razón, el mito siempre se consideró como un epifenómeno superficial e ilusorio. Para el siglo XVIII, la religión era un invento de los curas, una superchería creada para burlarse de los pueblos. Ese siglo no comprendió las raíces profundas de la necesidad religiosa y, en particular, de la necesidad de salvación.

Soy de los que creen en la profundidad antroposocial del mito, es decir, en su realidad. Diría incluso que nuestra realidad siempre tiene un componente mitológico. Y agregaría que, entre *homo sapiens* y *homo demens*, la locura y la sabiduría, no hay una frontera nítida. No sabemos cuándo se pasa de una a la otra, y también hay reversibilidades: de esta manera, por ejemplo, una vida racional es pura locura. Es una vida que se ocuparía solamente de economizar su tiempo, no salir cuando llueve, querer vivir el mayor tiempo posible, o sea, no cometer excesos alimenticios, excesos amorosos. Llevar la razón hasta el límite desemboca en el delirio.

Entonces, ¿qué es el amor?

Es el súmmum de la unión de la locura y la sabiduría. ¿Cómo desentrañar todo esto? Es evidente que es el problema al que nos enfrentamos en nuestra vida, y que no hay ninguna clave que permita encon-

trar una solución exterior o superior. El amor lleva en sí precisamente esa contradicción fundamental, esa presencia simultánea de la locura y la sabiduría.

Diré sobre el amor lo que digo en general sobre el mito. En cuanto un mito es reconocido como tal, deja de serlo. Hemos llegado a ese punto de la conciencia en que nos damos cuenta de que los mitos son mitos. Pero percibimos al mismo tiempo que no podemos prescindir de los mitos. No podemos vivir sin mitos, e incluyo entre los «mitos» la creencia en el amor, que es uno de los más nobles y poderosos, y quizás el único al que deberíamos aferrarnos. Y no sólo, entonces, el amor interpersonal, sino en un sentido mucho más amplio, sin soslayar, por supuesto, al amor personal. Tenemos un problema de convivencia con nuestros mitos, es decir, no una relación de compromiso, sino una relación compleja de diálogo, antagonismo y aceptación.

El amor plantea a su manera el problema de la apuesta de Pascal, quien había comprendido que no hay ninguna manera de probar lógicamente la existencia de Dios. No podemos probar empírica y lógicamente la necesidad del amor. No podemos sino apostar por y para el amor. Adoptar con nuestro mito de amor la actitud de la apuesta es ser capaz de darnos a él, dialogando al mismo tiempo con él de manera crítica. El amor forma parte de la poesía

de la vida. Debemos entonces vivir esa poesía, que no puede extenderse a la vida entera porque, si todo fuera poesía, todo sería sólo prosa. Del mismo modo que es necesario el sufrimiento para conocer la felicidad, es necesaria la prosa para que haya poesía.

En la idea de apuesta, hay que saber que existe el riesgo del error ontológico, el riesgo de la ilusión. Hay que saber que lo absoluto es al mismo tiempo lo incierto. Tenemos que saber que, en un determinado momento, estamos comprometiendo nuestra vida, otras vidas, a menudo sin saberlo y sin quererlo. El amor es un riesgo terrible porque no sólo nos comprometemos a nosotros mismos. Comprometemos a la persona amada, comprometemos a los que nos aman sin que los amemos, y los que la aman sin que ella los ame.

Pero, como decía Platón de la inmortalidad del alma, es un hermoso riesgo a correr. El amor es un mito muy hermoso. Evidentemente, está condenado a ser errante e incierto: «¿Soy realmente yo? ¿Es realmente ella? ¿Somos realmente nosotros?»

¿Tenemos la respuesta absoluta para esa pregunta? El amor puede ir del flechazo fulminante hasta la deriva. Posee en él el sentimiento de la verdad, pero el sentimiento de la verdad es la fuente de nuestros errores más graves. ¡Cuántos desgraciados, cuántas desgraciadas se ilusionaron con la «mujer de su vida», el «hombre de su vida»!

Pero nada es más pobre que una verdad sin sentimiento de la verdad. Podemos comprobar la verdad de que dos más dos son cuatro, la verdad de que esta mesa es una mesa y no una silla, pero no tenemos el sentimiento de la verdad de esa oración. De ella sólo tenemos la intelección. Ahora bien, sin sentimiento de la verdad, no hay verdad vivida. Pero, precisamente, lo que es la fuente de la verdad más grande es al mismo tiempo la fuente del error más grande.

Por ello, el amor es quizás nuestra religión más verdadera y al mismo tiempo la más verdadera de nuestras enfermedades mentales. Oscilamos entre esos dos polos tan reales el uno como el otro. Pero, en esta oscilación, lo extraordinario es que nuestra verdad personal es revelada y suscitada por el otro. Al mismo tiempo, el amor nos hace descubrir la verdad del otro.

La autenticidad del amor no es solamente proyectar nuestra verdad sobre el otro y finalmente no ver al otro más que a través de nuestros ojos, es dejarnos contaminar por la verdad del otro. No debemos ser como esos creyentes que encuentran lo que buscan porque proyectaron la respuesta que esperaban. Y

es eso lo trágico también: tenemos en nosotros tal necesidad de amor que a veces un encuentro en el momento justo —o quizás en un mal momento— desencadena el flechazo, la fascinación.

En ese momento, proyectamos sobre el otro esa necesidad de amor, la fijamos, la endurecemos, e ignoramos al otro, que se ha convertido en nuestra imagen, nuestro tótem. Lo ignoramos creyendo adorarlo. Ésa es una de las tragedias del amor: la incomprensión de uno mismo y del otro. Pero la belleza del amor es la interpenetración de la verdad del otro en uno, de la de uno en la del otro, es encontrar la propia verdad a través de la alteridad.

Concluyo. La cuestión del amor se resume en esa posesión recíproca: poseer lo que nos posee. Somos individuos producidos por procesos que nos precedieron; somos poseídos por cosas que nos superan y que irán más allá de nosotros, pero, de alguna manera, somos capaces de poseerlas.

En todos lados, siempre, la doble posesión constituye la trama y la experiencia misma de nuestras vidas.

Y terminaré atribuyendo a la búsqueda del amor la fórmula de Rimbaud, la de la búsqueda de una verdad que esté a la vez en un alma y en un cuerpo.

LA FUENTE DE LA POESÍA

Trataré de defender la tesis siguiente: el futuro de la poesía está en su propia fuente.

¿Cuál es esa fuente? Es difícil de percibir. Se pierde en las profundidades humanas, también en las profundidades de la prehistoria, allí donde surgió el lenguaje, en las profundidades de esa cosa extraña que son el cerebro y la mente humana. Desearía entonces enunciar algunas ideas preliminares para hablar de la poesía. En primer lugar, hay que reconocer que, cualquiera que sea su cultura, el ser humano produce dos lenguajes a partir de su lengua: el lenguaje racional, empírico, práctico, técnico; y el lenguaje simbólico, mítico, mágico. El primero tiende a precisar, denotar, definir, se basa en la lógica y trata de objetivar aquello de lo que habla. El segundo utiliza más bien la connotación, la analogía, la metáfora, es decir, el halo de significaciones que rodea cada palabra, cada enunciado, y trata de traducir la verdad de la subjetividad. Estos dos lenguajes

pueden estar yuxtapuestos o mezclados, pueden estar separados, opuestos, y a estos dos lenguajes corresponden dos estados. El estado primero, al que podemos llamar prosaico, el estado en el que nos esforzamos por percibir, razonar, y que es el estado que cubre una gran parte de nuestra vida cotidiana. El segundo estado, al que podemos llamar justamente «estado segundo», el estado poético.

El estado poético puede estar dado por la danza, el culto, las ceremonias y, evidentemente, por la poesía. Fernando Pessoa decía que en cada uno de nosotros hay dos seres. El primero, el verdadero, es el de nuestras ensoñaciones, de nuestros sueños, que nace en la infancia y prosigue toda la vida; y el segundo ser, el falso, es el de las apariencias, el de nuestros discursos, nuestros actos, nuestros gestos. Yo no diría que uno es verdadero y el otro es falso, pero, efectivamente, a esos dos estados corresponden dos seres en nosotros. Y al estado segundo le corresponde lo que el adolescente Rimbaud había percibido claramente, en particular en su famosa *Carta del vidente*; no es un estado de visión, es un estado de videncia.

Por lo tanto, poesía-prosa, ésa es la trama de nuestra vida. Hölderlin decía: «Poéticamente, el hom-

bre habita la tierra.» Creo que hay que decir que el hombre la habita poética y prosaicamente a la vez. Si no hubiera prosa, no habría poesía, ya que la poesía no puede aparecer como evidente más que en relación con lo prosaico. Tenemos pues esa doble existencia, esa doble polaridad, en nuestras vidas.

En las sociedades arcaicas, a las que se llamaba injustamente primitivas, que poblaron la tierra, que hicieron la humanidad y cuyos últimos ejemplos están siendo salvajemente masacrados en la Amazonia y en otras regiones, había una estrecha relación entre los dos lenguajes y los dos estados. Estaban entremezclados. En la vida cotidiana, el trabajo se acompañaba de cantos, ritmos, se preparaba la harina en morteros cantando, se utilizaba ese ritmo. Tomemos el ejemplo de los preparativos de la caza, de los que son testimonios las pinturas prehistóricas, en particular las de la gruta de Lascaux, en Francia; esas pinturas nos indican que los cazadores hacían ritos de embrujamiento sobre animales que están pintados en la roca, pero no se conformaban con esos ritos: empleaban flechas reales, estrategias empíricas, prácticas, y mezclaban los dos. En cambio, en nuestras sociedades contemporáneas occidentales, se ha producido una separación, diría incluso una disyunción, entre los dos estados, la prosa y la poesía.

Hubo dos rupturas. La primera tuvo lugar cuando, durante el Renacimiento, se desarrolló una poesía cada vez más profana. También hubo otra disociación a partir del siglo XVII entre, por un lado, una cultura que se había vuelto científica y técnica y, por otro, una cultura humanista, literaria, filosófica, que comprendía evidentemente a la poesía. Fue a consecuencia de esas dos disociaciones por lo que la poesía se volvió autónoma y se convirtió estrictamente en poesía. Se separó de la ciencia, se separó de la técnica, y por supuesto se separó de la prosa.

Se separó de los mitos, quiero decir que ya no fue mito, pero siguió nutriéndose de su fuente que es el pensamiento simbólico, mitológico, mágico.

En nuestra cultura occidental, la poesía, como la cultura humanista, se encontró relegada. Relegada en el ocio, en la diversión, relegada a los adolescentes, a las mujeres, se convirtió en cierto modo en un elemento inferior con respecto a la prosa de la vida.

Hubo dos rebeliones históricas de la poesía. La primera fue el romanticismo, particularmente el romanticismo en su origen alemán. Es la rebelión

contra la invasión de lo prosaico, el mundo utilitario, el mundo burgués, el mundo que se desarrolla a comienzos del siglo XIX.

La segunda rebelión ocurrió a comienzos del siglo XX, y fue el surrealismo. El surrealismo significa el rechazo de la poesía a dejarse encerrar en el poema, es decir en una pura y simple expresión literaria. No es la negación del poema, puesto que Breton, Péret, Éluard, etc., hicieron poemas admirables; pero la idea surrealista es que la poesía encuentra su fuente en la vida. En la vida, con sus sueños y azares, y es bien conocido cómo se interesaban los surrealistas por el azar. Se dio entonces este intento de desprosificar la vida cotidiana que Arthur Rimbaud había comenzado cuando se maravillaba con los puestos de las ferias, con el latín eclesiástico. Del mismo modo, los surrealistas dignificaron el cine y fueron ellos los primeros en admirar a Charlie Chaplin. Por lo tanto, desprosificar la vida cotidiana, reintroducir la poesía en la vida, fue el mensaje primero del surrealismo. También había una rebelión, una rebelión no sólo contra el mundo prosaico, sino contra los horrores que había traído la primera guerra mundial, de allí la aspiración revolucionaria. Es sabido que Breton quiso asociar la fórmula revolucionaria política «cambiar el mundo» con la fórmula surrealista poética «cambiar la vida». Pero esta aventura llevó a muchos extravíos, a muchos erro-

res, y diría incluso hasta la autodestrucción de los poetas, cuando éstos subordinaron la poesía a un partido político. Ésa es una de las paradojas de la poesía. El poeta no debe encerrarse en un área estricta, confinada, el área de los juegos de palabras, de los juegos de símbolos. El poeta tiene una competencia total, multidimensional, que atañe pues a la humanidad y a la política, pero no debe dejarse someter por la organización política. El mensaje político del poeta es ir más allá de la política.

Tuvimos, entonces, dos rebeliones de la poesía. Y ahora, ¿cuál es la situación en este fin de siglo que es al mismo tiempo fin de milenio?

Pues bien, en primer lugar tenemos lo que podemos llamar la irrupción de la hiper-prosa. Es la irrupción de un modo de vida monetarizado, cronometrado, parcelarizado, compartimentado, atomizado, y no solamente de un modo de vida, sino también de un modo de pensar en el cual los expertos son competentes para resolver cualquier problema, y esta invasión de la hiper-prosa está ligada a la irrupción económico-tecno-burocrática. En esas condiciones, la invasión de la hiper-prosa crea, en mi opinión, la necesidad de una hiper-poesía.

Hay otro hecho que caracteriza este fin de siglo: es la destrucción, o más bien la autodestrucción de la idea de salvación terrestre. Pudo pensarse que el progreso estaba automáticamente garantizado por la evolución histórica. Se creyó que la ciencia sólo podría ser progresiva, que la industria sólo podría traer beneficios, que la técnica sólo podría traer mejoras. Se creyó que las leyes de la historia garantizaban el florecimiento de la humanidad y, sobre esa base, se creyó que se podía dar en la tierra la salvación, es decir ese reino de la felicidad que las religiones habían prometido en el cielo. Ahora bien, asistimos hoy al desmoronamiento de la idea de que pueda haber una salvación en la tierra, lo cual no quiere decir que haya que renunciar a la idea de mejorar las relaciones humanas y civilizar la humanidad. El abandono de la idea de salvación está ligado a la comprensión de que no hay leyes de la historia, que el progreso no está garantizado, que no es automático. No sólo el progreso debe ser conquistado sino que, cada vez que se lo conquista, puede retroceder y hay que regenerarlo sin cesar.

Hoy, como dice el filósofo checo Patocka, «el devenir está en cuestión, y así permanecerá para siempre». Estamos metidos en esta aventura incier-

ta, y cada día los acontecimientos que ocurren en el mundo nos lo indican, estamos en «la noche y la niebla». ¿Por qué estamos en la noche y la niebla? Porque entramos de lleno en la era planetaria. Entramos en esa era en la cual hay acciones múltiples e incesantes entre todas las partes de la Tierra, en la que lo que atañe a los pozos de petróleo en Irak y Kuwait atañe a la humanidad entera. Pero, al mismo tiempo, debemos comprender que estamos en este pequeño planeta, nuestra casa común, perdidos en el cosmos y que tenemos una misión, que es civilizar las relaciones humanas en esta Tierra. Las religiones de la salvación, las políticas de la salvación decían: «Sed hermanos, porque seremos salvados.» Creo que hoy deberíamos decir: «Seamos hermanos porque estamos perdidos, perdidos en un pequeño planeta de suburbio de un sol suburbano de una galaxia periférica de un mundo privado de centro. Ahí estamos, pero tenemos las plantas, los pájaros, las flores, tenemos la diversidad de la vida, las posibilidades de la mente humana. Ése es ahora nuestro único fundamento y nuestra única fuente de recursos posibles.»

El descubrimiento de nuestra situación de desamparo en un gigantesco cosmos vino de los descubrimientos de la astrofísica. Eso significa que hoy es posible un diálogo entre ciencia y poesía, porque la ciencia nos revela un universo fabulosamente po-

ético, sin dejar de redescubrir los problemas filosóficos capitales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es su lugar? ¿Cuál es su suerte? ¿Qué puede esperar? Efectivamente, el viejo universo de la ciencia era una máquina perfecta, totalmente determinista, animada por un movimiento perpetuo, un reloj permanente, en la cual no podía pasar nada, nada podía crearse, nada podía suceder. Pues bien, esa máquina, lamentablemente pobre en su perfección, se ha desintegrado. ¿Qué es lo que vemos? Vemos al universo naciendo, quizás, hace quince mil millones de años, de una deflagración, de donde bruscamente surgió el tiempo, surgió la luz, surgió la materia, como si ese comienzo fuera una suerte de explosión desorganizadora y el universo se organizara a través de esa desorganización. Estamos en una aventura increíble. La vida nos parecía una cosa trivial, evidente, y descubrimos que una bacteria, con sus millones de moléculas, es más compleja que todas las fábricas del Ruhr juntas. Nos damos cuenta de que lo real, que parecía tan sólido, tan obvio, ese real desaparece bruscamente bajo la mirada de la microfísica, y que, bajo la mirada del cosmos, el tiempo y el espacio, que parecían tan diferenciados, se mezclan. Muchos astrofísicos presienten que ese mundo de separación del espacio y el tiempo es como la espuma, la espuma de algo distinto, en el cual las separaciones del espacio y el tiempo ya no existen.

¿Cuál es la situación de la poesía en la actualidad? Hemos adoptado, no sólo en poesía sino también en las demás áreas, la idea de que no hay vanguardia, en el sentido de que la vanguardia aportaría algo mejor que lo que estaba antes. Lo nuevo no es necesariamente lo mejor, y es quizás la verdad de la idea posmoderna. Fabricar lo nuevo por lo nuevo es estéril. El problema no está en la producción sistemática y frenética de lo nuevo. La verdadera novedad nace siempre en el retorno a las fuentes. ¿Por qué Jean-Jacques Rousseau fue tan prodigiosamente nuevo? Porque se interesó por la fuente de la humanidad, el origen de la propiedad, el origen de la civilización y, en el fondo, toda novedad debe pasar por el retorno a las fuentes y el retorno a lo antiguo. Puede haber posmodernidad y posposmodernidad, pero todo eso es secundario. El fin de la poesía sigue siendo fundamental y es llevarnos a un estado segundo o, más bien, hacer que el estado segundo se vuelva estado primero. El fin de la poesía es llevarnos al estado poético.

LA NECESARIA E IMPOSIBLE SABIDURÍA

La sabiduría griega está ligada a la filosofía, ya que la palabra filósofo quiere decir «amigo de la sabiduría». Tanto el socratismo como el epicureísmo o el estoicismo son reglas para una vida que puede considerarse sabia. El asunto es saber si ser sabio debe entenderse como desprenderse de los placeres o, por el contrario, saber disfrutar de los mismos. En todos los casos, aunque los modelos de sabiduría difieren, conllevan inevitablemente una regla de vida, una voluntad de lucidez y el estímulo a lo que se piensa que es el bien. En la Edad Media, con el cristianismo que subordina la filosofía como sierva de la teología, se vuelve evidente que la idea antigua de sabiduría se diluye en beneficio de la piedad, la caridad y la santidad, que forman los ideales y normas de la vida cristiana. La palabra sabiduría, ya en el plano teológico, se atribuyó a la tercera persona de la Trinidad, luego al conocimiento sobrenatural o al de las cosas divinas. Luego, esa palabra, nue-

vamente en el plano profano, es empleada, a partir del siglo XV, en el sentido de prudencia, moderación. En cuanto se produjo el renacimiento de la filosofía, se dio una ruptura, que se acentuó con una verdadera disyunción en el mundo moderno, entre filosofía y sabiduría, excepto en el caso de Spinoza. En cuanto a la época de la filosofía universitaria, el juicio de Hegel es muy significativo pues, cuando se le preguntaba qué era la filosofía, respondía más o menos: «La filosofía es el medio de sustento de los profesores de filosofía.» Actualmente, la palabra filósofo significa profesor de filosofía. Si bien la preocupación ética existe efectivamente en la actividad filosófica, como sucede con Jankélévitch, autor de un *Traité des vertus*,* o Comte-Sponville, la palabra sabiduría ha perdido fuerza. Desde una óptica más amplia, la hegemonía del activismo y de la *praxis* en el mundo contemporáneo ha eliminado toda idea de sabiduría.

El mundo occidental inventó un modelo prometeico de dominio, de conquista de la naturaleza, que aleja toda idea de sabiduría. El problema de la vida

* Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, París, Bordas-Mouton, 3 tomos, 1968-1972.

y la muerte está encubierto por esta agitación en la cual nos vemos envueltos. Un gran sociólogo ya fallecido, Georges Friedmann, después de realizar muchos estudios sobre el trabajo en las sociedades modernas, escribió un libro cuyo título es *La Puissance et la sagesse*,* libro que no obtuvo éxito ni repercusión algunos, pero en el cual, al estudiar las sabidurías antiguas, las religiones, el cristianismo, se interrogaba finalmente sobre este tema. Desde entonces, comenzamos a abandonar la idea del poder por el poder, de la conquista por la conquista. Una de las más grandes adquisiciones, por otra parte, de la conciencia contemporánea es la conciencia de los límites. Por desgracia, esa conciencia se encuentra por sí misma limitada a ciertos sectores: límite del crecimiento industrial y técnico, límite de la lógica, límite de la mente humana ante el cosmos.

Estamos en una época de transición y de toma de conciencia de una carencia. De ahí esa necesidad de Oriente, que proviene del vacío de nuestras vidas occidentales. Esa necesidad se ve estimulada

* Georges Friedmann, *La Puissance et la sagesse*, París, Gallimard, 1970; col. «Tel», 1977.

por el descubrimiento de que nuestro individualismo está lejos de traernos la paz interior. El individualismo posee una faz iluminada y clara: son las libertades, las autonomías, la responsabilidad. Pero también tiene una faz oscura, cuya sombra crece en nosotros: la atomización, la soledad, la angustia. Al mismo tiempo, hemos descubierto que las relaciones entre nuestras almas, nuestras mentes y nuestros cuerpos estaban perturbadas, de ahí el recurso al Oriente del budismo, del zen, de los gurús. O bien, vemos propagarse técnicas puramente occidentales para tratar la relación cuerpo-almamente, como las psicoterapias, los psicoanálisis. Recurriendo a las prácticas orientales —a veces occidentalizadas, porque están, como todo lo que pertenece a nuestro mundo occidental, «cronometradas»—, a través de esas formas degradadas, ¿qué es lo que se aprende, a pesar de todo? Un cierto distanciamiento respecto a uno mismo que es el famoso «desprendimiento», un esfuerzo por desaferrarse de lo que uno quiere agarrar compulsivamente con las manos. Es también la práctica de una meditación que consiste en hacer el vacío o el silencio dentro de uno. Es una práctica diferente de nuestra meditación occidental, que consiste en reflexionar sobre algo, en hacer con la mente lo que hacen los diferentes estómagos de la vaca (rumiar, retomar, transformar). Queda una diferencia, o una imposibilidad, que viene, creo, del *background* cultural de nuestra civilización marcada por el rechazo a la muerte. El budismo nació en un medio de creencias entre las cuales se imponía la idea de la metempsicosis. Se trata, entonces, de escapar de ese ciclo infernal de sufrimientos, para fundirse en una nada que es al mismo tiempo plenitud: el nirvana. Mientras que, en el *mindscape* occidental, en nuestro paisaje mental, permanece la idea de que la muerte es ese abismo profundo y aterrador que nos disuelve, por ello persistente reclamo de salvación, es decir de una victoria sobre la muerte y no de un aceptar la nada. Hay entonces una diferencia radical acerca de la muerte. Pero hay una proximidad muy grande entre el mensaje de vida del cristianismo y el del budismo. Yo mismo escribí que me consideraba «neobudista». Eso significaba que, al no poder suscribir su fundamento metafísico, la metempsicosis, consideraba que el mensaje de compasión por el sufrimiento —no sólo humano, sino de todo ser vivo—, que es el mensaje fundamental de Siddharta, podíamos y debíamos incorporarlo a nuestro sustrato cultural. Así, coincide con el mensaje evangélico, evidentemente siempre recubierto por el dogmatismo de las iglesias, que es el del Sermón de la Montaña y de las Beatitudes. La compasión cristiana se limita a los humanos, pero conlleva algo original e im-

portante: la capacidad del perdón. Por consiguiente, puedo integrar en mí los dos mensajes en un sincretismo filosófico-ético-cultural, tomando en este mestizaje lo que me conviene. De esta forma, Oriente penetra en nosotros a través de miles de vías y miles de tramas cotidianas mientras, por su lado, el Occidente técnico, industrial y capitalista irrumpe en Oriente.

Quisiera pasar ahora al asunto que torna actualmente inadecuado el modelo antiguo de la sabiduría griega. No por la razón histórica de que estamos agitados, activados, viviendo al día, de que somos incapaces de tomar distancia respecto a nosotros mismos, sino por una razón antropológica clave. Cuando quise abordar una reflexión antropológica en *Le Paradigme perdu: la nature humaine*,* me di cuenta de que no podía hablarse de *homo sapiens* sino que debía hablarse de *homo sapiens-demens*. No se puede hacer como si el hombre se definiera con respecto a los demás animales únicamente por esa palabra *sapiens*, que significa como mínimo «razón» y como máximo «sabiduría», e implica que todo lo

* Edgar Morin, *El paradigma perdido*, Barcelona, Editorial Kairós, 1983; 1993.

que en él no es razón y sabiduría debería considerarse desvarío ocasional, accidental o perturbador, debido a la insuficiencia de educación, etcétera.

Si definimos *homo* únicamente como *sapiens*, estamos ocultando la afectividad, y la disociamos de la razón inteligente. Pero cuando uno se remonta hacia lo anterior a lo humano, queda sorprendido por el hecho de que el desarrollo de la inteligencia en los mamíferos (capacidad estratégica de conocimiento y acción) está estrechamente correlacionado con el desarrollo de la afectividad. La afectividad, muy grande, de los mamíferos comienza de la manera más tierna, más adorable, en el hecho de que las crías que salen inmaduras del vientre de su madre necesitan la protección, el calor de esas madres peludas de senos múltiples que los amamantan. Es en el calor de la prole acurrucada debajo de la madre donde se traba la relación afectiva, el lazo que va a continuar más allá de la infancia, y en los humanos hasta una edad adulta o aun senil. Existe pues esa relación afectiva, y sobre todo, las intercomunicaciones que se desarrollan permanentemente, como lo demuestran las observaciones hechas con chimpancés, por ejemplo, que mantienen relaciones afectuosas entre madre e hijos machos ya adultos, y sin incesto. Las relaciones de amistad son múltiples entre ellos, hay «tías», «tíos» que se ocupan de los hijos de los otros. En suma, la multipli-

cidad de la afectividad contribuye al desarrollo de la inteligencia. El lenguaje humano no responde solamente a necesidades prácticas y utilitarias. Responde a las necesidades de comunicación afectiva. El lenguaje humano permite decir palabras amables. También permite hablar por hablar, decir cualquier cosa por el placer de comunicarse con el otro.

Así, pues, la inteligencia y la afectividad están correlacionadas. La afectividad tiene evidentemente un lado oscuro. El lado rosa es la participación, el amor, los intercambios, todas esas cosas que ya aparecen en nuestros primos los chimpancés. El lado oscuro aparece también entre ellos, con su facilidad para enojarse por nada, como nosotros en las calles de París. Conocen las cóleras, las rabias, el estrés. La afectividad es a la vez lo que nos ciega y lo que nos ilumina, pero la afectividad humana inventó algo que no existía: el odio, la maldad gratuita, la voluntad de destruir por destruir. El *homo sapiens* es también *homo demens*. Si pudiéramos decir: somos 50 % *sapiens*, 50 % *demens*, con una frontera en el medio, sería lo óptimo. Pero no hay frontera nítida entre ambos. *Sapiens* y *demens* son dos polos. Además, lo propio del cerebro humano, ese cerebro hipertrofiado, es funcionar con mucho ruido (*noise* en lenguaje informático) y desorden; pero, sin ese desorden, no habría posibilidad de creación e invención. Cuando Rimbaud dijo: «Termino por considerar sagrado el desorden de mi mente», mostró que había comprendido que hay en el desorden algo sin lo cual la vida no sería más que insipidez mecánica. Entonces, en la cópula de *sapiens* y *demens*, tenemos la creatividad, la invención, la imaginación... pero también la criminalidad, el mal, la maldad. Vemos muy bien que lo que llamamos genio está por encima, más allá y más acá de la alternativa razón-locura. Vemos muy bien que grandes espíritus a veces se hundieron: Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh.

Dicho esto, podemos preguntarnos: «¿Qué es una vida razonable?» No hay ningún criterio razonable de lo que es una vida razonable. En último caso, podemos preguntarnos si comer sanamente, vivir sanamente, no correr riesgos, nunca pasarse de la dosis prescrita, es vivir verdaderamente, es decir si la vida razonable no es una vida demente. ¿No es una locura querer erradicar nuestra locura? La vida lleva consigo un mínimo de gasto, de gratuidad, de «consumación» (Bataille), de sinrazón. Castoriadis dijo: «El hombre es ese animal loco cuya locura inventó la razón.»

Seamos un poco ambivalentes en este punto. Estableceré una diferencia entre racionalidad y racionalización. Provienen de la misma fuente, es decir,

de la necesidad de tener una concepción coherente, justificada por una argumentación basada en la inducción y la deducción. La racionalidad busca y verifica la adecuación entre el discurso y el objeto del discurso, pero la racionalización se encierra en su lógica. Por otro lado, Freud llamaba «racionalización» a esa forma de delirio que, a partir de un postulado o de una constatación limitada, saca consecuencias lógicas absolutas, perdiendo en el camino el fundamento empírico. Los dogmas racionalizadores son los que se verifican, no en relación con la experiencia o los hechos del mundo real, sino en relación con la palabra sacralizada de sus fundadores. De esa manera, la racionalización se autoconfirma en sus textos sagrados, por ejemplo, los de Marx, Freud, Lacan... La racionalidad, por el contrario, es abierta. Acepta que sus propias teorías sean «biodegradables», que puedan ser eventualmente rebatidas por argumentos o hechos que la contradicen. La razón del Siglo de las Luces se presenta bajo una forma extraordinariamente ambivalente: por un lado, el espíritu crítico, escéptico, autocrítico de la racionalidad (Voltaire, Diderot); por el otro la racionalización que desemboca en la diosa Razón, a la cual Robespierre dedicó un culto. La razón del racionalismo se volvió autosuficiente y providencial: «¡La Razón guía nuestros pasos!» Marx utilizó incluso la razón histórica como fun-

damento de una religión terrestre. Marx apareció como una mente de una potencia extraordinaria al integrar en su pensamiento al mismo tiempo las aportaciones de los economistas ingleses, de la filosofía alemana, de las Luces y del socialismo francés. Pero sin darse cuenta, al creerse racional, científico y materialista, trajo la promesa segura de un mundo sin explotación. Trajo un mesías que era el proletariado, y el marxismo, en una versión degradada, se convirtió en una religión terrestre, capaz de alumbrar, como la religión celeste, mártires y verdugos incontables.

Entonces, tenemos que saber que siempre existen riesgos de un delirio de la razón. Sin embargo, la herencia de la racionalidad europea debe conservarse, en el sentido de que esta racionalidad no es solamente crítica, sino también autocrítica. Esta racionalidad es la que permitió que Montaigne dudara de nuestra civilización con respecto, por ejemplo, a la de los indígenas de América, la que permitió que Pascal dijera: «Verdad más acá de los Pirineos, error más allá», y que, tardíamente en este siglo, permitió que los antropólogos occidentales se dieran cuenta de que las culturas llamadas primitivas no eran sólo tejidos de supersticiones, sino que podían incluir también sabidurías y verdades profundas estrechamente ligadas a las primeras. Y es lo que permite considerar actualmente que las civilizaciones mile-

narias de Asia no suponen solamente el atraso, sino también valores culturales subdesarrollados o simplemente ignorados en Occidente. Y además, hay que agregar que el racionalismo occidental ha provocado desde el siglo XIX, en particular desde 1848, fecha aproximada de la expansión del mundo industrial y técnico, una contracorriente. Es el retorno del espiritismo. Los espíritus, en ese entonces más o menos confinados a las profundidades del bosque de Broceliande, vuelven a aparecer en una casa urbana en Inglaterra. Pueden haber sido expulsados, durante cierto tiempo, por la conjunción de la Iglesia católica y el racionalismo, pero terminan apareciendo de nuevo. La astrología también volvió a aparecer, así como miles de hechicerías mágicas. Debo decir, respecto a esto último, que tenemos en nosotros un fondo antropológico mágico que no podemos erradicar. Quizás deberíamos divertirnos con él. Es bien conocido que los amuletos, los fetiches, los biorritmos, los horóscopos dan confianza y son, de esta manera, formas de ayuda para la decisión. En realidad, llevar un amuleto o consultar a un astrólogo es lo más inofensivo que puede haber. Son los racionalistas maníacos quienes piensan irracionalmente que la mayor amenaza que pesa hoy en día sobre la humanidad es la astrología. Muchos de ellos habían sido estalinistas en nombre de la Razón.

Entonces, ser racional ¿no sería comprender los

límites de la racionalidad y de lo misterioso del mundo? La racionalidad es un instrumento maravilloso, pero hay cosas que superan la mente humana. La vida es una mixtura de lo no racionalizable y de racionalidad. Habría que aprender a jugar, lúdicamente en cierto modo, con esa parte irracional de nuestras vidas y saber aceptarla. Confieso que, cuando estoy solo en el bosque de noche, tengo miedo, no de los bandidos, ¡sino de los fantasmas! Sé que es un miedo irracional, pero, al mismo tiempo, sé que no lo puedo reprimir.

Volvamos al problema de la vida según la razón. Los griegos no inventaron la palabra «razón», contrariamente a la opinión de algunos helenistas quienes, muy seguros de su saber, dicen: «Disculpe, ellos, a la razón, la llamaban *Logos*.» ¡No! El *logos* de Heráclito no es exactamente eso. Fue el mundo moderno el que hizo surgir el concepto de razón, y fue a partir del momento en que el sentido de la palabra razón fue fijado que la razón se volvió no razonable. Desde entonces, la dialéctica, o, según mis palabras, la dialógica entre *sapiens* y *demens* comenzó a jugar dentro mismo del racionalismo y de la razón.

Entonces, ahora, en búsqueda de la sabiduría perdida, nos damos cuenta de que la racionalidad

va a darnos algunas indicaciones, pero que, finalmente, no vamos a encontrar en ella una guía de vida. Cuanto más creemos que nos guía la razón, más preocupados deberíamos estar por el carácter no razonable de esa razón.

Veamos ahora el aspecto existencial: ¿qué es la vida? La vida es un tejido mezclado o alternado de prosa y poesía. Se puede llamar prosa a las actividades prácticas, técnicas y materiales que son necesarias para la existencia. Se puede llamar poesía a lo que nos lleva a un estado segundo: primero la poesía en sí misma. Luego la música, la danza, el placer y, por supuesto, el amor. Prosa y poesía estaban estrechamente entretejidas en las sociedades arcaicas. Por ejemplo, antes de partir de expedición o en la época de la cosecha, había ritos, danzas, cantos. Estamos en una sociedad que tiende a separar prosa y poesía, y donde hay una ofensiva muy grande de la prosa ligada a la irrupción de lo técnico, lo mecánico, lo gélido, lo cronometrado, donde todo se paga, todo está monetarizado. La poesía trató, por supuesto, de defenderse en los juegos, las fiestas, los grupos de amigos, las vacaciones. Cada uno, en nuestra sociedad, trata de resistir a la prosa del mundo, como, por ejemplo, en los amores clandestinos, a veces efímeros, siempre errantes. Hay poesía prefabricada que se vende en los clubes de vacaciones, el Club Méditerranée, por ejemplo: allí se

vive en un mundo sin dinero, pero, claro, pagando por adelantado. En síntesis, la poesía es la estética, es el amor, es el gozo, es el placer, es la participación, y, en el fondo, ¡es la vida! ¿Qué es una vida razonable? ¿Es llevar una vida prosaica? ¡Qué locura! Pero nos vemos parcialmente obligados a ello, porque si sólo tuviéramos una vida permanentemente poética, ya no lo percibiríamos. Necesitamos la prosa para darnos cuenta de la poesía. Me gustaría hablar, a propósito de la poesía, de lo que Georges Bataille llamaba la «consumación», es decir, el hecho de arder por un gran fuego interior, opuesto a la consumición, que es un fenómeno de supermercado. Hay que aceptar la «consumación», la poesía, el gasto, el dispendio, un poco de locura en la vida... y es eso, quizás, la sabiduría. La sabiduría sólo puede estar mezclada con la locura. Además, sabemos que la aptitud para gozar —quiero decir, gozar de la vida, de una buena comida, de un buen vino—, es al mismo tiempo la aptitud para sufrir. Si aprecio el buen vino, sufro cuando me obligan a beber un vino que me parece malo, mientras que, si no tuviera esa aptitud, podría muy bien beber cualquier cosa con total indiferencia. Del mismo modo, la aptitud para la felicidad, es la aptitud para la desdicha. Es evidente que, si conocimos la felicidad con una persona querida y ese ser nos deja, somos desdichados porque, precisamente, conocimos la

felicidad. La actitud de racionalización consistiría en decir: Para no ser desdichado, no volveré a amar a nadie, así no sentiré más pena. El Tao-Te Ching dice: «La infelicidad camina del brazo de la felicidad, la felicidad reposa a los pies de la infelicidad.» Si invocamos la felicidad, debemos atenernos a las consecuencias, que son aceptar la infelicidad. Estamos ante una situación muy difícil, pues no existe preparación para la sabiduría. Existe, en cambio, la idea de que no podemos prescindir de una dialógica en movimiento permanente entre nuestra polaridad de *demens* y nuestra polaridad de *sapiens*. Por supuesto, podemos, debemos evitar la peor de las demencias; ¿pero es eso la sabiduría?

Creo que el esfuerzo de sabiduría está en otro lado, yo lo ubicaría más bien en el esfuerzo de auto-ética. La auto-ética es, primeramente, evitar la bajeza, evitar el ceder a las pulsiones vengativas y malvadas, lo cual supone mucha autocrítica, autoexamen, y la aceptación de la crítica de los demás. Esto implica también a los universitarios y a los profesores de filosofía, quienes no están más protegidos que los demás, a pesar de los manuales de filosofía. La auto-ética es, antes que nada, una ética de la comprensión. Debemos comprender que los seres humanos

son seres inestables, en quienes existe la posibilidad de lo mejor y lo peor; algunos tienen mejores posibilidades que otros; debemos comprender también que los seres tienen múltiples personalidades potenciales, y que todo depende de los acontecimientos, de los accidentes que les ocurren y pueden liberar algunas de ellas. Hegel dijo más o menos esto —que es fundamental para la comprensión del otro—: «Si usted llama criminal a alguien que cometió un crimen, está borrando todos los demás aspectos de su personalidad o de su vida que no son criminales.» En el «cine negro» hay un mensaje filosófico que pasa inadvertido. En él vemos seres que viven dentro del crimen, la droga, que pueden amarse, tener amistades, y que tienen su código de honor. Descubrimos, en esos seres monstruosos, una humanidad. Tal como ocurre en las tragedias de Shakespeare o de Racine en las cuales, inversamente, son los reyes, los príncipes, los modelos de virtud quienes se vuelven víctimas de las pasiones más brutales y cometen engaños y crímenes. Cuando vamos al cine, participamos más que en la vida: amamos a un vagabundo, un mendigo, un Charlie Chaplin pero, a la salida del cine, si nos cruzamos con alguno apartamos la mirada y nos molesta su mal olor. El mensaje del cine, considerado un arte menor, siempre se olvida. El mensaje, sin embargo, pasó en un breve instante. Hubo una comprensión antropológica.

Hay que comprender asimismo que las condiciones y las circunstancias históricas pueden empujar a los seres a derivas fatales. Personalmente, he vivido épocas de tribulación histórica. A partir de 1930, la historia enloqueció. Vimos la subida del fascismo, del nazismo, del estalinismo. Vimos cómo Francia se derrumbaba. Un caso siniestro es el del miliciano Darnand. En junio de 1940, quería irse a Inglaterra pero, como no encontró barco para viajar, su activismo lo llevó finalmente a convertirse en jefe de una milicia que cometió crímenes abominables en la represión contra los maquis y los resistentes. Vemos a seres que son llevados por la corriente de los acontecimientos. Vi a amigos míos, convertidos en colaboracionistas o en estalinistas, que se dejaron llevar por el engranaje de la máquina y cometieron actos inmundos que nunca podrían haber hecho al principio.

Si hubiera conocido a Touvier* en 1944, lo habría matado, o él me habría matado a mí. Pero la comprensión nos conduce a otra cosa: la aptitud para el perdón y la magnanimidad, que es algo que debemos cultivar. Me parece sublime que Mandela haya perdonado los innobles crímenes cometidos durante años contra los negros... Ese acto de magnanimidad debería permitir que el porvenir sudafricano sea una vida mestiza. Si Rabin y Arafat hubieran pedido cada uno el castigo de los criminales del campo opuesto, nunca hubiera habido negociación. En un momento dado, no se privilegia la paz por razones sólo pragmáticas, que existen, por supuesto, sino por razones profundamente antropológicas: son las virtudes de la magnanimidad y el perdón, los cuales pueden despertar el arrepentimiento. Como fue el caso de la hija de Aldo Moro yendo a ver a los asesinos de su padre.

En la auto-ética, y en particular en el plano elemental del rechazo de las ideas de venganza y castigo, se encuentra el núcleo de la sabiduría. Es en esa auto-ética para sí y para los demás que están implicadas esas virtudes antiguas que vuelven hacia nosotros por la vía oriental: saber distanciarse de uno mismo, saber objetivarse. Me refiero a esas prácticas que consisten en verse como objeto sin dejar de saber que uno es sujeto, en poder descubrirse, analizarse, etc. Ese distanciamiento se puede intentar

* Paul Touvier (1915-1996) fue nombrado, en plena ocupación nazi (1944), inspector encargado del mantenimiento del orden público en Lyon. Luchó contra la Resistencia y dirigió deportaciones de judíos hacia los campos de concentración alemanes. Después de la guerra, y hasta los años setenta, fue protegido por la Iglesia. En 1973 consiguió una gracia del presidente Georges Pompidou, pero las asociaciones de deportados lograron finalmente demandarle por complicidad de crímenes contra la Humanidad. Tras un largo proceso fue condenado en 1992 a reclusión mayor perpetua. *(N. del ed.)*

en forma directa, como en el caso de Montaigne. El esfuerzo de introspección es vital y lo que es una lástima es que nadie lo enseña. No sólo no se enseña, sino que se desdeña, como es el caso de los psicólogos conductistas, para quienes sólo cuenta el comportamiento, o esos neurocientifistas, para quienes sólo existen el cerebro y sus neuronas, y para quienes la introspección carece de valor. Sin embargo, hay que enseñar y aprender a saber distanciarse, saber objetivarse, saber aceptarse. También habría que saber meditar y reflexionar para no soportar esa lluvia de informaciones que nos cae encima, barrida a su vez por la lluvia del día siguiente y así sin tregua, lo cual no nos permite meditar sobre el hecho presentado en el día mismo, no nos permite contextualizarlo y ubicarlo. Reflexionar, es tratar, una vez que se pudo contextualizar, de comprender, de ver cuál puede ser el sentido, cuáles pueden ser las perspectivas. Una vez más, para mí, la línea de fuerza de una sabiduría moderna sería la comprensión.

Hablo desde un punto de vista personal, porque no puedo hacer como si todo lo dicho fuera anónimo. Recientemente asistí a un coloquio sobre el amor, y me pareció que no podía hablarse del

amor como de un objeto exterior. Todos hemos vivido el amor, forma parte de nosotros. En lo que a mí respecta, trato de asumir no sólo mi propia dialógica *sapiens-demens*, sino también la dialógica entre cuatro fuerzas que son muy potentes en mí, de las cuales ninguna logra dominar a las demás y de las que acepto la coexistencia, el diálogo y el conflicto. Me refiero a la duda y a la fe, la racionalidad y el misticismo. Por eso me gusta Pascal, quien se ha convertido en un autor clave para mí. Veo en él esa alta racionalidad y ese conocimiento de los límites de la razón. Él sabía que el orden de la caridad superaba al de la racionalidad. Pascal era hijo de Montaigne, pero conservando su fe. Por mi parte, no tengo esa fe en un dios de la revelación, sino fe en algunos principios que también son llamados «valores». Mi misticismo no lo vivo como Santa Teresa de Ávila, de quien admiro, por otra parte, los «éxtasis»... no como San Juan de la Cruz, aunque hay en él una visión extremadamente profunda de la relación entre el conocimiento y la ignorancia.* Pero creo que puedo sentirlo, por ejemplo, ante una flor, una puesta de sol, un rostro. Así, en mi dialógica permanente, ningún elemento destruye al otro. De esa forma

* *Cuanto más alto se sube, / tanto menos se entendía / que es la tenebrosa nube / que a la noche esclarecía...* (de *Coplas sobre un éxtasis de alta contemplación.*)

asumo ese problema. Asimismo, asumo la contradicción entre una curiosidad que me lleva a dispersarme, y la necesidad de concentrarme para producir el fruto de mi experiencia y mi pensamiento, es decir *El Método*. Por un lado, me digo: Tengo una necesidad de conocimiento complejo, y sé que es razonable. Necesito conocer, con más razón aún cuando las ciencias están ofreciendo revelaciones sobre la vida, el universo, la realidad... ¿Pero hasta dónde mi necesidad de conocimiento es razonable? Sé que adquirir un saber total es una tarea imposible. Adorno dijo justamente: «La totalidad es la no-verdad.» Al mismo tiempo, no logro resignarme a la privación de esa necesidad de conocimiento —aunque no sea más que la necesidad de saber lo que ocurre en el mundo—, porque me digo: ¿Será sensato renunciar a ser ciudadano de este mundo y estar sujeto a procesos sin tratar de reflexionar? Veo y vivo esta contradicción. Finalmente, creo que las grandes líneas de la sabiduría se encuentran en la voluntad de asumir las dialógicas humanas, la dialógica *sapiens-demens*, la dialógica prosa-poesía.

La sabiduría debe saber que lleva en sí misma una contradicción: es una locura vivir demasiado sabiamente. Debemos reconocer que, en la locura que es el amor, está la sabiduría del amor. Al amor de la sabiduría —o filosofía— le falta amor. Lo importante en la vida es el amor. Con todos los riesgos que ello comporta.

Con eso no alcanza. Si el mal por el que sufrimos y por el cual hacemos sufrir es la incomprensión del otro, la autojustificación, el engañarse a uno mismo *(self deception)*, entonces el camino de la ética —y ahí introduzco la sabiduría— está en el esfuerzo de comprensión y no en la condena —en el autoexamen, que supone la autocrítica y que se esfuerza por reconocer cuándo uno se engaña a sí mismo.

FUENTES

«El complejo del amor»: conferencia pronunciada en el coloquio «Palabras de amor», organizado por el Planning familiar de Grenoble, 16 y 17 de marzo de 1990.

«La fuente de la poesía»: conferencia pronunciada en el festival internacional de poesía de Strouga (entonces Macedonia yugoslava), verano de 1990.

«La necesaria e imposible sabiduría»: conferencia pronunciada, con el título: «¿Puede haber una sabiduría moderna?», en el Centre de recherches sur l'imaginaire social et de l'éducation, París, 26 de noviembre de 1995.

ÍNDICE

7 Prólogo

13 El complejo del amor

35 La fuente de la poesía

47 La necesaria e imposible sabiduría

73 Fuentes