

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 37 Vol. I
Enero-Diciembre 2010

Filosofía



UANL®



Una publicación de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Dr. Jesús Áncer Rodríguez
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra
Director del Centro de Estudios Humanísticos
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Adriana López Montemayor
Circulación y administración

Humanitas, año 37, núm. 37, enero-diciembre 2010. Fecha de publicación: 15 de enero del 2011. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, primer piso, av. Alfonso Reyes núm. 4000 norte, col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, c.p. 64440. Tel: (52 81) 8329 4000, ext. 6533; fax: 6556. Impresa por: Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria, s.n., c.p. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: 20 de diciembre del 2010. Tiraje: 500 ejemplares. Número de reserva de derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de septiembre del 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto del 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: en trámite. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores. Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio del contenido editorial de este número.

Impreso en México.
Todos los derechos reservados.
© Copyright 2010.
cesthuma@mail.uanl.mx



H U M A N I T A S

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

Director fundador

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la sección de Filosofía

M.A. Cuauhtémoc Cantú García

Jefa de la sección de Letras

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la sección de Ciencias Sociales

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la sección de Historia

Profr. Israel Cavazos Garza



ANUARIO
HUMANITAS 2010

Filosofía



Cuauhtémoc Cantú García
Coeditor

LA DISOLUCIÓN DEL YO Y EL SENTIMIENTO OCEÁNICO

Guillermo Nelson Guzmán Robledo*
Universidad Autónoma de Zacatecas

La mutilación de los dioses del caos y la creación del mundo

ESTIMAN LOS ESPECIALISTAS que bajo el reinado de Nabucodonosor I, los sacerdotes babilonios reunieron en el siglo XII a.C. una serie de poemas cortos de origen sumerio, que eran recitados y escenificados durante el cuarto día de los once que tributaban a las ceremonias del Año Nuevo. El poema acabado era a la vez una cosmogonía, una teogonía, una antropogonía y un tratado sobre el lenguaje y los números. Se sabe que el *Génesis* bíblico debe mucho de su composición y estructura al poema, y es probable que el papel que éste confería a la invocación y a la palabra nutriese, con no poca influencia, las concepciones hebreas sobre los símbolos y la escritura. Esbozo una parte:

Cuando nada había recibido palabra que lo nombrase, solo existía el caos acuático en que Apsu —el abismo— y Tiamat —el mar— mezclaban sus aguas. En su seno nacieron Lakhmu y Lakhamu, que recibieron nombre y que procrearon a Anshar —todo el cielo— y Kishar —toda la tierra—. De ellos provinieron las múltiples generaciones de dioses que dieron muerte a las divinidades originarias a las que los babilonios representaban con caracteres monstruosos.

Habiéndose enterado los dioses jóvenes de la resolución que Apsu había tomado de darles muerte, ya que con sus voces y juegos

* Candidato al doctorado por la Universidad Nacional Autónoma de México.

infantiles perturbaban su eterno letargo, decidieron anticiparse, y matándolo a él primero hicieron con su cuerpo inerte la morada que desde entonces habitan. Tiamat, enterada del parricidio cometido por los dioses, decide tomar venganza y crea legiones y ejércitos para acabar con ellos.

Digno de recordar es el pasaje contenido en la cuarta tablilla del poema, que narra el momento en que Marduk —divinidad tutelar de Babilonia—, al encadenar los vientos y disponer sobre su frente el relámpago, impidió que las fauces de Tiamat lo engulleran provocando tempestades en su interior. Después hirió con su flecha a la diosa marina y partió su cuerpo a la mitad, creando con una parte el cielo y con la otra para la tierra. Mezcló la tierra con la sangre del dios Kingu, dios nacido de Tiamat para desposarla y dirigir los ejércitos, y con el amasijo modeló al hombre para que rindiese culto y ofrendas en los templos. Marduk recibió los cien nombres que lo coronan, fue exaltado entre los dioses y desde entonces gobernó las tablillas del destino.

Como sucede con cualquier mito, la vasta riqueza de significados manifiestos e implícitos del poema —que aquí solo se glosa en parte— condena con justicia cualquier comentario a la apreciación unilateral del mismo, de entre las cuales destaquemos uno que compromete a la especie humana: el *Enuma Elish* muestra que para los babilonios, como quizás para todas las demás naciones, el mundo ha nacido de la mutilación del caos originario.

A los dioses del caos conviene la imagen del mar, pues el agua es un elemento continuo en el que todo aparece indiferenciado. Pero la separación del caos original en el que el mundo se hallaba sumido es lo que da forma a éste tal y como lo concebimos ahora. El orden no puede existir en el mundo amorfo y acuático en el que no existe siquiera el lugar. Marduk, dios de la civilización y de los nombres ha debido dividir con la espada el monstruoso caos original: el cuerpo mutilado de Tiamat es lo que origina el espacio,¹ que debió ser

¹ En la *Teogonía* de Hesíodo el espacio se abre cuando en el principio era el Caos, que en griego significa *bostezo*, por lo que no es descabellado asumir que el bostezo del letargo anterior al mundo es también el espacio que se abre y de donde

abierto para que el orden del universo pudiera imponerse sobre su ilimitación amorfa.

Tomado en un sentido alegórico, el poema nos remite entonces a la idea de la confusión y de la unidad primordial que debe a su escisión el nacimiento del hombre. Si pensamos que el espacio en el que combaten los dioses no es otro que el del alma humana abriendo los ojos al discernimiento y fragmentando el caos donde reina la confusión que antecede a la conciencia, es claro que el objeto del relato es más una alegoría del origen de la conciencia que del origen del mundo, que por otra parte, solo es tal ante la mirada atenta del entendimiento humano, pues sin el acto de discernimiento que ejerce la conciencia el mundo permanece en la indiferenciación y en la ausencia de nombre.²

Si convenimos en ello y consideramos que el orden de la conciencia ha eclosionado a raíz de la fragmentación del caos, consideremos pues la naturaleza escindida del hombre.

El deseo: la escisión originaria

La naturaleza de la escisión que da nacimiento a la conciencia es tan compleja, que me aproximaré a ella a través solo de una de sus implicaciones que la manifiestan con mayor intensidad: la tenaz presencia del deseo.

Recordemos que todo empeño humano está atravesado por el impulso del deseo, el cual, por una parte revela la condición insatisfecha e incluso hostil con que el presente se nos ofrece: no brotaría el más pequeño simulacro de acción si la posibilidad de un estado distinto al que el instante arroja ante nosotros no nos sedujese. Motor de las aspiraciones, el deseo es el síntoma de una ausencia, y por ende de la condición desgarrada que implica.

Eros genera la estirpe de los dioses.

² El nombre que los babilonios daban al poema —*Enuma Elish*— era el incipit del mismo y significa “cuando en lo alto”. Los primeros versos dicen así: “Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado. / Y, abajo, la tierra firme no había sido mencionada con un nombre”. *Enuma Elish*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 47. Esto es previo a la creación del cielo y de la tierra, lo que nos sugiere que el nombrar y el existir eran una misma cosa para el babilonio.

Por ello, no es raro que siendo fundamentalmente una forma de ausencia, en el *Banquete* de Platón se hiciera a Eros la figura encarnada del deseo, un hijo de la abundancia y de la pobreza:

En primer lugar —Eros— es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es más bien duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indignancia por tener la naturaleza de su madre. Pero por otra parte, de acuerdo a la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno.³

El nacimiento del deseo que Eros personifica describe la naturaleza incompleta del humano, pues solo puede desearse lo que no poseemos: “Lo que desea, desea aquello de que está falto y no lo desea si no está falto de ello”.⁴ Eros es por ello siempre un *demon* ambiguo: viviendo en el punto intermedio entre lo mortal e inmortal, es a la vez feo y bello, no es rico, aunque nunca carezca de recursos y está a mitad del camino entre la sabiduría y la ignorancia.

Lejos de abanderar la plenitud, el deseo es ante todo carencia: vacuidad y espacio a través del cual se desplazan las acciones y los empeños humanos que fundan la historia de la humanidad y la vida de cualquier hombre.

Pero la huella del deseo está anclada en nosotros no solo por la necesidad que un objeto del deseo particular adquiere para cautivar y seducir la imaginación de su huésped. La dimensión del deseo es mucho más amplia, y por ello no es raro que en su particular ausencia haya sido considerada la forma misma de la acción humana. Es por ello quizás que la satisfacción de los pequeños deseos y las medianas ambiciones —entre las que el imperio del mundo está incluido— está incapacitada para alcanzar lograr lo que simula ofrecernos.

³ Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, 2003, 203 c, pág. 249.

⁴ *Ibid.*, 200 a, pág. 241.

Cierto es que el camino por el que nos llevan nuestros deseos puede ser para muchos el fin y no el medio por el que accedemos a la plenitud. Probablemente sea verdad. Pero eso no impide que la dificultad para alcanzar una satisfacción plena a través de los deseos particulares nos muestre que finalmente la presencia del deseo nos habla de una ausencia originaria: no es la falta de ésta o de aquella mujer, o de éste o aquel dominio lo que vacía nuestro corazón siempre anhelante, se trata más bien de una oquedad que está en la base de nuestro propio ser y que en el transcurso de nuestras limitadas vidas pretendemos colmar con objetos ilusorios, que ante todo son entonces el medio por el que proyectamos sobre la superficie de algo externo y eminentemente ajeno la restitución quimérica de la unidad que el acto de la conciencia de sí mismo ha roto. La plenitud que hurta su presencia nos vuelve irremisiblemente seres inacabados.

Pretendemos restituir nuestra fractura mediante un estado o un objeto del deseo que nos complete, que restituya nuestra unidad que probablemente sin percatarnos sentimos fracturada. El objeto del deseo es siempre anhelo de restitución, como si en algún momento hubiese operado una pérdida, un estado no quebrantado, en donde los límites que ciñen la conciencia hubiesen estado abiertos.

En *El malestar en la cultura*, Freud llama a ese estado de plenitud *sentimiento oceánico*. Dicho sentimiento tendría lugar en el momento previo a la conciencia del yo, que en su construcción ha debido despojarse de la identidad que para sí⁵ el humano guardaba con todo; es el momento en el que el recién nacido aún no logra distinguir la realidad externa de la intimidad de su propia conciencia. No hay originalmente una barrera entre él y las sensaciones provenientes del mundo externo, por lo que sus identidades se confunden. Es en la invocación de dicho sentimiento donde se explica la inclinación a las diferentes formas de religiosidad que es, para decirlo sucintamente, hambre de totalidad.

Los límites del sentimiento oceánico comienzan a aparecer en la medida en que el dolor y el hambre establecen una disonancia con el

⁵ En realidad no podemos hablar de un “ser para sí” cuando el yo no ha surgido aún, pero es justamente por lo que tampoco hay diferenciación.

mundo. Aparece entonces el *principio del placer* cuando la unidad fragmentada por el dolor se restituye con el alimento: el niño que se alimenta del pecho de su madre traza un vínculo que une el sentimiento de placer con el yo. El placer es en un primer momento la forma en que el yo se restituye. Pues si el dolor hace aparecer el límite del yo —límite impreciso y fluctuante—, la negación del dolor que el placer ocasiona tiende a expandir hacia afuera al yo que lo apetece.

Si el placer inmediato restituye al yo es claro que la inclinación natural de los individuos hacia él tiende a aparecer por todos los caminos posibles. Sin embargo, la realidad impone siempre a la expansión del yo la imposibilidad de un despliegue ilimitado. Para el hombre, la inmediatez de la satisfacción del principio del placer entraña una fuerza que es hasta cierto punto hostil al mundo de la cultura, que solo puede tener lugar a partir de la limitación de dicho principio para llevar a cabo la mediación que da sustento al mundo del trabajo colectivo y las ventajas que éste trae. La necesidad de pactar con los otros hace que mi placer encuentre justamente en el de ellos numerosas fuentes de resistencia.

En el mundo natural, el límite del placer lo impone la fuerza de los otros. Pero los hombres, que debemos someternos al mundo de la cultura, no podríamos inhibir nuestros deseos si aquella no desplegase un mecanismo que involucrara nuestra parte afectiva. Por ello el amor al prójimo es la norma que mejor condensa el principio de la cultura, pero aún así, en la relación con los otros subsiste el límite al desencadenamiento de nuestro placer. Por ello Freud cree descubrir otro principio separado del instinto de amor, contrario de él e independiente: el principio de muerte.⁶ Y es mediante el instinto de muerte que nace de los individuos y es dirigido hacia ellos mismos como la agresividad nacida al interior del individuo pone el límite a

⁶ Freud, al menos en *El malestar en la cultura*, no pudo definir muy claramente la relación simbiótica que hay entre el amor y la muerte. De ello deriva la necesidad de plantearlos como dos principios distintos y autónomos. Bataille, en *El erotismo*, se esfuerza por mostrar cómo esos dos impulsos no son sino dos formas en que se manifiesta el mismo principio, que tiene su modelo ejemplar en el organismo unicelular, y que desaparece como individuo al momento en que se reproduce por división de su núcleo.

su propio principio del placer. La culpa es así una suerte de suicidio simbólico del principio de placer que la cultura hace apuntar hacia el interior de las conciencias.

La escisión del sentimiento oceánico que imponen el dolor y la culpa da origen a la conciencia, es la conciencia. El yo nace necesariamente de la fractura de la continuidad con el mundo, pues somos conscientes de nosotros mismos solo en la medida en que dibujamos —aunque solo sea de manera difusa— la frontera que nos separa de todo lo demás.

Subrepticamente, todo deseo tiende restituir la continuidad que antecede a la conciencia. Proyectada sobre las veleidades que el mundo ofrece, carecemos de la suficiente lucidez como para darnos cuenta de que solo una meta —por lo demás imposible— subyace en el fondo de nuestras palpitaciones. Y así, nos agitamos inútilmente en satisfacer lo que alejamos cuando buscamos su proximidad.

La religión y la filosofía en cuanto sed de absoluto tendrían como objeto directo la indiferenciación del sentimiento oceánico. Por diferentes derroteros, filósofos, teólogos y místicos han anhelado la superación de la escisión, al grado que la interpretación de lo infinito está en la base de sus discursos.

El desprecio del cuerpo y el temor a la muerte

Fue probablemente Plotino quien en la antigüedad puso más énfasis en la descripción del sentimiento de unidad, construyendo en torno a él una teofanía que hacía derivar de lo *Uno* al universo. Leemos en la quinta de las *Enéadas* cómo se propone mostrar la orquestación del sistema del mundo, cuyo centro generador es lo *Uno*, hipóstasis que en la más completa ausencia de pluralidad no puede recibir ningún predicado: Lo Uno ni es, ni piensa, ni tiene conciencia de sí mismo, puesto que todos esos actos suponen ya una dualidad, una disociación que empobrecería la identidad absoluta que lo caracteriza. Como es impensable subsiste en el más profundo letargo, mostrando con ello que el solo acto de pensar lo disminuye.

Es lo múltiple lo que se busca a sí mismo y trata de reflexionar y de ser autoconsciente, mientras que lo que es absolutamente Uno

¿a dónde irá al encuentro de sí mismo? ¿Dónde tendrá necesidad de autoconciencia? Lo idéntico es, por el contrario, superior a la autoconciencia y a toda intelección. El pensar no es, efectivamente, algo primario ni por su ser ni por su valía, sino secundario y derivado.⁷

Plotino toma a lo Uno, al entendimiento y al alma como elementos con los que construye una teoría del universo que no esbozaremos aquí, limitándonos a indicar que para él la anulación de la dualidad sobre la que se cimienta la conciencia era justo lo que nombraba Dios o Uno, al que los hombres buscan permanentemente retornar, pero que falsamente creen encontrar en la pluralidad hacia la que vuelcan sus deseos.

El retorno hacia lo Uno solo se puede realizar por la vía del intelecto, según su doctrina, pues volcarse a comprender o satisfacerse en los entes del mundo aleja al hombre del principio al que no obstante tiende. Solo la contemplación del intelecto lo aproxima a lo Uno, pues en la contemplación del intelecto éste sería al mismo tiempo sujeto y objeto, sujeto que piensa y objeto pensado, simultáneamente dual y no dual. Mucho más próximo a la identidad de lo Uno que a la comprensión del mundo externo que es la cualidad del alma, o la satisfacción de los deseos corporales que se arrojan sobre lo distinto.

A pesar de ello, Plotino comprendía que la subsistencia del pensamiento imposibilita la unión con el Uno y que el éxtasis solo aparece cuando la sombra de la dualidad sujeto-objeto desaparece. Podríamos afirmar en virtud de ello que el Uno no es sino una manera de entender el sentimiento oceánico.

No podemos obviar, sin embargo, que el camino que traza para acceder al éxtasis es paradójicamente el entendimiento mismo que se funda en el desprecio por la corporalidad y por el mundo externo.

La vía del ascenso por medio del intelecto tiene como principio la negación de la materia, y sobre todo aquella materia que compromete al alma, es decir, el propio cuerpo. De cierta forma Plotino marca el principio de lo que fue en cierta medida la gran tendencia de la metafísica en Occidente: la separación del alma y el cuerpo. Tendencia que Nietzsche denunció de diversas formas:

⁷ Plotino, *Enéadas*, v, II, 5, Madrid, Gredos, 1998, pág. 127.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra [...] —tu cuerpo y tu gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo.

¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros.⁸

Nietzsche, influido por Schopenhauer, concibió el mundo del espíritu como una manifestación de algo que está detrás de ella: la voluntad de la naturaleza. El pensamiento, y en general todo lo concerniente al alma o psique deriva del mundo físico.

Contra la tendencia prevaleciente de la historia del pensamiento occidental, que enfatizó desde Platón la dualidad entre cuerpo y alma, Nietzsche y Schopenhauer intentan mostrar sus estrechos lazos.

Detrás de la razón misma e incluso de la negación del cuerpo está el cuerpo mismo. Ese *sí mismo* real, anterior a la representación y al pensamiento, es la vida, que no se representa a sí misma, pero que actúa.

En este pasaje del Zaratustra cuyo título es “De los despreciadores del cuerpo”, Nietzsche presenta, por otra parte, las razones psicológicas del desprecio al cuerpo: el temor a la muerte. El sí mismo que es el cuerpo tiende a su ocaso, es decir, envejece y muere. La descomposición del cuerpo manifiesta en el cadáver hace patente la presencia de la muerte, tiende por ello inexorablemente a su ocaso y disolución. Por eso no pudo ser considerado sino como un obstáculo que condenaba al alma a perecer y quien, al no querer hacer-

⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, págs. 60-62.

lo, debió imaginarse como independiente del cuerpo. Por eso todo intento por demostrar la inmortalidad del alma, desde Platón hasta Leibniz, tiene forzosamente que recurrir a la separación de ambos, o incluso a la negación de la existencia de la materia.

El desprecio de Plotino hacia el cuerpo fue de tal magnitud que por Porfirio sabemos que su descuido hacia él llegaba al extremo de no procurar siquiera su aseo, e incluso llegó a padecer enfermedades por ello.⁹ Pero más importante que sus cólicos intestinales y su inflamación de anginas es el hecho de que su obra confirma la interpretación de Nietzsche.

En efecto, si Plotino consideraba que en el Uno la dualidad del sujeto es necesaria hasta el punto en que pensarlo era imposible, no vemos cómo pudo defender la subsistencia del ser individual tras la muerte y ante la presencia de lo Uno. Paradójicamente, Plotino comprendía que la subsistencia de la individualidad del entendimiento era un obstáculo a la plenitud de lo Uno, lo cual resulta extraño, pues si lo que se desvanece como condición de la cumbre extática es el vestigio de la dualidad que implica la conciencia, no podemos sino juzgar contradictoria su obstinación por mantener la pervivencia del ser individual y menospreciar la corporalidad condenada a desaparecer.

El mal está entonces prendido al cuerpo porque muere. Y el alma, asfixiada en la cobardía y en la imposibilidad de asumir su propia finitud sostiene sus temores de los que no obstante sabe que son el principio de su desgarradura, en la que por lo tanto, subsiste.

Epílogo

El mundo de la cultura guardará entonces sus reservas frente a la comunidad caótica e indiferenciada de la que el ser humano ha salido. Los dioses de la escisión se han impuesto sobre las divinidades acuáticas, innombradas en el letargo previo a la creación, a la luz y a la conciencia. Marduk es el signo de la ciudad, el estado y el imperio, es el símbolo de la vida de la cultura que debe mutilar al océano y a las aguas primordiales que no pueden tener sino el semblante inhóspito y terrible en donde no puede posarse la mirada. El acto violento que

⁹ Porfirio, *Vida de Plotino*, 1, 2, Madrid, Gredos, 1982, pág. 130.

da nacimiento al sentido, al lugar y a la cultura no es otra cosa que la apertura de los ojos que dan claridad a las cosas en su contraste.

Pero los despojos que han sido mutilados y con los que se ha dado forma al mundo provienen del caos. Sobre sus restos, el mundo del orden extiende su imperio. Quizás por ello en la mitología griega los titanes inmortales solo han podido ser recluidos tras un cerco de bronce en el Tártaro. Pero sobre la superficie que se abre a la claridad del cielo quizás se sigan escuchando sus remotas voces que emanan de lo profundo del subsuelo.

