

«SOBRIA EBRIETAS». NIETZSCHE Y LAS PERPLEJIDADES DEL ESPIRITU.

JUAN CRUZ CRUZ

I. PROBLEMA HISTORICO-ESPECULATIVO DE LA «SOBRIA EBRIETAS».

Si el vino es el gran acompañante de todas las culturas, también es cierto que en ellas está su «efecto máximo» —la embriaguez— ligado enigmáticamente a una doble experiencia: una, que se corresponde con la decadencia o abajamiento del espíritu humano; otra, que se refiere a la elevación o sobrepotenciación de ese mismo espíritu. Pero sólo como «símbolo», y no como propia materia embriagante, está el vino unido a la experiencia espiritual elevadora.

En la historia de las ideas no se le ha prestado suficiente atención a la expresión *ebrietas spiritus* (*embriaguez espiritual*), que indicaba en la antigüedad un encuentro preciso entre el hombre y lo divino: una especie de «cultura de la embriaguez» que era precisamente una superación de otra embriaguez anticultural. Ph. de FÉLICE, en su libro dedicado a las formas inferiores de la mística, titulado *Poisons sacrés et ivresses divines*¹, prueba que tanto los adeptos al culto de Dionísos² —dios del vino— como los seguidores de religiones inferiores, buscaban en sus prácticas una «embriaguez divina», la cual, por la conmoción orgánica y psicológica que producía, debe distinguirse de otra especie de embriaguez que, referida también a lo divino, existe en otras órbitas religiosas.

¹ París, 1936.

² Dionísos —o Baco— es el dios del entusiasmo, contrapuesto al dios de la razón, Apolo. Figura como el símbolo del entusiasmo inmoderado, de los deseos eróticos, de las orgías.

El historiador H. LEWY, en su obra *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*³ demuestra concretamente que, en el siglo I de nuestra era, el filósofo judío Filón de Alejandría introdujo el término «sobria ebrietas»⁴, para determinar una experiencia espiritual de primer orden, que en principio no es estrictamente religiosa, aunque también acabó teniendo tal equivalencia. En el griego de Filón, el término es μέθη νηφάλιος⁵. Esta expresión no se debe al culto dionisiaco, ni se encuentra en los textos relativos a los misterios de Diónisos, sino en los libros de la escuela o escuelas neoplatónicas que en la Historia de las Ideas se conocen como *Teosofía*.

Para estos movimientos especulativos —al que pertenece FILON— no se llega a lo divino por medio de la razón o inteligencia, sino por medio de un éxtasis. Lo divino se encuentra en un plano absolutamente desligado del mundo e inaccesible para el hombre. Su eminencia e infabilidad es absoluta. Pero la razón pertenece al mundo infradivino, siendo impotente por sí misma para realizar un proceso de trascendencia. Por debajo de la razón se halla la materia eterna e increada. El ámbito de la razón (λόγος) se articula en numerosas potencias o ideas, a las que pertenece el alma humana, la cual se encuentra en el cuerpo como en una cárcel. El hombre ha de liberarse del cuerpo mediante una *ascesis* continua y ha de esperar que una gracia divina le atraiga, le ponga en un estado de «contemplación» y le arrebatte en «éxtasis». Dicho éxtasis tiene el efecto de anular la propia conciencia del hombre —de ahí su condición embriagadora, parecida a la del vino—, pero también ha de referimos a lo divino mismo de modo sapiencial, o mejor, supersapiencial —de ahí su índole sobria—, condición indispensable para que, al sumergirse en la divinidad, el hombre no quede perdido y sepa al menos dónde está. Por eso algunos movimientos gnósticos posteriores distinguieron entre «agnosía» y «gnosis», siendo la «gnosis» concebida como una embriaguez que no hace perder la razón, sino que abandona lo corporal y psíquico, mientras se vuelve hacia lo divino.

Con μέθη νηφάλιος, *ebrietas sobria*, FILON no quiere designar un acto de conocimiento normal y sereno, sino un acto que es y no

³ Giessen, 1929.

⁴ En varios de sus libros, como *De vita contemplativa* (89-90) y *De ebrietate* (145-146).

⁵ μέθη = embriaguez, borrachera; νηφάλιος = sobrio, abstemio, moderado.

es al mismo tiempo conocimiento: "acto supremo de conocimiento que consiste en la unión mística con lo divino". Es el efecto del mismo éxtasis del νοῦς, que al ser atraído y absorbido por la sabiduría divina se llena del platónico ἐνθουσιασμός, entusiasmo, deificación en la contemplación de lo divino.

No estaría de más recordar, por otra parte, que dos siglos más tarde PLOTINO—también en coordenadas platónicas— consideraba⁶ dicho éxtasis como una dulce embriaguez debida no a la inteligencia cognoscente, sino a la inteligencia amorosa (νοῦς ἐρῶν). Esta determinación amorosa de la embriaguez sería decisiva en la mística cristiana.

Tanto los pensadores neoplatónicos como después los Padres de la Iglesia griega y latina que recibieron esta doctrina, procuraban distinguir entre la simple «embriaguez corporal» —que saca temporalmente al hombre fuera de su existencia ordinaria— y la pura «embriaguez de espíritu» —que hace olvidar al hombre sus límites, su miseria y sus pruebas y le da acceso a la experiencia de lo divino—. Parece ser que fue EUSEBIO DE CESAREA († 340) el primer Padre que utilizó el μέθη νηφάλιος, para designar esa embriaguez espiritual, producida al contacto con lo divino. Y con ese mismo significado perduró hasta el siglo XVIII dentro de la tradición cristiana europea.

Por otro lado, el filósofo que con más insistencia ha defendido en la Edad Moderna el valor cultural de un tipo de embriaguez no estrictamente espiritual, pero tampoco completamente fisiológica, ha sido Nietzsche, proclamando incluso la necesidad de una moderación o medida de los ímpetus dionisíacos, en términos que aparentemente coinciden con la propuesta de la clásica μέθη νηφάλιος, pero que en realidad distan mucho de poderse parangonar con ella.

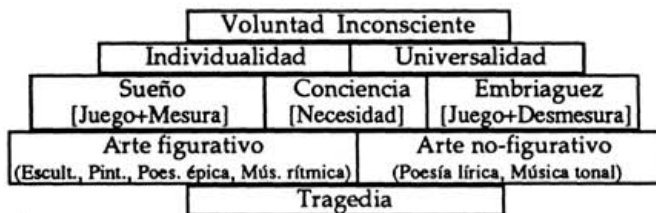
¿Cuál es la tesis nietzscheana y en qué se diferenciaría de la doctrina clásica? Para no perdernos en detalles, nos detendremos en el análisis de algunos puntos fundamentales.

⁶ *Ennéadas*, VI, 7, 35.

II. DEL SUEÑO APOLINEO A LA EMBRIAGUEZ DIONISIACA.

1. En busca de la realidad.

En el planteamiento que NIETZSCHE hace de los estados psicológicos que ponen al hombre en contacto con lo real subyace la tesis de SCHOPENAUER sobre la supremacía de la voluntad y del inconsciente. Si el fundamento de todo lo real es la «voluntad inconsciente» primordial, y si la «inteligencia consciente» nos da a conocer fenómenos que sólo son la «apariencia de esa voluntad», entonces —dice NIETZSCHE— la existencia real, vivida en estado de vigilia o conciencia despierta, es pura apariencia —el velo de Maya que cubre lo real— y, como tal, incapaz de dar satisfacción al hombre. El hombre logra algún destello de realidad solamente en estados que, de un lado, afecten internamente a la inteligencia pero que, de otro lado, queden desvinculados de su forma consciente o vigil: han de estar flanqueándola. "En dos estados, en efecto, alcanza el ser humano la delicia de la realidad, en el *sueño (Traum)* y en la *embriaguez (Rausch)*"⁷. Y esto acontece en el hombre normal. La diferencia entre el sueño y la embriaguez consiste en que el primero dispone a ver, a explicar, a relacionar; la segunda provoca la pasión, la gesticulación, al canto y la danza⁸. El primero expresa la actividad que, según Nietzsche, correspondía al dios mítico Apolo⁹; el segundo, la del dios mítico Dionisios. En un esquema resumimos el pensamiento de Nietzsche sobre la relación entre la conciencia, el sueño y la embriaguez como fenómenos «normales»:



⁷ *Die dionysische Weltanschauung*, Werke, III, p. 45.

⁸ *Wille zur Macht*, § 792.

⁹ Apolo es el dios que brilla por su sabiduría, conquistada con esfuerzo. Vence a la violencia y pone comedimiento en el entusiasmo: armoniza la razón y la pasión. Es el símbolo de la espiritualización y elevación humana.

2. Sueño y arte apolíneo: la medida onírica.

Si la «inconsciencia impulsiva» es lo primordial y fundamental, la «conciencia cognoscitiva» sólo es accidental y derivada. La inteligencia no capta la realidad tal como es en sí, sino la realidad tal como se nos aparece ante nuestras facultades limitadas, finitas, desfiguradoras. Sin embargo, es el sueño, el «campo onírico», el que se relaciona con la «apariencia del mundo», de modo que en aquel ámbito «cada hombre es artista completo», pues no está retenido por la fuerza limitante de la conciencia vigil. En el sueño yo hago de las figuras lo que quiero; e incluso hago las figuras que quiero. Pero siempre me relaciono a figuras, a formas individualizadas, cuyo perfil y porte se presentan nítidamente ante mí. El arte figurativo (escultura, pintura, poesía épica y ritmo) está originado por esa dimensión onírica de nuestro psiquismo. La comprensión inmediata de la figura individual desata nuestro gozo; pero la realidad de tal figura es meramente onírica, ensoñada, por lo que contemplamos con el mismo placer no sólo las imágenes agradables y claras, sino las tristes y oscuras¹⁰.

Ahora bien, el sueño al que Nietzsche se refiere no nos da una pura ilusión patológica. No es una huida beoda de la realidad. Tal sueño está sometido a «medida»: es medurado, sobrio. El nivel psicológico del sueño —que es el mismo que el de la conciencia y el de la embriaguez— es como un velo, tras el cual se oculta la realidad profunda de la voluntad inconsciente. Pero el sueño —a diferencia de la conciencia vigil— hace que el «velo de la apariencia» (*Schleier des Scheines*) quede en un movimiento ondeante (*flatternder Bewegung*), tras cuyas sacudidas deja entrever las formas básicas de lo real¹¹.

Nietzsche define el sueño como "el juego del ser humano individual con lo real", siendo el *artista figurativo* (en sentido amplio) "el juego con el sueño". Piénsese, por ejemplo, en una estatua del dios Apolo. La realidad marmórea de esa estatua no es su realidad onírica o artística: "lo real de la estatua en cuanto figura onírica es la persona viviente del dios. Mientras la estatua flota aún como imagen de la fantasía ante los ojos del artista, éste continúa ju-

¹⁰ *Die dionys. Weltans.*, Werke, III, p. 45.

¹¹ *Die dionys. Weltans.*, Werke, III, p. 45-46.

gando con lo real; cuando el artista traspasa esa imagen al mármol, juega con el sueño"¹².

3. Embriaguez y arte dionisiaco.

La embriaguez que Nietzsche considera no es lo que normalmente se entiende por el estado patológico de la borrachera, estado fisiológico que conlleva una exaltación psíquica extrema, producida generalmente bajo la influencia del alcohol y de los estupefacientes, y cuyo efecto más nefasto es la pérdida de la conciencia o razón. Habla, más bien, de una embriaguez normal e íntima del alma misma, por la que el hombre está como «fuera de sí», aunque sin control racional de su conducta. Esta embriaguez es equivalente al éxtasis, tal como se manifiesta en las formas de culto en los pueblos primitivos y cercanos a la naturaleza.

Si el arte apolíneo es el juego con el sueño, el arte dionisiaco, en cambio, es el juego con la embriaguez (*Rausch*) y con el éxtasis (*Verzückung*). Es el juego de Dionisos. Lo propio de la embriaguez es el «olvido de sí», provocado bien por el alcohol y los estupefacientes, bien por la erupción del instinto primaveral. En el estado de embriaguez se rompe el *principio de individuación*, la subjetividad individual, y *se impone* la "eruptiva violencia de lo general-humano (*Generell-Menschlichen*) y de lo universal-natural (*Allgemein-Natürlichen*)"¹³. Con las fiestas de Dionisos los hombres se reconcilian entre sí y con la naturaleza entera. Las fieras mismas conviven pacíficamente con el ser humano.

El hombre no es ya un artista, sino una *obra de arte*. Y si los sueños le hacían ver los dioses caminando extáticos y erguidos, la embriaguez hace que él mismo camine como dios. Lo que entonces se revela no es la potencia de la subjetividad individual, sino el poder de la naturaleza: "un barro más noble, un mármol más precioso son aquí amasados y tallados: el ser humano. Este ser humano configurado por el artista Dionisos mantiene con la naturaleza la misma relación que la estatua mantiene con el artista apolíneo"¹⁴. El arte dionisiaco no es figurativo, y se manifiesta en la música tonal o en la poesía lírica.

¹² *Die dionys. Weltans.*, Werke, III, p. 46.

¹³ *Die dionys. Weltans.*, Werke, III, p. 46-47.

¹⁴ *Die dionys. Weltans.*, Werke, III, p. 47.

a) *Dos formas de embriaguez dionisíaca.*

Pero Nietzsche no defiende la embriaguez dionisíaca de los bárbaros: una embriaguez completamente animalizadora. En el mundo antiguo existían festividades dionisíacas presididas por un sátiro barbudo, y su central festejo "consistía en un desbordante *desenfreno* sexual, cuyas olas pasaban por encima de toda institución familiar y de sus estatuos venerables; aquí eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella atroz mezcla de *voluptuosidad* y *crueledad* que a mí me ha parecido siempre un «*bebedizo de brujas*» auténtico"¹⁵. Nietzsche resalta el hecho de que contra estas febriles emociones los griegos clásicos estuvieron protegidos por la figura preclara de Apolo. Y cuando del fondo mismo del hombre griego —como de todo hombre— se abrieron paso oscuros instintos similares, la actuación del dios Apolo procuró reconciliarlos. El poder dionisíaco no desató ya "aquellas *conmociones babilónicas* y su *regresión desde el ser humano al tigre y al mono*", de modo que "las orgías dionisíacas de los griegos tienen el significado de festividades de *redención del mundo* y de *días de transfiguración*". Cierzo es que también aquí se ha desgarrado el *principio de individuación*, ha sido rota la *subjetividad individual*, pero ese desgarramiento "se convierte en un fenómeno artístico". La voluptuosidad y la crueldad salvajes han quedado mesurados¹⁶.

b) *Una «sobria ebrietas».*

Cuando se produce una infracción del *principio de individuación* y de la *subjetividad individual* (olvido de sí), se apodera del ser humano un delicioso *éxtasis* (*Verzückung*) dionisíaco, análogo a la *embriaguez* (*Rausch*) provocada por el vino¹⁷. Nietzsche define, pues, la *embriaguez* como "el juego de la naturaleza con el ser humano", y el *acto artístico* dionisíaco como "el juego con la embriaguez". Semejante acto no puede ser el de la conciencia vigil —pues el artista está sumido en un excitante olvido de sí—, pero tampoco el de una inconsciencia pura —porque entonces el artista

¹⁵ *Die Geburt der Tragödie*, Werke, II, cap. 1, p. 27-28.

¹⁶ *Die Geburt der Tragödie*, Werke, II, cap. 1, p. 28-29.

¹⁷ *Die Geburt der Tragödie*, Werke, II, cap. 1, p. 24-25.

no sabría que está actuando—: "es algo similar —dice Nietzsche— a lo que ocurre cuando se sueña y a la vez se barrunta que el sueño es sueño. De igual modo el servidor de Dionisos tiene que estar *embriagado* (*Rausch*) y, a la vez, estar al acecho detrás de sí mismo como *observador* (*Beobachter*). No en el intercambio (*Wechsel*) de *sobriedad* (*Besonnenheit*) y *embriaguez* (*Rausch*), sino en la *conjunción* (*Nebeneinander*) de ambos se muestra el *artista* dionisíaco. Esta conjunción caracteriza el punto culminante del mundo griego"¹⁸. No una «ebrietas» seguida de una actitud «sobria», sino de una estructura compleja simultánea: «sobria ebrietas».

La síntesis de lo apolíneo y lo dionisíaco se alcanza en la tragedia, donde puede hablar el profundo y oscuro sentimiento dionisíaco bajo la apariencia figurativa de la palabra y del teatro.

III. EFECTOS DE LA «SOBRIA EBRIETAS».

En la embriaguez nietzscheana se opera al menos una cuádruple *transformación*:

1. De la conciencia comunitaria.
2. De la misma conciencia cognoscitiva.
3. De la conciencia de realidad.
4. De la conciencia del tiempo.

1. Transformación de la conciencia comunitaria.

En el siguiente texto del *Nacimiento de la tragedia* compendia Nietzsche su pensamiento sobre la transformación que, por efecto de la sobria embriaguez, se opera en la conciencia de comunidad:

"Bajo la magia de lo dionisíaco no sólo se renueva la alianza (*Bund*) entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación (*Versöhnungsfest*) con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea

¹⁸ *Die dionys. Weltans., Werke, III, p. 47-48.*

ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guiraldas está recubierto el carro de Diónisos: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. [...]. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda insolente» han establecido entre los hombres. Ahora, en el «evangelio de la armonía universal», cada uno se siente no sólo reunido (*vereignigt*), reconciliado (*versöhnt*), fundido (*verschmolzen*) con su prójimo, sino uno (*eins*) con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno-Primordial (*Ur-Einen*). Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad (*Gemeinsamkeit*) superior [...] El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno-Primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez"¹⁹.

En estas frases Nietzsche subraya dos actitudes:

a) *Extralimitación individual.*

No sólo se rompen los límites de la individualidad, sino que el individuo mismo queda incluido en una vida más amplia y englobante. Primero en la *alianza del hombre con el hombre*. Segundo, en la «concordancia» del hombre con la naturaleza, la cual celebra su reconciliación con su hijo pródigo. La naturaleza no es ya para el hombre una cosa extraña y amenazante, sino el lugar familiar en que se celebra el "evangelio de la armonía universal".

b) *Concordancia principal.*

Porque la armonía producida no es solamente una reconciliación psicológica y moral de lo que anteriormente estaba desunido, sino una unificación ontológica, un ser-uno entre los hombres, la naturaleza y el principio originario o el «Uno-Primordial»²⁰.

¹⁹ *Die Geburt der Tragödie*, II, cap. 1, p. 25-26.

²⁰ Otto Friedrich BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1943; trad. francesa: *Les tonalités affectives*, Paris, Ed. de la Baconnière, 1953, cap. V: *Ivresse et béatitude*, pp. 85-86.

2. Transformación de la conciencia de realidad.

a) *Suprapotenciación orgánica.*

Nietzsche destaca asimismo en la *Voluntad de Poder* el aumento de la conciencia de fuerza: "El sentimiento de embriaguez suele determinar un aumento de fuerza [...] El estado de placer que conocemos por embriaguez es exactamente un alto sentimiento de poderío..."²¹. No se trata de un estado ilusorio que nos impidiera captar los obstáculos y nos empujara a apreciar enérgicamente nuestra fuerza. Esta sensación de embriaguez es un estado normal que nos permite percibir una sobredosis de fuerza²² que se proyecta en diferentes direcciones: "la fuerza se manifiesta como sentimiento de soberanía en los músculos, como agilidad y placer en los movimientos, como danza, ligereza, ritmo rápido; la fuerza deviene del gozo de mostrar esta fuerza, convirtiéndose en un «golpe de bravura», una aventura, una intrepidez, una indiferencia hacia la vida y la muerte"²³.

b) *Transfiguración de la realidad.*

La referencia a la realidad en general queda modificada. De un lado, Nietzsche habla de una "fuerza de transfiguración en la embriaguez" que reviste la realidad de una "forma" nueva. De otro lado, dice que el hombre ha "perdido de vista toda realidad". La realidad no es ya sentida como un *obstáculo* que limita la vida, sino como el *soporte* fundamental al que el hombre se siente profunda e íntimamente ligado. En esto se basaba la experiencia del Uno-Primordial. La realidad no se muestra al hombre como una cosa extraña; más bien desaparece de su conciencia como realidad, en la medida en que el hombre se siente en unidad con ella²⁴.

²¹ *Wille zur Macht* § 794.

²² BOLLNOW, *op. cit.*, p. 86-87.

²³ *Wille zur Macht* § 794.

²⁴ BOLLNOW, *op. cit.*, p. 88-89.

3. Transformación de la conciencia cognoscitiva.

a) *Gnosis suprema.*

Esta experiencia del ser-uno no es un iluso embaucamiento que se produciría en el hombre por causa de una perturbación de sus facultades de discernimiento, sino una «revelación», en la que algo real, una realidad más profunda, aparece al hombre. "La embriaguez no debe, pues, ser clasificada entre los fenómenos patológicos, porque ella es una fuerza reveladora suprema"²⁵.

b) *Aumento de la sensibilidad.*

Semejante *aumento* muestra que "la embriaguez no debe ser considerada simplemente como un fenómeno excepcional, en el que ciertas inhibiciones desaparecieran, sino que comporta en sí un efecto propio"²⁶. Nietzsche habla de un "afinamiento del órgano que percibe los fenómenos más insignificantes y más fugitivos"²⁷.

c) *Afinamiento de la comprensión.*

La facultad de comprender se intensifica. "El órgano se afina para percibir muchas cosas pequeñas y fugaces; es la adivinación, la fuerza de comprender mediante la mínima ayuda la más ligera sugestión: la «sensibilidad inteligente»"²⁸. La adivinación es una capacidad de captar todas las cosas a primera vista en su orden propio. Esa captación es «inmediata» o intuitiva, debida a una "sensibilidad inteligente" (*intelligente Sinnlichkeit*). En esta forma intuitiva de captar, "el acto intelectual de «comprensión» no es posterior o añadido a la aprehensión sensible, sino algo que está ya contenido en ella de modo originario e indisociable. Es, pues, un acto único, indivisible, que es al mismo tiempo percepción e inter-

25 BOLLNOW, *op.cit.*, p. 86.

26 BOLLNOW, *op. cit.*, p. 88.

27 *Wille zur Macht* § 794.

28 *Wille zur Macht* § 794.

pretación, sin que sea necesaria una ulterior reflexión sobre esto"²⁹.

4. Transformación de la conciencia del tiempo.

a) Ampliación espacio-temporal.

El cambio de disposición interior "se acompaña al mismo tiempo de un *cambio de la conciencia del espacio y el del tiempo*, en el sentido de una más grande espacialidad. El hombre es capaz de abrazar con un golpe de vista un espacio más vasto y un tiempo más largo, o al menos se siente en una perspectiva espacial y temporal más grande"³⁰: "Las sensaciones de tiempo y de espacio han cambiado; se abarcan con la mirada lejanías inmensas que parecen solamente entonces hacerse perceptibles. El ojo se extiende sobre grandes multitudes y grandes espacios"³¹.

b) Suspensión del tiempo en el instante.

También se modifica la conciencia del tiempo: "Uno no da crédito ni a sus ojos, ni a su reloj"³². En la embriaguez *el tiempo parece como suspendido*. "El pasado no es ya sentido como un fardo pesado, ni el futuro como una amenaza; el tiempo parece inmovilizado en un «ahora inmóvil»"³³. Es preciso recordar aquí el conocido pasaje del primer apartado de la *Segunda consideración intempestiva*: "El que no sabe reposar sobre el dintel del momento [del instante], olvidando todo el pasado, el que no sabe eruirse, como el genio de la victoria, sin vértigo y sin temor, no sabrá nunca lo que es la felicidad [...] Un hombre que estuviera absolutamente desprovisto de la facultad de olvidar y que estuviera condenado a ver en todas las cosas el devenir, tal hombre no creería siquiera en su propio ser, no creería en sí mismo [...] Un hombre que pretendiera no sentir más que de una manera pura-

²⁹ BOLLNOW, *op. cit.*, p. 88.

³⁰ BOLLNOW, *op. cit.*, p. 87.

³¹ *Wille zur Macht* § 794.

³² *Wille zur Macht* § 801.

³³ BOLLNOW, *op. cit.*, p. 87.

mente histórica se parecería a alguien a quien se obligase a no dormir, o bien a un animal que se viese condenado a rumiar siempre los mismos alimentos. Es posible, pues, vivir casi sin recuerdos, y hasta vivir feliz, a semejanza del animal; pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar". Esta posibilidad feliz de olvidar, de "no sentir históricamente" está realizada en la embriaguez bajo una forma pura, lo mismo que el hombre busca olvidar en el vino³⁴.

c) *Concentración del instante como «eterno retorno».*

El presente es tan sólo la despedida del pasado y el anuncio del futuro. Y así...sucesivamente. A un presente le sucede otro presente. Pero Nietzsche pretender suprimir esa fugacidad, porque desea que el «instante» sea «eterno»: algo que por sí mismo el instante no puede ser, aunque Nietzsche se empeñe. Pues bien, sólo si el instante lo es «todo», el momento presente suprime su propia fugacidad.

Para Nietzsche, el presente no es una ilusión: existe, y existe realmente. Pero quiere darle al instante una intensidad suprema: desea que el instante deje de ser efímero o fugaz. Quiere curar al tiempo de su temporalidad.

Exige para ello que el instante sea eterno, y, con ello, que nada sea efímero. Nietzsche realiza la eternización del instante proponiendo que el tiempo sea circular: que el pasado pueda volver a pasar; que el presente pueda volver a suceder; que en el círculo del tiempo el futuro se dé la mano con el pasado. De este modo, una acción cualquiera se repite eternamente. Al instante le espera una eternidad futura, un movimiento sin principio ni fin.

Nietzsche llamó «gran mediodía» la hora de la divulgación del eterno retorno. El mediodía habitual viene a ser el símbolo de ese «gran mediodía». ¿Qué acontece en el mediodía habitual? Que hay una gran calma y una especie de plenitud. Es el momento más pleno del día. Pues bien, el «gran mediodía» encierra dos experiencias que son como dos aspectos de la embriaguez nietzscheana³⁵:

³⁴ BOLLNOW, *op. cit.*, p. 88.

³⁵ BOLLNOW, *op. cit.*, p. 223.

- 1ª. Experiencia de una *eternidad* que se despliega en el interior de la temporalidad,
- 2ª. Experiencia de una *plenitud* del mundo, que se revela a la vez con la primera.

IV. LA EMBRIAGUEZ NIETZSCHEANA Y EL ESPÍRITU.

Si observamos detenidamente la propuesta de Nietzsche, caeremos en la cuenta de que no existe para él una *eternidad* verdadera que trascienda el devenir y el tiempo.

El tiempo —decían los pensadores clásicos— se hace en el curso móvil de los seres materiales: sin materia y sin movimiento no hay tiempo. Con la materia sólo existe una terrenalidad concreta y finita.

Pero Nietzsche quiere hacer que la eternidad coincida con un «tiempo que no acaba», que no tenga principio ni fin. ¿Pero es así esencialmente la eternidad? No. De ninguna manera. Nietzsche confunde *la eternidad con una forma del tiempo*. Decía Santo Tomás: "Es evidente que el tiempo no se identifica con la eternidad. Mas, en cuanto al fundamento de su diversidad, consiste para algunos en que la *eternidad carece de principio y de fin*, y el tiempo, en cambio, *tiene principio y fin*. Pero esta diferencia es accidental y no esencial, porque, aun en la hipótesis de que *el tiempo no hubiese tenido principio ni haya de tener fin*, como admiten los que tienen por sempiterno el movimiento del cielo, todavía quedaría en pie la diferencia entre tiempo y eternidad, como dice Boecio, debido a que la eternidad existe *toda a la vez*, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo lo es del movimiento"³⁶. O sea, puede existir un tiempo eterno (sin principio ni fin), pero «creado» por un ser eterno. No hay contradicción en ello.

Entonces, ¿por qué se empeña Nietzsche en hacer coincidir la eternidad con una forma del tiempo? El sentía repugnancia hacia lo espiritual, hacia la realidad del espíritu y necesitaba abolir la

³⁶ I, 10, 4.

trascendencia misma del espíritu (una trascendencia no temporal u horizontal, sino intemporal, vertical, cuasi-eterna).

El sustituto del espíritu verdaderamente intemporal es el «tiempo circular», el *eterno retorno*, mediante el cual quiere el hombre rescatar la eternidad del ahora fugaz y amenazado de muerte. Con el eterno retorno pretende Nietzsche contradictoriamente, falsamente, transfigurar lo efímero en eternidad. Porque para él no existe otro modo de supervivencia que la conseguida en el instante fugaz.

La eternidad —decían los clásicos— es "la posesión totalmente simultánea y perfecta de la vida interminable" (definición de Boecio). Frente a ella, el instante es imperfecto. El mismo Santo Tomás de Aquino, refiriéndose a la *imperfeción del instante*, afirmaba lo siguiente: "Dos cosas hay que distinguir en el tiempo: el «tiempo» mismo que es sucesivo, y el «ahora» (*nunc*) del tiempo, que es imperfecto. Pues bien, para eliminar el «tiempo», se dice de la eternidad que es totalmente simultánea (*tota simul*), y para excluir el «ahora» del tiempo, se dice de la eternidad que es perfecta"³⁷.

Desde su punto de vista, Nietzsche afirma, en cambio, que la eternidad no es lo *opuesto* al tiempo: es el *rostro* esencial del tiempo. Por tanto, hay que celebrar esa eternidad en la vida y en el mundo: la vida tiene un carácter *celebratorio*: se celebra en ellos su eternidad. El mundo se *bendice a sí* mismo como algo que debe retornar eternamente.

De modo que, en la doctrina de Nietzsche, el eterno retorno y la visión dionisíaca (celebración embriagante) son una misma cosa. Ambas se fundan en la tesis de que el hombre no es espíritu; y por lo tanto su razón se debe convertir en simple herramienta de la embriaguez nietzscheana, más moderada quizás que la de los bárbaros, pero quizás también más perversa.

Nietzsche es el fautor de una anticultura de la embriaguez en el mundo moderno.

³⁷ I, 10, ad 5m.

V. LA «SOBRIA EBRIETAS» EN EL PENSAMIENTO MÍSTICO.

El hombre está determinado por el espíritu y, como tal, hecho para la eternidad: sobrevive a la materia que le rodea; y su gozo total debe trascender el espacio y el tiempo que lo limitan. Para que el gozo tenga la medida del hombre no debe ser de índole corporal (como en la embriaguez producida por productos narcotizantes o alcohólicos) ni psíquica (caso de la excitada impulsividad solsticial de la embriaguez nietzscheana), sino espiritual. Por eso, toda la tradición mística cristiana —desde ORIGENES a San Francisco DE SALES († 1622), pasando por las escuelas franciscana, cisterciense, benedictina y carmelitana— han introducido el tema de la «embriaguez espiritual» a propósito de la unión del alma con lo divino³⁸, principalmente en comentarios al *Cantar de los Cantares* de Salomón, cuya glosa literaria y teológica llegó con Fray Luis DE LEON († 1591) y San Juan DE LA CRUZ († 1591) a un punto de tensión poética inigualable³⁹.

³⁸ Una síntesis documentada sobre el desarrollo de este tema se encuentra en la voz «Ivresse spirituelle», realizada por Aimé SOLIGNAC en el *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1971, t. VII, pp. 2311-2337.

³⁹ Se podría resaltar el hecho significativo de que la expresión «sobria ebrietas» traduce una tensión aplicable a lo que la filosofía clásica entendía por *analogía*, por *personalidad*, por *historia* o por *conocimiento*, entre otros términos filosóficos importantes, fraguados en la tensión de dos extremos aparentemente irreconciliables.

Analogía: implica la tensión «univocidad-equivocidad». El contenido del ser análogo está más próximo de la equivocidad que de la univocidad. Por eso puede la palabra «ser» aplicarse a Dios. La fecundidad ontológica está del lado de la ebriedad, de la equivocidad, del infinito inaprensible. La analogía es una ebriedad domeñada, amansada, jubilosa para el hombre, reducida a los límites de la univocidad. El panteísmo y la teología negativa excita y dinamiza mejor el pensamiento metafísico que el ateísmo, el positivismo o el nominalismo.

Personalidad: implica la tensión entre «individualismo-colectivismo». El colectivismo es la ebriedad de la salida del hombre: es la total salida, una salida sin retorno, porque el ser humano queda englutido en la comunidad, dirigido por la comunidad, dispuesto para la comunidad. El ser humano es un apellido sin nombre propio. El individualismo sería la sobriedad social, le negación de relaciones de salida, el enquistamiento puro. El ser humano sería un puro nombre propio, sin apellido. La personalidad mantiene una «sobria ebrietas», una síntesis de opuestos.

Historia: comporta la tensión «tradición-progreso». La tradición es sólo el trampolín que posibilita el salto al futuro. Sin tradición no hay historia; pero

Para tales escuelas y autores, la elevación gozosa del hombre a lo divino, por trascender la naturaleza material y la naturaleza psíquica, podría considerarse como un tipo de embriaguez. Embriaguez *sobria*, porque su gozo no viene de la naturaleza física ni está provocado por excitantes corporales o psíquicos. Es lo divino mismo lo que puede provocar la alegría más alta.

Pero observemos también que entre la embriaguez nietzscheana y la embriaguez mística existen rasgos comunes, en virtud de los cuales pudo establecerse la analogía del nombre y una especie de reverberación simbólica de la primera en la segunda. San AGUSTIN († 430) llega a decir que la embriaguez provocada por la ingestión inmoderada de vino (*vinum inmoderate*), esa embriaguez que hace perder la razón (*mentem perdere*), ha de ser transformada y trascendida, para que el hombre se embriague (*inebriatur*) de otra manera, perdiendo también entonces la razón humana (*perit quodammodo humana mens*), la cual queda empero en este caso cambiada en inteligencia divina (*et fit divina*)⁴⁰. Como vemos ya, los rasgos similares producidos por efecto de una y otra embriaguez son los siguientes:

1. Función noética.

Mediante el alejamiento de las cosas circundantes. Esto es fruto, en el caso de la «embriaguez mística», de una relación personal con lo divino. Santa Teresa DE JESUS, en sus *Meditaciones sobre los Cantares*, a propósito del versículo «*metióme el Rey en la bodega del vino*», comenta que "puede ser dar a beber más o menos y de un vino bueno, y otro mejor, y embriagar y emborrachar a

tampoco sin progreso. El futuro polariza el esfuerzo humano. El progresismo es la ebriedad de los proyectos y de la imaginación. El tradicionalismo es la sobriedad sin encanto, el bostezo con peluca empolvada. La historia, para un pensar filosófico fecundo, será siempre una «sobria ebrietas».

Conocimiento: se determina en la tensión «sentidos-razón». El empirismo es la sobriedad epistemológica, la continencia sin excitantes, el gran desencanto del mundo. El racionalismo es la ebriedad constructiva, la dialéctica febril, la lógica evolutiva, la imaginación productiva. Una epistemología fundada en la profunda unidad del ser humano será siempre una «sobria ebrietas», afirmación del carácter intelectualizado de los sentidos y de la índole sensualizada de la inteligencia.

Podrían multiplicarse los ejemplos.

⁴⁰ *Enarr. in Ps. 35, 14.*

uno más o menos. Así es en las mercedes del Señor, que a uno da poco vino de devoción, a otro más [...]; de manera que andan tan embebecidos que no sienten los trabajos grandes que aquí pasan".

Tanto la embriaguez nietzscheana como la embriaguez mística conllevan el olvido de cosas reales y de contenidos mentales. La embriaguez nietzscheana hace perder la *memoria*, engendra la *cólera*, excita la *pasión erótica*; la segunda engendra deseos trascendentes.

Mientras que en el espiritualismo clásico el gozo espiritual presenta las apariencias de la embriaguez, favorece al mismo tiempo la posesión de sí: es *pacífico* y va a la par con la sobriedad. La embriaguez nietzscheana, por el contrario, es un placer *violento*; conmociona el corazón, quita al hombre el *dominio de sí* mismo, lo entrega enteramente a lo que es inferior a él. La embriaguez material dionisiaca *enerva* y *debilita*; la del espíritu pacifica y reconforta. En el paso al éxtasis queda el alma llena y saciada.

El vino ha sido en todas las culturas símbolo del conocimiento y de la iniciación. Incluso para los musulmanes que tienen prohibido beber vino, la misma prohibición acentúa o subraya la fuerza del símbolo; pues en el versículo 83,25 del *Corán* se lee que en el Paraíso "se les dará de beber un vino perfumado y sellado". Cirilo DE JERUSALÉN († 386) afirmaba que la *sobria ebrietas* introduce en el conocimiento de las cosas desconocidas, opuesto a la «embriaguez corporal» que hace olvidar las cosas conocidas⁴¹.

Por eso, San Juan DE LA CRUZ se atreve a decir —comentando sus versos «*en la interior bodega / de mi Amado bebí*»— que "así como la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma, o por mejor decir, el alma se transforma en Dios, según la cual transformación bebe el alma de su Dios según la sustancia de ella y según sus potencias espirituales. Porque según el entendimiento bebe sabiduría y ciencia [...] Y que el entendimiento beba sabiduría, en el mismo libro lo dice la Esposa, adonde, deseando ella llegar a este beso de unión y pidiéndolo al Esposo, dijo: *Allí me enseñarás*, es a saber, sabiduría y ciencia en amor, y yo te daré a tí una bebida de vino adobado (Cant. 8,2)".

⁴¹ *Catechése*, 17, 18-19.

2. Función oréctica: ordenación del amor.

Dado que en el culto dionisiaco existe una comunicación o empatía colectiva, ORIGENES († 253) recalca que la «embriaguez mística» no es buscada por el cristiano en las manifestaciones *colectivas*, sino en el encuentro personal del hombre con Dios. Lo embriagante no es la sabiduría impersonal de lo divino, sino la sabiduría personal del Verbo.

Poniendo en relación el vino y el amor personal, Fray Luis DE LEON, a propósito del versículo de los *Cantares*, «*porque buenos son tus amores más que el vino*», recuerda que el vino puede servir también para aliviar los desmayos. Concretamente la divinidad es la gran fuerza amorosa que enciende el alma y la saca de sí, "como lo hiciera el más generoso y fuerte vino. Y viene esto bien, a propósito de su desmayo, cuyo remedio suele ser el vino. Conforme a lo que se trata, la comparación hecha del vino al amor es buena; demás de que en cualquier otro caso es gentil y propia comparación, por los muchos efectos en que el uno y el otro se conforman. Natural es al vino [...] el alegrar el corazón, el desterrar de él todo cuidado penoso, y el henchirle de ricas y grandes esperanzas. Hace osados, seguros, lozanos, descuidados de mirar en muchos puntos y respetos, el vino a aquellos a quien manda; que todas ellas son también propiedades del *amor*, como se ve por la experiencia de cada día"⁴².

⁴² Es curioso observar el valor simbólico y ejemplar que, para explicar el orden del amor, el vino posee incluso en las dos fases principales de su desarrollo: como vino nuevo y como vino añejo. San JUAN DE LA CRUZ establece en el comentario a su *Cántico Espiritual* una distinción entre «vino nuevo» y «vino añejo», que "será la misma que entre los viejos y nuevos amadores. El *vino nuevo* no tiene digerida la hez ni asentada, y así hierve por de fuera, y no se puede saber la bondad y valor de él hasta que haya digerido bien la hez y furia de ella, porque hasta entonces está en mucha contingencia de malear. Tiene el sabor grueso y áspero, y beber mucho de ello estraga el sujeto. Tiene la fuerza muy en la hez. El *vino añejo* tiene ya digerida la hez y asentada, y así, no tiene aquellos hervores del nuevo por de fuera. Echase ya de ver la bondad del vino, y está ya muy seguro de malear, porque se le acabaron ya aquellos hervores y furias que le podían estragar. Y así, el vino bien cocido, por maravilla malea y se pierde. Tiene el sabor suave y la fuerza en la sustancia del vino, ya no en el gusto, y así la bebida de él hace buena disposición y da fuerza al sujeto. Los *nuevos amadores* son comparados al vino nuevo. Estos son los que comienzan a servir a Dios porque traen los fervores del vino del amor muy por fuera en el sentido, porque aun no han digerido la hez del sentido flaco e imperfecto, y tienen la

Bernardo DE CLARAVAL († 1153) confiesa que la fuerza motriz del alma es el deseo y no la razón⁴³. En su obra *De diligendo Deo*, establece cuatro formas de amor: amarse a sí mismo por sí mismo; amar a Dios por sí mismo; amar a Dios por uno mismo; amarse a sí mismo por Dios. En esta cuarta forma, que es la más perfecta, se manifiesta la «embriaguez mística» (X, 27). Tal embriaguez suprime el temor y otorga la audacia de la libertad⁴⁴.

Cuando Fray Luis DE LEON comenta el versículo de los *Cantares*: «*metióme en la cámara del vino*», refiere que en el vino se declara "todo lo que es deleite y alegría. Así que entrar en la cámara del vino es aposentarse y gozar, no por partes, sino enteramente, de toda la mayor alegría".

La «sobria ebrietas» va acompañada en un primer momento de *sobria hilaritas*, que es "abundantia jucunditatis in corde et vehemens jubilatio mentis", como decía Jacobo DE MILAN († 1290)⁴⁵.

Esta alegría no es el placer dionisiaco, corporal o psíquico, sino el gozo *espiritual*. Por consiguiente, es una alegría *profunda*, mientras que el placer dionisiaco sólo se queda en la periferia del hombre (en lo corporal y psíquico) y es superficial.

Es *durable*, mientras que el placer dionisiaco se extingue con la sensación que lo provoca y engendra una necesidad siempre más difícil de satisfacer.

Es *independiente* de los estados del cuerpo: el placer dionisiaco excluye el dolor, pero el verdadero gozo y alegría puede coexistir con el sufrimiento; es calma y paz.

fuerza del amor en el sabor de él, porque a éstos ordinariamente les da la fuerza para obrar el sabor sensitivo, y por él se mueven. [...] Por tanto, los *viejos amadores*, que son ya los ejercitados y probados en el servicio del Esposo, son como el vino añejo, que tiene ya cocida la hez y no tiene aquellos hervores sensitivos ni aquellas furias y fuegos fervorosos de fuera, mas gustan la suavidad del vino de amor y ya bien cocido en sustancia, estando ya él, ya no en aquel sabor de sentido, como el amor de los nuevos, sino asentado allá dentro en el alma en sustancia y sabor de espíritu y verdad de obra. Y no se quieren los tales asir a esos sabores y hervores sensitivos, ni los quieren gustar, por no tener sinsabores y fatigas; porque el que da rienda al apetito para algún gusto de sentido, también de necesidad ha de tener penas y disgustos en el sentido y en el espíritu".

⁴³ *Sermo* 9, 2,2. Cfr. G. PENCO, *La «sobria ebrietas» in S. Bernardo*, *Rivista di ascetica e mistica*, t. 38, 1969, 249-255.

⁴⁴ *Sermo* 7,3,3.

⁴⁵ *Stimulus amoris*, cap. 9.

VI. EMBRIAGUEZ Y PERPLEJIDAD ESPIRITUAL.

La embriaguez corporal y psíquica impide el uso de la palabra; hace *perder el sentido*, ata la lengua, *perturba el discurso*; conmoviendo la imaginación, hace cambiar las palabras y corta las sílabas.

También la embriaguez mística repercute en el movimiento de los miembros y órganos corporales. Ricardo DE SAN VICTOR († 1173) habla incluso de una actitud de danza, en la que el hombre embriagado sólo repite sílabas, sin poder enunciar una sola frase (V, 5, 174c).

Al comentar Fray Luis DE LEON el siguiente verso de los *Cantares*: «*Es tu paladar como vino bueno,...y hace hablar con labios dormientes*», afirma: "como se cuele dulcemente, embeoda después y hace hablar desconcertadamente, como suelen hablar los que están vencidos del sueño; que es propiedad del vino bueno y suave, que se bebe como si fuese agua, y puesto después en la cabeza y hecho señor de ella y de la razón, traba la lengua y media las palabras y muda las letras y turba todo el orden de la buena pronunciación". Santa TERESA se quejaba de que, tras un éxtasis, caminaba como un borracho⁴⁶.

En las repercusiones de lo espiritual en lo corporal residen las *perplejidades* dionisíacas del espíritu.

Perplejidad significa aquí irresolución, confusión, duda de lo que se debe hacer en este momento en que la embriaguez mística repercute dionisíacamente en la corporalidad y en el psiquismo del hombre. Esto ocurre porque la experiencia misma de lo espiritual es realizada por un ser que es a la vez sustancialmente espíritu y cuerpo. Lo que acontece en su espíritu no queda ajeno al cuerpo. Y viceversa.

Por eso existe también el peligro de una «gula espiritual», un deseo inmoderado de gracias y dones divinos que puedan embriagar la sensualidad y favorecer incluso la lujuria. Así lo expone San Juan DE LA CRUZ en su *Noche oscura*: "Hay también algunas almas de naturales tan tiernos y deleznales que, en viniéndoles cualquier

⁴⁶ Carta 173, n. 5.

gusto de espíritu o de oración, luego es con ellos también el espíritu de la lujuria, que de tal manera les embriaga y regala la sensualidad, que se hallan como engolfados en aquel jugo y gusto de este vicio; y dura lo uno con lo otro pasivamente, y algunas veces echan de ver haber sucedido algunos torpes y rebeldes actos. La causa es que, como estos naturales sean, como digo, deleznales y tiernos, con cualquier alteración se les remueven los humores y la sangre, y suceden de aquí estos movimientos"⁴⁷.

A fin de que los impulsos dionisiacos no participen en esas comunicaciones espirituales y pueda el hombre experimentar puramente el don divino en el espíritu, el místico avisa que al alma le conviene entrar en la *Noche del espíritu*, "donde desnudando el sentido y espíritu perfectamente de estas aprehensiones y sabores, le ha de hacer caminar en oscura y pura fe". La superación total de la perplejidad dionisiaca cabe en esta estrofa sanjuanista: «En una noche oscura / con ansias en amores inflamada, / oh dichosa ventura, / salí sin ser notada / estando ya mi casa sosegada»⁴⁸. Sólo entonces podría gozarse la «sobria ebrietas» que los versos del *Cántico espiritual* insinúan: «A zaga de tu huella, / las jóvenes discurren al camino, / al toque de centella, / al adobado vino, / emisiones de bálsamo divino...».

⁴⁷ I, 4, n. 5.

⁴⁸ *Noche Oscura*, II, 2, 5.