

Meta-química, estética e iluminación

ENRIQUE OCAÑA*

El tema que nos ocupa parece exigir cierto distanciamiento cuando se lo aborda desde un ensayo. Benjamin señaló que la experimentación apasionada con haschís no nos enseñaba sobre el pensamiento ni la mitad de lo que aprendemos sobre el haschís mediante una iluminación profana, esto es, pensando. También es verdad que no le pareció irrelevante experimentar con haschís y mescalina, dedicándoles un proyecto de libro y una serie de protocolos y notas. En todo caso, la iluminación que pueda deparar la farmacia no debería ser incompatible con cierto escepticismo. Nada nos puede salvar del irreversible proceso de desencantamiento que ya diagnosticara Max Weber. Pero aunque nuestra inteligencia se resista a conferir aura sagrada a esos estados anómalos de conciencia, aún pueden proporcionarnos enseñanzas.

El Dioniso moderno y la farmacia utópica es una primera aproximación a una genealogía de la conciencia ebria contemporánea, a sus mitos y utopías. No es una exhaustiva historia de todos sus representantes. Espero tener la ocasión de retrotraer el estudio hasta el siglo XIX tomando en consideración a Poe, De Quincey, Baudelaire, Maupassant y Gautier. Creo que es en este contexto donde mejor puede esclarecerse la cuestión que se nos plantea: si la magia de la farmacia moderna obtiene su sentido a partir del subjetivismo de la modernidad estética, último refugio de las certezas del Cogito.

Cuando Nietzsche señaló que el artista dionisíaco «tiene que estar ebrio, y a la vez, estar al acecho de sí mismo como observador»¹ no destacó tanto un rasgo de la conciencia arcaica cuanto la estructura misma de la subjetividad estética moderna, estrechamente ligada al género de la transcripción o recreación literaria de la experimentación con drogas. Otro tanto cabe decir de la ambivalente experiencia de espanto y éxtasis que —recordando a Schopenhauer— atribuye a la transgresión de los límites de la conciencia rutinaria. No en vano Nietzsche fue un atento lector de la literatura francesa, y tomó buena nota de sus tendencias. En sus escritos póstumos podemos leer extractos en francés de *Mi corazón al desnudo*, el diario de Baudelaire, donde se nos confiesa: «Siendo niño experimenté en mi corazón dos sentimientos contradictorios: *l'horreur de la vie et l'extase de la vie*».²

Ebrio de haschís, Benjamín anotó una sugerencia que podría predicarse de los pioneros de la 'farmacia utópica': «La mala educación es el fastidio del niño por no poder hacer magia. Su primera experiencia del mundo no es que los adultos son más fuertes, sino que él no puede hacer magia.»³

* Universitat de València.

1 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981 p. 44.

2 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA 13, Colli/Montinari, dtv de Gruyter, 1988, p. 81.

3 W. Benjamin, *Haschisch*, Taurus, Madrid, 1974, p. 118.

Mantener despierta la autoconciencia en la vorágine de su disolución como *res cogitans*, provocarla hasta los umbrales de la regresión o la esquizofrenia experimental ha sido una de las estrategias de esos *enfants terribles* cuya subjetividad no tiene más certeza que la revelación estética de sus sensaciones. Esa es la experiencia del héroe de Poe que —arrastrado por la atracción del vórtice de 'lo nuevo'— está dispuesto a explorar sus simas, abandonándose al éxtasis y horror de la caída en el abismo. Mas en el límite mismo del desquiciamiento conserva la conciencia de su propio autodelirio. Un disciplinado ojo interior está al acecho de las sensaciones, venciendo así el peligro al que le expone su 'demonio de la perversidad': que nunca podría *contar* a sus viejos camaradas de la costa todos los misterios que vería.⁴ El ánimo de narrar, la escritura autoconsciente se torna así en postrera tabla de salvación.

¿Qué quiere salvar esa subjetividad que sufre el trauma del *Maeström* moderno? Entre otras cosas, lo que está en juego es la integridad de la experiencia y la memoria. Privada de raíces comunes que se nutran en tradiciones vivas, la conciencia transmigra sobre los desolados espacios urbanos alucinando una regresión hacia paisajes intemporales y ausencias sin cronómetro. Se trata de un sujeto cuyas condiciones de vida empujan a vencer la amnesia sobre la cuerda floja del recuerdo. Poemas inspirados en el opio como «La vida anterior» de Baudelaire o el «Kublai Khan» de Coleridge son un ejemplo de ello. A veces esa regresión enfrenta a la conciencia con una imaginaria compuesta con las pintorescas mercancías importadas para el turista de la metrópoli. Así relata de Quincey una de sus transmigraciones nocturnas con opio:

Me refugiaba en pagodas y quedaba aprisionado durante siglos en la cúspide o en salas secretas; fui el ídolo, fui el sacerdote, fui adorado, fui sacrificado. Huía de la cólera de Brahma a través de todas las selvas de Asia: Vishnú me odiaba, Siva me tendía una emboscada. De pronto me encontré con Isis y Osiris: algo había hecho, me dijeron, que hacía temblar al ibis y al cocodrilo. Fui sepultado durante mil años en féretros de piedra, junto a momias y esfinges, en las cámaras estrechas que cierran en su corazón las negras pirámides. Me besaron cocodrilos cancerosos; yací confundido con todas las indecibles cosas viscosas, entre los juncos y el lodo del Nilo.⁵

La rememoración se atrofia al transformarse en alegórica colección de fetiches de una conciencia que —como Baudelaire— podría exclamar: «*J'ai plus de souvenirs que si j' avais mille ans*».⁶ Sin embargo, en contraste con el poeta francés, las confesiones sobre experiencias con láudano son a la par reminiscencias íntimas de la infancia. En la obra del escritor inglés, el opio es una nave con la que explorar melancólicas islas de la memoria, salvando los escollos de la amnesia. De Quincey ansía retornar a la Itaca de su niñez, recuperar su aura mágica, visitar el Hades del panteón familiar donde los rostros se tornan nebulosos y se deslían pero donde aún se albergan sensaciones a las que cabe despertar desmadejando el ovillo de la rutina. Para de Quincey el cerebro humano semeja un palimpsesto⁷, un rollo de pergamino o vitela donde se conservan superpuestos los diversos textos de nuestro pasado biográfico. Al recordar imágenes o emociones nos comportamos como el filólogo que desentraña la escritura originaria, soterrada bajo distintos estratos textuales. Se alienta así la

4 E. A. Poe. *Un descenso al Maelström*, en *Cuentos* 1, Alianza, Madrid, 1981, p. 151.

5 Thomas de Quincey, *Confesiones de un comedor de opio*, Alianza, Madrid, p. 98.

6 Cf. W. Benjamin, *Zentralpark* en *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 249.

7 Thomas de Quincey, *Suspiria de profundis*, Alianza, Madrid, p. 75 ss.

ilusión de cierta 'inmortalidad': nada muere en nuestra vida pasada, sino que todo dormita en el fondo del palimpsesto esperando el día de su despertar.

Pero a la interpretación teológico-filológica se añade un rasgo moderno: la necesidad de quebrar la continuidad de la vida psíquica mediante un sobresalto de la conciencia. De Quincey hace de la comunión con el opio un acto solipsista de resurrección, una concentración de instantáneas, pues sólo una potente convulsión de todo el sistema psíquico —una especie de *shok* inducido por experiencias limítrofes con la muerte, bajo los delirios de la fiebre o durante los trances propiciados por el opio⁸— permite franquear al adulto las puertas del paraíso de la infancia. Ese 'hombrecillo jorobado' del que hablaba Benjamin, cuya faena era recaudar de cualquier cosa que tocaba el tributo del olvido, anda haciendo de las suyas en la conciencia del sujeto moderno. Como si pensara en De Quincey, Benjamin escribió: «Pienso que eso de «toda la vida» que dicen pasa ante los ojos del moribundo se compone de las imágenes que el hombrecillo tiene de nosotros. Pasan corriendo como esas hojas de los libritos de encuadernación prieta que fueron los precursores de nuestro cinematógrafo. Con una ligera presión, el pulgar pasaba por el canto; entonces aparecían por segundos unas imágenes que apenas se diferenciaban las unas de las otras.»⁹

Como ya pusiera de manifiesto respecto a Proust¹⁰, esta incapacidad de la evocación voluntaria no es tanto una merma inherente a la memoria cuanto un síntoma de que la subjetividad moderna se ha transformado en cosa íntima y privada, tan inaccesible al resto de sus vecinos como a su propia capacidad de reminiscencia, que necesita de una circunstancia azarosa o de un potente estímulo del cerebro para conjurar un patrimonio cada vez más etéreo y fantasmagórico. Occidente ha reducido su memoria histórica a la condición arqueológica de Gran Palimpsesto.

Se desearía además recuperar del oscuro fondo del pergamino figuras como la de Dioniso, y ciertamente, rascando de tal forma la superficie que caracteres de textos tardíos se mezclan con los más originarios. No se busca tanto rigor hermenéutico cuanto animación de deidades arcaicas sobre la pantalla de la conciencia moderna. Esta es una subjetividad que ingenua o cínicamente proyecta mitos para provocar a los espectadores.

Es verdad que el Dioniso de la farmacia moderna no es «lo Otro de Occidente», sino que reconoce su configuración tecnológica. William James y Aldous Huxley se percataron de este hecho. No tiene sentido oponer naturaleza y técnica en el ámbito de las drogas como si la 'química' fuera algo artificioso frente a lo 'ecológico'. Una nueva cruzada contra las drogas podría venir del relevo del celo terapéutico por cierto puritanismo ecologista. Mas ¿conduce esto a una manipulación baconiana de la vida psíquica? ¿Reproduce el artista-experimentador con drogas el gesto especializado del científico?

La modernidad entraña un acercamiento progresivo entre ciencia, arte y técnica, tanto respecto a procedimientos como a contenidos. De hecho, quien inició a Baudelaire y Gautier en los paraísos artificiales del haschís fue un científico, el psiquiatra Moreau de la Tours, autor de un libro pionero sobre el tema que nos ocupa: *Del haschís y de la alienación mental. Estudios psicológicos* (1845). Con una actitud más compasiva que la de sus futuros colegas conductistas, creía este singular personaje que sintiéndose provisionalmente loco —bajo un estado artificial de alienación mental inducido con altas dosis de haschís— podría comprender de forma más íntima a los enfermos mentales. Cuando no le ocupaban sus pacientes, el médico ejercía como maestro de ceremonias en el «club de los haschichins» sito en el hotel Pimodan, frecuentado también por Delacroix, Daumier,

8 Thomas de Quincey, *Op., cit.* p. 84.

9 W. Benjamin, *Infancia en Berlín*, Círculo de lectores, Barcelona, 1992, pp. 179-180.

10 Cf. W. Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, en *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 125-128.

Balzac o Nerval. Controlaba las dosis, sugería motivos a la fantasía de los participantes y tomaba notas. Sus investigaciones formularon una hipótesis que después sería retomada en los años sesenta a raíz del descubrimiento de la LSD: que los estados anómalos suscitados por ciertas drogas proporcionan una suerte de modelo psicológico de un estado psicótico de la mente. Es probable que el ejemplo de Moreau haya influido en la consolidación del mito moderno de la relación entre locura y creatividad. Incluso un serio investigador como Rohde citó en *Psique* la monografía del médico francés para comparar la conciencia ebria de haschís con el trance de los participantes en las fiestas dionisiacas¹¹.

Ese paradigma de colaboración entre artista y científico reaparecerá en la relación de W. Benjamin y E. Bloch con los médicos E. Jöel y F. Fränkel, en las sesiones protopsíquedélicas de E. Jünger y Albert Hofmann o en la amistad de A. Huxley con H. Osmond. Sin olvidar los ensayos de esquizofrenia experimental de Henri Michaux. En todos ellos hay una actitud muy poco dionisiaca: siguiendo el ejemplo de W. James se hace uso del escalpelo farmacológico y literario para viviseccionar la conciencia. La observan como el químico que aísla los principios activos de la materia. Trátase de un gesto de lucidez y voluntad de conocimiento que comparten el artista y el científico modernos, cada uno según su peculiar género narrativo. Pero he aquí una diferencia: el experimentador que ha probado sustancias como la LSD, psilocibina o mescalina sabe muy bien que se hace hartamente difícil el 'control pragmático' sobre su propia mente, que su espíritu —o naturaleza— ya no se doblaba a las regularidades de la conciencia sobria. En esa frontera extrema fracasa la voluntad baconiana de dominio, pues bajo ciertas circunstancias no hay más remedio que renunciar a la soberanía del sujeto que controla, desasirse del espía que registra las turbulencias del caos psíquico, del cuerdo que se aferra desesperadamente a sus cabales. Los argonautas de la *psique* conocen la zozobra de ir a la deriva así como esa 'mirada sin dueño' de la que habla Claudio Rodríguez en un bello poema.

Quizás debamos a estas experiencias la anticipación de un hecho que la propia ciencia ha acabado reconociendo: que ha fracasado el sueño de extrapolar el modelo newtoniano de las ciencias físico-matemáticas al reino de la mente, pues ni siquiera la física tiene poder para controlar un universo cuyas infinitas bifurcaciones no se someten a leyes estrictamente predictivas. En definitiva, que ya no es legítimo reducir 'la ciencia' a su modelo positivista ni, por tanto, la química a mera ingeniería social para controlar la mente de los individuos. El hecho de que una cantidad microscópica de LSD ocasione tan inusitado potencial psicoactivo no parece que pueda subsumirse bajo una explicación nomotético-deductiva. Fracasó incluso el intento de las autoridades americanas por convertir el ácido lisérgico en arma química. El espíritu/naturaleza no se ajusta tan fácilmente a la camisa de fuerza del universo determinista y legaliforme. Quien se adentra con vehículos psíquedélicos en la geografía de su ánimo se expone a azares incontrolables: nada nos puede salvar de nuestro enmarañamiento en una naturaleza finalmente imprevisible.

Que la farmacia pueda servir a los individuos para prepararse a morir noblemente no es una quimera poética ni un sacramento *in extremis*. Es un hecho que antes de incluirse en la lista de drogas prohibidas, la LSD fue utilizada en los EEUU como terapia agónica por médicos y psiquiatras con grupos de moribundos enfermos de cáncer. Se demostró su potencial analgésico —allí donde no bastaba la morfina— e indujo en ciertas personas estados de conciencia que les ayudaron a morir en paz.¹² Evidentemente, no era una panacea. En la hora postrera, no hay salvoconductos

11 Cf. E. Rohde, *Psique II*, Labor, Barcelona, 1973, p. 314, nº 3.

12 Cf. Albert Hofmann, *LSD. Mein Sorgenkind*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pp. 48-64; Stalinsav Grof y Joan Halifax-Grif, *Las drogas psíquedélicas y la experiencia de la muerte*, en *La vida después de la muerte*, A. Toynbee, A. Koestler (eds.), Edhasa, Buenos Aires, 1979, pp. 228-252.

definitivos ni infalibles bulas. Tanto científicos como experimentadores eran conscientes de que no era posible una manipulación ni una producción determinista de actitudes ante la muerte que funcionasen con la precisión de un teorema matemático o con la efectividad mágica de una extrema unción. Tampoco se trataba de imponer un sádico enfrentamiento con la muerte. Sólo se ofrecía una posibilidad más entre otras para asumir con la mayor dignidad posible un fin irreversible. Que la prohibición actual haya interrumpido esta práctica médica —anticipada por la experiencia biográfica y el testimonio literario del propio A. Huxley— no sólo es un atentado del Estado contra la libertad de investigación, sino una muestra más de su falta de piedad. Sobre todo, cuando no es tan corriente en todas las clínicas y hospitales una administración compasiva de derivados sintéticos del opio para facilitar ese camino de no retorno, permitiendo que muchos enfermos mueran con dolores innecesarios.

Antes de que se llevaran a cabo estas aplicaciones médicas, Benjamin y Ernst Bloch practicaron una suerte de *ars moriendi* privada, como sugieren alguna de sus anotaciones sobre hondos estados de ebriedad. Por ejemplo: «Surge ahora un paso entre caballete y escalera, y por él se desliza el hálito de la muerte. La muerte está entre mí y la embriaguez. Se forma un camino nevado más allá de la ebriedad; ese camino es la muerte».¹³ Otras veces se insinúa como una muerte marinera, «un inescrutable ser arrastrado».¹⁴ O como si ya se hubiera vivido un amago de muerte en otra sesión, se nos dice: «Morir tiene un carácter imperativo muy distinto al de la última vez»¹⁵. O bien se confiesa: «Si sintiese, ya muerto, añoranza por algún objeto cualquiera de la vida anterior, por ejemplo por esta ventana, se me aparecería tal y como ahora la veo. Los objetos muertos y presentes pueden despertar una añoranza que no se conocen más que al mirar a una persona que se ama.»¹⁶ Y en un protocolo Benjamin asocia su repentina visión de un bosque a un rito iniciático, evocador de la metáfora jüngeriana de la emboscadura: «¿Pero por qué atrae el bosque? Eso es algo que se aprende con los mexicanos. Mexicano significa ir a morir al bosque. Por eso les atrae un bosque.»¹⁷ Sin embargo, más que un enfrentamiento épico con la nada, parece como si se añorase un retorno proustiano al útero materno: «Acariciar: hacer que no haya sucedido lo sucedido, lavar la vida en el flujo del tiempo. Este es el auténtico reino de la madre.»¹⁸

En cierto pasaje del libro señalé que el uso de mescalina y LSD pudo haber suscitado en Huxley la ilusión de inmortalidad. Acaso me expresé incorrectamente, si por ello se entiende fe en algún tipo de supervivencia indefinida del ego personal en un más allá. Al contrario, Huxley siempre insistió en la caducidad y vacuidad ontológica del pequeño yo fabricado a lo largo de nuestra biografía. Sus experiencias psiquedélicas fueron un intento de ensayar en vida un abandono del ego —ese que exaltan los anuncios televisivos cuando dicen en tono de elogio: «gente con mucho yo»— abriéndose a universos que trascienden nuestras señas de identidad domésticas. Tampoco es raro encontrar en sus escritos referencias a esa eternidad inmanente a cada instante, pero que la rutina biológica y social nos oculta. De ahí que Huxley animara a cultivar lo que llamó las artes de percibir directamente los hechos concretos de nuestra existencia, ahondar cada presencia. No creo que se interpreten bien sus experiencias como una sobrevaloración narcisista de los propios actos psíquicos. No encarnó una autofirmación autista de la propia subjetividad, sino una apertura erótica a la infinitud que nos abraza, un aguzamiento de los sentidos.

13 W. Benjamin, *Haschisch*, p. 59.

14 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 104.

15 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 62.

16 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 107.

17 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 95.

18 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 108.

Ciertamente, interés y sugestión remiten a un sujeto que mira, ve, y que en cierto sentido actúa sobre lo que recibe del mismo modo que la sustancia ingerida actúa sobre las conexiones neuronales del cerebro. La subjetividad no se reduce a potencia lógica. Se nos advierte que la *Anschauung* kantiana es prelógica, y que el trabajo de la subjetividad inmanente en el sentir viene impulsado por el placer estético. Pero precisamente lo que más espantaba a Kant era perder el control voluntario sobre ese libre juego de la imaginación: soñar despierto con los sentidos. De ahí que advirtiera sobre los peligros a los que se exponen los *psiconautas*:

«El observar en sí propio los distintos actos de la facultad de la representación, cuando uno mismo los provoca, es cosa muy digna de meditación, y para la Lógica y la Metafísica, necesaria y provechosa.—Pero el querer sorprenderse a sí propio cuando vienen al espíritu por sí mismos y *sin llamarlos* (lo que sucede por obra del juego de la imaginación, que crea sin proponérselo), es, porque entonces los principios del pensar no van delante (como deben ir), sino que siguen detrás, una inversión del orden natural en la facultad de conocer, y o es ya una enfermedad del espíritu (visionarismo), o conduce a ella y al manicomio. El que gusta de contar muchas cosas sobre experiencias interiores [...] está expuesto en su viaje de exploración y busca de sí mismo a no arribar más que a las costas de Anticyra»¹⁹.

El pasaje kantiano oculta un guiño irónico. Anticyra fue una ciudad costera de Focia, cuyos habitantes se distinguieron por el uso terapéutico del eléboro negro. Si tenemos en cuenta que dicha planta constituía un viejo remedio contra la melancolía y la locura —en la edición de 1638, la portada de *Anatomy of melancholy* de Robert Burton contiene un *Helleborus*—, Kant nos estaría advirtiendo: quien se deja llevar por la deriva hacia lejanas islas o simas del alma puede acabar perdiendo el juicio, pues conjura leviatanes que se zafan al control de la voluntad racional.

Cuando escribí el *Dioniso moderno* aún no conocía otro sorprendente pasaje de la *Antropología* donde Kant se refiere explícitamente a la posibilidad de experimentar con drogas. Tras clasificar la enfermedades del alma o locuras bajo cuatro tipos, apostilla:

El intento de observarse a sí mismo en un estado cercano a la locura y producido voluntariamente por medios físicos para, gracias a esta observación, comprender mejor la enajenación voluntaria muestra razón suficiente para indagar las causas de los fenómenos. Pero es peligroso hacer experimentos con el alma y ponerla enferma hasta cierto grado para observarla e indagar su naturaleza a través de los fenómenos que pudieran presentarse.— Así, quiere Helmont haber percibido tras ingerir cierta dosis de napel (una raíz venenosa), una sensación como si *pensase con el estomago*. Otro médico fue aumentando poco a poco la dosis de alcanfor hasta parecerle como si toda la calle fuese un tumulto. Varios han experimentado en sí propios con el opio tanto tiempo que acabaron postrándose en debilidad mental cuando dejaron de seguir empleando este medio de avivar los pensamientos.—Una demencia artificial pudiera tomarse fácilmente verdadera²⁰.

¡Kant considera razonable drogarse, experimentar con el alma induciéndose una demencia

19 I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 24-25.

20 I. Kant, *Antropología*, pp. 137-138. Hemos modificado ligeramente la traducción de Gaos.

artificial para así comprender mejor la locura! Aun más: cabe animar o avivar los pensamientos con opio, tal y como hizo De Quincey. Ciertamente, honra a Kant haber sugerido semejante posibilidad con ánimo tan imparcial, mucho antes que lo hicieran Moureau de la Tours o William James. Pero no puede ocultar su miedo más íntimo: tras la camisa de fuerza normativa que la crítica impone al libre juego de la imaginación amenaza un potencial loco, que acaso no debiera aventurarse más allá de la analítica de los conceptos. Allende los límites del entendimiento hay una experiencia de lo ilimitado que —como el demonio de la perversidad en el cuento de Poe— espanta y atrae al mismo tiempo. Cuando Kant ha querido imaginarse una experiencia de tránsito allende las puertas de la percepción rutinaria ha tenido que recurrir a una metáfora de lo terrible sublime: «Este pensamiento encierra algo de horrible porque nos conduce al borde de un abismo de cuya sima nadie vuelve [...]; y, al mismo tiempo, algo de atrayente: porque no podemos dejar de volver a él nuestros espantados ojos»²¹. Por otra parte, definió la ebriedad como un «estado antinatural de incapacidad para ordenar las representaciones sensibles según las leyes de la experiencia como consecuencia de haber tomado con exceso un medio de goce»²². Aunque se refiere sobre todo a la embriaguez etílica (*Trunkenheit*), a la borrachera, podría extender su definición a otros vehículos de ebriedad, como, por ejemplo, el láudano consumido por De Quincey que era una tintura de opio y alcohol. El vórtice del Maelström, la rapsodia caótica de las sensaciones que no se doblegan bajo «leyes de la experiencia» amenaza con tragarse el sujeto que controla epistémicamente lo real. He ahí la angustia del fundador de la moderna Academia filosófica: afrontar experiencias abisales e incontrolables que se sustraen al imperio de la ley.

La crítica de la conciencia ebria que proponía como *desideratum* en el epílogo no pretendía restaurar, pues, un nuevo sujeto transcendental normativo. Ya en el prólogo avanzaba con tono irónico que no era propósito del libro aspirar al «difícil e inverosímil título de un segundo Kant». Se me ocurrió entonces que el esquema formal de la Crítica podría sugerir un acercamiento reflexivo a las modalidades de la experiencia ebria, sin asumir el severo tribunal kantiano ni sus ánimos purgatorios. Algo así como desposar a los soñadores de lo sentidos con el sesudo vigía de Königsberg. Acaso una ilusión como la sufrida por De Quincey que habiendo reducido su dosis diaria de láudano de unas 8.000 a 1.000 gotas afirmó: «mi cerebro cumplía sus funciones con la salud de antes; otra vez leí a Kant y otra vez lo entendí o creí entenderlo». Y aún soñaba con escribir un gran tratado al que —según confiesa— «tenía la presunción de llamar con un título de un libro inconcluso de Spinoza, *De emendatione humani intellectus*». Gracias a dios o al láudano, nos acabó legando esa bella crónica de su atormentada y gozosa relación con el vástago de la adormidera.

El Demócrito apócrifo de Jorge Santayana reconocía desde el limbo que la distinción entre 'normal' y 'anormal' no tiene fundamento en la realidad, sino que es de naturaleza convencional. Si, por nuestra parte, recurrimos a dicha convención no fue para estigmatizar ni para torturar con el escalpelo de la anatomía mental a quien se resistiese a la clasificación médica, sino con intención más bien relativista. Aquello que llamamos 'normal' oculta una enjambre de micro-procesos cuyas perturbaciones y disfunciones nos podrían llevar a reconocer con mayor empatía que no estamos tan lejos de quienes han perdido la razón. Que nuestra normalidad tiene mucho de inquietante. Que estamos muy cerca de la insania, como muestran ciertas contingencias, fáciles de suscitar. Por ello —siguiendo a James— sugerí que el estudio de lo anormal podría ser el mejor modo para 'desvelar' lo normal. El camino —o método— inverso a Kant. En realidad tenía en mente las siguientes palabras de Michaux:

21 I. Kant, *El fin de todas las cosas en Filosofía de la historia*, FCE, México, 1984, p. 125.

22 I. Kant, *Antropología*, p. 68.

Desearía desvelar lo «normal», lo desconocido, lo insospechado, lo increíble, la enfermedad normal. Lo anormal me lo ha dado a conocer²³.

No se trata, pues, de sublimar o magnificar el 'plustrabajo técnico de la farmacia'. Pero tampoco hay que despreciar lo que ese trabajo nos puede facilitar para reparar en aquello que diariamente se nos hurta a una mirada obsesionada por el negocio de la supervivencia biológica, «dada la costumbre que tenemos de intuir esos objetos». Y de nuevo me remito aquí a Huxley que nos propuso experimentar con mayor intensidad aquella idea que —como se nos recuerda— ya formuló Kant: «que la dimensión placentera y bella de la intuición más sencilla yace oculta tras la dimensión pragmática del conocimiento.» Aunque, ciertamente, se dejó seducir por las tentaciones del demonio blakeano: «¿Cómo puedes saber que cada pájaro que recorre su aéreo camino es un inmenso mundo deleitoso si estás encerrado en tus cinco sentidos?»

No sé si Huxley fue un «filósofo poco refinado». Más bien no pretendió para sí semejante título. Sin embargo, no creo que cometiera el error que se le atribuye: proyectar sobre el origen lo más moderno y tardío. Reconoció que la necesidad biológica y antropológica de modificar químicamente el ánimo muestra cierta continuidad a lo largo de la historia al par que diagnosticó el abismo que separaba las formas arcaicas y modernas de afrontar socialmente dicha necesidad. Incluso fue prudente al sugerir la hipótesis etnobotánica sobre el origen de las religiones antiguas utilizando como fuentes el libro clásico de Lewin *Phantastica* y el estudio de Philippe de Felice, *Ivresses divines, poisons sacrés*. No identificó sin más el consumo de drogas con la invención de religiones, como si un complejo sistema simbólico pudiera brotar de repente —por arte de magia— de las raíces de un hongo, sino que destacó —hecho por entonces poco estudiado— las relaciones significativas existentes entre el uso de sustancias modificadoras de la conciencia, el universo de creencias y prácticas religiosas y el entorno ecológico de la cultura en cuestión. *Las puertas de la percepción* y *Cielo e Infierno* muestran una sensibilidad y una inteligencia que trascienden los géneros académicos, capaz de cautivar e ilustrar tanto a profesores universitarios de Harvard como a cualquier 'consumidor químico de fin de semana'.

A pesar del uso de metáforas colonizadoras y exploradoras, estos textos no proponen liberar o explotar una realidad nueva por cansancio de la vieja. La expectativa de iluminación química no descansa sobre la base de la oposición nuevo/viejo, no responde a un afán consumista de novedades, aunque algunos de los representantes del esteticismo del XIX —ya se trate de abismo de lo *nouveau* en Baudelaire o el vórtice de lo *novel* en Poe— hayan dado lugar a tal malentendido. Lo que se pretende abrir a la mirada no es la revelación de un misterio, una rara y novedosa experiencia, sino algo que eternamente está ahí: pueden ser, por ejemplo, esos estambres o la nervadura de esa hoja que de repente despiertan de su «secreto y silencioso anidar» y alzan el vuelo como ave que reclama nuestra atención. Celebrar la epifanía de una diversidad concreta que suele pasar desapercibida a la inteligencia embotada por su ordinario quehacer, sin despreciar tampoco esa lógica —o más bien 'fisis-lógica'— actividad que tan humildemente teje la urdimbre de nuestro hogar habitual. Cuando la ebriedad ha sido tan extrema que ha amenazado con escindir o disolver ese laborioso yo —el que Kant recomendaba mantener bien embridado— el sujeto confiesa, como hizo Michaux: «Jamás, jamás podré subrayar bastante el lado modesto, instrumental, del espíritu, su trabajo obrero, después de haberlo conocido a punto de caer averiado, escapándome por zonas que, juntamente con otras que empezaban a despertar, vigilaba a duras

23 Henri Michaux, *Las grandes pruebas del espíritu y las innumerables pequeñas*, Tusquets, Barcelona, 1985, p. 11.

penas, y se me escapaba aun más de otro modo cuando, maravillosa pero peligrosamente activo, se desbocaba»²⁴.

Eso es lo que nos lleva a exclamar con Benjamin: «¡Cómo hacen frente las cosas a la mirada!» sin que esa vislumbre nos lleve más allá de esas mismas cosas, que ya es ir muy lejos de tan distante que nos resultaba su insospechada cercanía. He ahí el límite del 'humanismo pragmatista' que señalaba en el epílogo, y que quise mentar con el término *Istigkeit* de Eckhart, que parece hisposasiar como cualidad metafísica lo que sólo se da, ciertamente, como sentido de un sujeto que recibe lo existente con una actitud que trasciende el deseo de controlar utilitariamente la realidad.

Estoy de acuerdo en que lo que separa a estos experimentadores de la gran masa de consumidores es la interpretación y condiciones de recepción, su riqueza cultural y patrimonio mitológico. También es cierto que puede haber mucha tramoya y decorado de cartón piedra en la imaginaria psiquedélica. Cada cual se lleva en las alforjas sus predisposiciones emocionales e intelectuales. Pero en la fenomenología de la conciencia arcaica hay una riqueza simbólica y un acervo mitológico que está ausente en muchas de las vidas de los 'consumidores de química de fin de semana'. Analizar las causas de este fenómeno excedería los límites de nuestra reflexión.

En todo caso, el llamado problema de las drogas como fenómeno de masas es cronológicamente posterior a los experimentos fundadores de la farmacia utópica, y está estrechamente relacionado con las pautas de consumo y los roles socio-culturales que determina el complejo emporio de la prohibición. Es cierto, sin embargo, que Adorno ha señalado el vínculo existente entre el culto esteticista a lo nuevo enarbolado por Poe y Baudelaire contra el mundo industrial —«la monotonía de los bienes de consumo mecánicamente producidos, la red de la socialización total que por igual envuelve y absorbe los objetos y la mirada vuelta hacia ellos»— y el fenómeno de masas que tanto propaganda como publicidad reflejan y reproducen: ese mercado de vivencias y sensaciones más o menos peligrosas, estimulantes o estupefacientes que prometen lo desconocido e inaudito. Adorno va todavía más lejos cuando pronostica en esa vacua retórica de lo nuevo la semilla de la 'sensación absoluta' del fascismo que utiliza la técnica para encender y enervar el debilitado *sensorium* de las masas. El fetiche de la novedad, como elixir de la modernidad que envejece sin digerir su desencantamiento, asume el disfraz del retorno de lo arcaico. La sospecha que se cierne sobre la máscara de Dioniso es que oculte una sublimación de ese sujeto regresivo y, de hecho, no son pocos los intérpretes que han incluido tanto a Benn como a Jünger en este movimiento.

No creo, empero, que las siguientes palabras de Adorno sean una descripción fiel del universo que sugiere la 'farmacia utópica': «Todo puede, en cuanto nuevo, ser despojado de sí mismo, convertirse en goce, tal como el morfínmano, ya insensibilizado, echa mano finalmente a toda clase de drogas, sin discriminar, incluso a la atropina. En la sensación, junto con la diferenciación de calidades desaparece también todo juicio: esto hace propiamente que la sensación se convierta en agente de catástrofica regresión.»²⁵

Adorno ofrece más bien un retrato del drogadicto compulsivo, y muchas veces escénico, que la propia política prohibicionista del Estado terapéutico ha creado con su ideología victimista y la lógica catastrofista de la profecía que se autocumple. Incluso quien como Benn más nos ha animado a perder el juicio o a regresar a estadios prelógicos también ha incitado a intensificar nuestra vida consciente como base para diferenciar calidades. Ésta fue la constante preocupación de A. Huxley, quizás el menos aristocrático de los representantes de la botica moderna, pues —en conflicto aquí

24 Henri Michaux, *Op. cit.*, p. 14.

25 Adorno, *Minima Moralia*, Monte Avila, Caracas, 1975, p. 254.

con el elitista E. Jünger— confío en el buen sentido de la gente —de los ‘consumidores químicos de fin de semana’— para hacer un uso razonable de las drogas bajo un régimen de libertad e ilustración farmacológica.

No estaba en mi ánimo despreciar «las vidas confusas de Babel, de la inhóspita metrópoli» entre cuyas almas me cuento. La ciudad es una gran fábrica de alienación y libertad, ceguera e iluminación, soledad y comunidad. Los representantes de la farmacia utópica captaron esa ambivalente condición de nuestra máquina de residir, acentuando uno u otro de los polos según los contextos. Benjamin es quizás aquí el más iluminado por lo urbano. Sin llegar al cinismo nihilista de los yonquis de Burroughs, encarnó un flaneur reflexivo con más autoconciencia que su antepasado baudeleriano, pues su iluminación volcada en reflexión le permitió escribir: «La multitud no es sólo el asilo más reciente para el desterrado; además es el narcótico más reciente para el abandonado. El *flaneur* es un abandonado en la multitud. Y así es como comparte la situación de las mercancías. De esa singularidad no es consciente. Pero no por ello influye menos en él. Le penetra venturosamente como un estupefaciente que le compensa de muchas humillaciones. La ebriedad a la que se entrega el *flaneur* es la de la mercancía arrebatada por la rugiente corriente de los compradores.»²⁶

Flaneur melancólico, Benjamin deambula por el laberinto de la ciudad, como si anhelara una comunión con un entorno que, ciertamente, reúne a seres, pero también los reduce a recelosas masas sin nombre. No hay coyunda cósmica entre mitología y farmacia. Benjamin es fiel a los principios ascéticos formulados en *Experiencia y pobreza*, y que caracterizan también su sobria imaginaria psíquica: «Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica. Y el reverso de esa pobreza es la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente —o más bien que se les vino encima— al reanimarse la astrología y la sabiduría yoga, la Christian Science y la quiromancia, el vegetarianismo y la gnosis, la escolástica y el espiritismo»²⁷. Con mayor modestia que Huxley reconoce que «el haschís sabe persuadir a la naturaleza para que nos habilite de manera egoísta ese despilfarro de la propia existencia que el amor conoce.» Es consciente de compartir con el prójimo la candidatura a mercancía, y la pobreza de una nueva época bárbara, sobresaturada de ‘cultura’. Por ello renuncia a coronarse con la hierática aura de un sujeto aristocrático. Mas no puede evitar exclamar: «ningún embriaguez verdadera, sino una embriaguez de pacotilla y de anuncio» cuando su experiencia con drogas no satisface su cultivada sensibilidad.²⁸

Se diría que el *alter ego* del *flaneur* benjaminiano no fue sólo Baudelaire, sino también Thomas de Quincey. Este soñador de los sentidos es uno de los postreros visionarios cuya imaginaria sueña en el siglo XIX el destino que se cierne sobre la gran ciudad del siglo XX, sueño que amenaza con convertirse en una pesadilla de la que todavía no hemos despertado, a pesar del apremio dialéctico al que incitaba Benjamin al final de su escrito sobre *París, capital del siglo XIX*.

Al par que elogia la soledad como fuente de iluminación interior, De Quincey se confiesa ‘hombre de la calle’ que gusta tratar con vagabundos y mujeres públicas. Éstas le defendieron a menudo de los guardianes jurados de la época que intentaban echarle con violencia de los patios burgueses donde buscaba amparo. Una de las obsesiones recurrentes en sus ensoñaciones con opio fue la pérdida en el océano urbano de Ann, la joven prostituta que le asistió durante su errancia adolescente por las calles londinenses: «Si vive no hay duda que a veces nos hemos buscado en el

26 W. Benjamin, *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, en *Poesía y Capitalismo*, p. 71.

27 W. Benjamin, *Experiencia y pobreza*, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1990, p. 168.

28 W. Benjamin, *Haschisch*, p. 95.

mismo instante a través de los poderosos laberintos de Londres; tal vez hemos estado a pocos pasos uno del otro ¡no es más ancha la barrera en una calle de Londres y muchas veces equivale a la separación por toda la eternidad.»²⁹

La metrópoli semeja un laberinto cuyos moradores han extraviado su humanidad, reduciendo su identidad a mercancía «arrebataada por la rugiente corriente de los compradores». Aunque no sea su meta consciente, el *flâneur* merodea a la caza de lo humano, o mejor, al encuentro con el fantasma de una fraternidad soñada, pues en la jungla de asfalto los cazadores suelen ser otros que reducen al ser humano a presa, trofeo o animal enjaulado. La figura del Minotauro que pertenece a la imagen mítica de la metrópoli como laberinto encarna un submundo de fuerzas potencialmente letales: clandestinidad, velocidad, competitividad, marginación y desamparo.

Cuenta De Quincey que tras haber ingerido opio disfrutaba extraviándose por los mercados londinenses, confundiéndose en las noches de sábado —cuando los de su clase se extasiaban o amodorraban en los palcos de la ópera o del teatro— con la muchedumbre que, liberada provisionalmente del yugo del trabajo, salía a gastar su escaso jornal. Aunque la inclinación natural del opiómano se dirigía hacia el recogimiento y el silencio, pues durante el trance las multitudes resultaban intolerables, De Quincey se sentía fascinado por las conversaciones públicas, las callejuelas intrincadas, las entradas misteriosas y calles sin salida. Años después, su andadura entre las masas urbanas retornaría transfigurada dentro de sus visiones. La irradiación de imágenes acuáticas con esplendentes lagos se le transfiguraría en una pesadilla que denominó la ‘tiranía del rostro humano»:

«Tal vez esto tenga su origen en una época de mi vida en Londres. Sea como fuere, ahora el rostro humano empezó a aparecer sobre las aguas agitadas del océano: el mar pavimentado de rostros innumerables vueltos hacia el cielo; rostros implorantes, coléricos, desesperados, que surgían por millares, por miríadas, por generaciones, por siglos —mi agitación era infinita— mi alma se hundía— y se alzaba con el océano.»³⁰

Ese océano ‘pavimentado’ con semblantes revela lo que escaparates, hormigón y asfalto ya no dejan sentir a una percepción disciplinada por las exigencias urbanas: ‘azogue humano’ del que no siempre irradia un clamor dichoso. Tras la agitada imaginería se adivina la experiencia de *shock* que sufre el habitante de una ciudad que —como la de Londres— experimenta una pujanza casi mágica de la noche a la mañana: de 1.000.000 de habitantes a fines del siglo XVIII a 2.235.000 en 1841. El mismo De Quincey reconoce la etiología de esa compulsiva visión que espacializa el trauma. La metrópoli se desarrolla con la misma potencia incesante de crecimiento y reproducción que las escaleras de los grabados piranesianos y las arquitecturas oníricas suscitadas por el opio. Las *Carzeri d’invenzione* amenazan con devenir cárceles muy reales, dentro y fuera de la mente de los individuos.

¿Qué ofrece a esos rostros la farmacia utópica? ¿Una Iglesia para desesperados? ¿expeditivas vacaciones para una conciencia sufriente? ¿promesas de emancipación química? ¿la ilusión de que ese cielo revele una vez más su faz divina?

En mi visión de la farmacia utópica no hay intención de encauzar tecnológicamente la refracción de los individuos, aunque Benn haya provocado esa interpretación. Que cada cual se las arregle

29 Thomas de Quincey, *Confesiones de un comedor de opio*, pp. 47-48.

30 Thomas de Quincey, *Op.*, cit. p. 96.

como mejor sepa, pueda y le permitan, en esa travesía de rumbo incierto que singulariza a cada vida. Cabe preferir con toda legitimidad «la química que anda en los atardeceres al éxtasis.» Mas no percibo incompatibilidad alguna si se desea celebrar el atardecer tolerando que la farmacia endógena del cuerpo cohabite con algún huésped de diseño, que bienvenido sea. Quizás así mostremos mayor hospitalidad ante extraños que amenazan con invadirnos por vía química. Y esquivarlos como cuando uno no presta atención a la solicitud de un individuo que se nos antoja sucedáneo de nuestros verdaderos amigos, puede que nos haga perder algo singular, digno de ser sentido y compartido. Las utopías de la farmacia se ofrecen con mayor libertad y generosidad que la realidad clandestina que nos ha sido impuesta.

El mito de la farmacia se entreteje en la misma urdimbre química de la vida y se refina —o sublima— en los arabescos de la conciencia humana. Incluso el cuerpo más sobrio es un sutil laboratorio que sintetiza sustancias endógenas afines en su estructura bioquímica al opio, el haschís o el ácido lisérgico. Nuestro cerebro —ese «telar mágico de centelleantes lanzaderas» como lo definió Sir Charles Sherrington— alberga camellos microscópicos cuyo único tráfico es el de la afluencia de la vida. No sé si este feliz azar es sabiduría o ceguera; gracia gratuita que nos concede un compasivo demiurgo o resultado de una oscura cadena de elementos y fuerzas. Pero sin duda ha incitado a muchas celebraciones y a alguna que otra reflexión iluminadora.