



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Alarcón, Víctor

La “reconstrucción” de la antinomia creencia y racionalidad:
del símbolo profético a la locura de la predicación

Ideas y Valores, vol. LXV, 2, 2016, Julio-Diciembre, pp. 95-106

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55154>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80953813008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55154>

LA “RECONSTRUCCIÓN” DE LA ANTINOMIA CREENCIA Y RACIONALIDAD: DEL SÍMBOLO PROFÉTICO A LA LOCURA DE LA PREDICACIÓN



THE “RECONSTRUCTION” OF THE ANTINOMY BETWEEN BELIEF AND RATIONALITY: FROM THE PROPHETIC SYMBOL TO THE MADNESS OF PREACHING

VÍCTOR ALARCÓN*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA - BOGOTÁ - COLOMBIA **

* vilarc@hotmail.com

** Integrante del Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística, Daršana.

Cómo citar este artículo:

MLA: Alarcón, V. “La ‘reconstrucción’ de la antinomia creencia y racionalidad: del símbolo profético a la locura de la predicación.” *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º 2 (2016): 95-106.

APA: Alarcón, V. (2016). La “reconstrucción” de la antinomia creencia y racionalidad: del símbolo profético a la locura de la predicación. *Ideas y Valores*, 65 (Sup. N.º 2), 95-106.

CHICAGO: Víctor Alarcón. “La ‘reconstrucción’ de la antinomia creencia y racionalidad: del símbolo profético a la locura de la predicación.” *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º 2 (2016): 95-106.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se analiza la problemática esencial planteada por la cristiandad en el esfuerzo de Pablo de Tarso por universalizar el mensaje de la fe más allá de las limitaciones propias de la razón (“los griegos buscan sabiduría”) y del signo (“los judíos procuran señales”). Se indica cómo la tradición paulina opta por la “locura de la predicación” como medio y salida del cristianismo para acceder a la salvación por vía de la “locura de la cruz”.

Palabras clave: Pablo de Tarso, creencia religiosa, cristianismo, religión.

ABSTRACT

The article analyzes the fundamental problem raised by Christianity in Paul of Tarsus' efforts to universalize the message of faith beyond the limitations inherent in reason (“Greeks look for wisdom”) and in the sign (“Jews demand signs”). It discusses how the Pauline tradition opts for the “madness of preaching” as Christianity's means to achieve salvation by way of the “folly of the Cross”.

Keywords: Paul of Tarsus, religious belief, Christianity, religion.

Los hombres siempre temen pasar por buenas almas, de miedo a que se tome esta cualidad como una falta de inteligencia; a menudo se jactan de más libertinajes que los que realmente han cometido.

DAVID HUME¹

I

“La ‘reconstrucción’ de la antinomia creencia y racionalidad: del símbolo profético a la locura de la predicación”, como he decidido intitular mi artículo, haría suponer, en principio, cierto tipo de justificación que valide o autentique el uso de una doctrina en la comprensión de un hecho religioso que deviene en hecho social, con todos los riesgos que esto puede conllevar.

El uso de una doctrina paulina del tipo: “Pues está escrito [como se consigna en la tradición novotestamentaria]: destruiré la sabiduría de los sabios, y desecharé el entendimiento de los entendidos” (1 Cor. 1.19), no será más que un pretexto, una excusa que facilitará la comprensión de la vieja tensión entre creencia y racionalidad a través de la larga historia del cristianismo. En este sentido, mi aproximación es esencialmente subjetiva, y no pretende ser ni exegética ni histórica aunque contenga ambas y, en cuanto subjetiva, resultaría muy pretencioso el que fuese sociológica.

II

Hoy, cuando comenzamos a hablar de una época postsecularizada, tendríamos que indagar por cierto tipo de retorno de lo religioso, pero, a la par, preguntarnos de qué tipo de retorno estamos hablando o, aun, como sostiene Régis Debray en *El arcaísmo posmoderno: lo religioso en la aldea global*,

sin necesidad de evocar “la venganza de Dios” o “el retorno de lo religioso” en el seno de una modernidad tecnoeconómica que decía y quería excluir toda irracionalidad de tipo teológico o metafísico, cómo comprender el resurgimiento de las obsesiones de identidad, pertenencia –y yo añadiría de “religación”– cuando se anunciaba su desaparición allí donde se había diagnosticado el triunfo de lo positivo y lo funcional. (17)

En *Síntomas de un retorno*, José María Mardones condensa las reflexiones de Gianni Vattimo a propósito del retorno de la religión o, si lo preferimos, del doble retorno de la religión (cf. 20-26).

1 David Hume como es citado en Deleuze (2007 76).

1. El retorno metafísico de la religión: caracterizado por la recuperación de sentido, la orientación, la verdad objetiva y la certeza. La vuelta de la religión es, en este caso, la recuperación del fundamento perdido u olvidado.
2. El retorno posmetafísico de la religión: el otro tipo de vuelta de lo religioso tendría que ver con el redescubrimiento de la religión en un momento de disolución de los grandes relatos. Vattimo sostiene que:

[...] ha llegado el momento de reconocer que el mensaje cristiano tiene que ser “reducido” hasta lo esencial, o sea, a la caridad, diciendo adiós a la “verdad absoluta” de los dogmas, que ha producido, también, la ruptura con las otras Iglesias cristianas. Solo un Dios relativista nos puede salvar. (cit. en Vargas 2005)

En este sentido, Vattimo postula que el anuncio de Nietzsche, según el cual “Dios ha muerto”, no es una profesión de ateísmo, como si dijese “Dios no existe”, sino, más bien, que no hay fundamento último (cf. Vattimo y Paterlini 38).

Vayamos a Nietzsche, al aforismo 125 de la *Gaya Ciencia*: “El loco”; aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar:

¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! [...] ¿Dónde está Dios? [...] Le hemos matado [...] ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! [...] Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna. Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro. Luego tiró al suelo la linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos. “Vine demasiado pronto –dijo él entonces–. Mi tiempo no es aún llegado [...] Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y sin embargo, ellos lo han ejecutado!” (120-122). Se añade que el loco penetró el mismo día en muchas iglesias y entonó su *Requiem aeternam Deo*. Expulsado y preguntado por qué lo hacía, contestaba siempre lo mismo: “¿De qué sirven estas iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios?” (*ibid.*)

El significado de la muerte de Dios en Vattimo adquiere una connotación similar en Sartre:

Que Dios muriese [...] significa exactamente que no hay nada mejor, nada más grande, nada más verdadero que las respuestas de las que so-

mos capaces. Significa que no hay verdades y que nada de eso es sagrado, excepto precisamente eso, que no hay verdades. (Badiou x)

Es aquí donde surge la necesidad de contraste, porque si en la figura del “loco” Nietzsche pretende disolver o desmentir la verdad en cuanto verdad absoluta, la intención del apóstol Pablo no es menos pretenciosa, ya que consiste en instaurar o fundar la universalidad de la verdad a partir de un acontecimiento que es “locura”:

Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden [...] pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicción. (1 Cor. 1.18-21)

¿Qué es lo pretencioso en Pablo, a diferencia de Nietzsche? Pretender que a partir de un acontecimiento (la tumba vacía o la cruz misma) se funde una nueva verdad de características universales y absolutas, pero, al mismo tiempo, que esa verdad se muestre como única y exclusiva. Esta instauración de una verdad única en la figura del “loco” (“como si estuviera loco hablo”, dice Pablo) es la que entra en tensión con Nietzsche cuando en su figura del “loco”, a diferencia de la de Pablo, la “verdad” se desvela como “verdades”.

Ya planteó Nietzsche que Pablo es el auténtico fundador del cristianismo y, al mismo tiempo, su gran falsificador, lo trata de “disangelista” y de “monedero falso llevado por el odio”: “El antitipo del portador de la buena nueva, el genio del odio, de la visión del odio, de la lógica inexorable del odio” (Küng 17). Nietzsche había dicho que Pablo se refería a los evangelios con el “cinismo de un rabino” (cf. Badiou xviii).

Pero cierta sincronía de Pablo con Nietzsche haría del filósofo un engañador o, en el mejor de los casos, un usurpador. Pablo escribe: “Mirad que nadie os engañe por medio de filosofías y huecas sutilezas” (Col. 2.8). Pablo es, esencialmente, la figura paradigmática del antifilósofo, como sostiene Badiou, el portador de un mensaje que pretende erigirse como universal (cf. Badiou 33).

Si con la muerte de Dios Nietzsche procura disolver la verdad en cuanto verdad absoluta, de las cenizas del Dios muerto o, si lo preferimos, del Dios que se ha levantado de entre los muertos, Pablo pretende instaurar una verdad que se descubre como única y universal.

Al proclamar Pablo la verdad de un acontecimiento (*kerigma*), intenta marcar una “ruptura” o “desaturación” que favorece las condiciones de verdad de un nuevo tiempo. Lo problemático de esa verdad es que no descansa en la figura subjetiva del “profeta”, propia del discurso judío, ni en la figura subjetiva del “sabio”, propia del discurso griego,

sino más bien en cierto tipo de discurso cuya figura fundacional y subjetiva es el “loco”.

Cuando el apóstol Pablo escribe en la Carta a los Corintios que los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría se está desvinculando de dos tipos de discurso: “Pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura” (1 Cor. 1.23); a favor de un tercero, el discurso cristiano de la locura en oposición al de la razón, pero también en oposición al discurso del signo.

Quisiera apoyarme en Alain Badiou, a propósito de estos tres tipos de discurso (cf. 43-58).

El discurso judío. Los judíos buscan señales. El profeta

¿Qué es el discurso judío? La figura subjetiva que constituye es la del profeta. Un profeta es quien se mantiene en el requerimiento de los signos, es quien hace signo, testificando la trascendencia por la exposición de lo oscuro a su desciframiento. Se asumirá, pues, que el discurso judío es ante todo el discurso del signo; por eso creo que la propuesta judía que se vincula con la sabiduría es esencialmente enigmática. Aun la sabiduría del profeta demanda desciframiento, de ahí que el signo esté por encima de la sabiduría y el judío procure señales. En este sentido, como en el libro de Proverbios, la sabiduría es una personificación por demás oscura y enigmática, es la prevalencia de la señal o del símbolo sobre la sabiduría misma:

Yo, la sabiduría, habito con la cordura, y hallo la ciencia de los consejos [...] Yahvé me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras. Eternamente tuve el principado, desde el principio, antes de la tierra [...] Con él estaba yo ordenándolo todo, y era su delicia de día en día, teniendo solaz delante de él en todo tiempo. (Prov. 8.12, 22-23, 30)

El discurso judío es una palabra de la excepción, ya que el signo profético, el milagro, la elección designan a la trascendencia como más allá de la totalidad natural. El mismo pueblo judío es a la vez signo, milagro y elección. Es propiamente excepcional.

En este sentido, diría que la sabiduría es también señal y símbolo que demanda desciframiento. Por eso en el discurso judío no cabe el “loco” ni mucho menos el “tonto”, en la medida en que este no descifra las señales de los tiempos.

En “Gímpel el tonto”, cuento del nobel judío Isaac Bashevis, Gímpel tiene un total de siete nombres: imbécil, asno, cabeza de lino, untuoso, bobo, mentecato y tonto. “El último es el que me ha quedado”, dice con nostalgia. Gímpel era fácil de engañar, entre otras tantas cosas, porque “no distinguía los arreboles”:

Un estudiante de la yeshivá vino una vez a comprar un panecillo y le dijo:

—¿Qué haces ahí rascando con tu pala de panadero? El Mesías ha venido.

Los muertos han resucitado.

—¿Qué quieres decir? No he oído a nadie tocar el cuerno de carnero.

—¿Estás sordo?— Y todos comenzaron a gritar: “Gímpel, tu padre y tu madre se han levantado de sus tumbas y te están buscando”.

Ante lo cual Gímpel sale apresurado y al verlo todos ¡qué burlas le hicieron! (Bashevis cit. en Borovich 377-405)

Gímpel es tonto porque no descifra las señales de las edades ni sabe distinguir los tiempos ni las sazones.

El discurso griego. Los griegos buscan sabiduría. El sabio

Ahora bien, ¿qué es el discurso griego? La figura subjetiva que constituye es la del sabio. La sabiduría es apropiación del orden fijo del mundo. El discurso griego es cósmico, disponiendo al sujeto en la razón de una totalidad natural. El discurso griego es esencialmente discurso de la totalidad, en cuanto que sostiene la sabiduría como estado interior de una inteligencia de la naturaleza como despliegue ordenado y acabado del ser. El sabio es el que posee todas las condiciones necesarias para pronunciar juicios reflexivos, sustraídos tanto a la pasión como a la precipitación. Frente a las posibles acepciones, hablaría de sabiduría como una investigación de las cosas naturales, como una unión de la razón intuitiva con el conocimiento riguroso de lo superior o de las primeras causas y principios o, si lo preferimos, como cierto tipo de inteligencia o de razón. El discurso griego arguye sobre el orden cósmico para ajustarse a él, mientras que el discurso judío arguye sobre la excepción a este orden para hacer signo hacia la trascendencia divina.

Con esto no pretendo decir que el “loco” esté fuera del discurso griego. En el marco de la cultura griega, habría que considerar la locura de dos modos: o como una enfermedad del cuerpo que se manifiesta “en el alma”, o como una posesión del alma por algún “dios” o “demonio”. Solo en este segundo sentido es la locura el agente de las mayores bendiciones, como escribe Platón, y como había indicado Demócrito al poner de relieve que solo en estado de delirio puede componerse gran poesía.

En este sentido, la locura, como indicaría Platón, estaría inspirada por los dioses. El poeta como “cosa alada” sería incapaz de componer poesía a menos que “no esté en sus cabales”.

Platón nos recuerda uno de los tipos de locura, la locura profética, que corresponde a Apolo, quien detrás del oráculo de Delfos tiene que ver mucho con la sabiduría, pero también sus palabras oraculares son oscuras y ambiguas.

En el mundo antiguo, la locura tenía la particularidad de ser una referencia a lo sagrado. El “loco” poseía un carácter casi divino porque era el elegido para entender el mensaje de los dioses y transmitirlo a los hombres.

En *Edipo rey*, obra trágica de Sófocles, Tiresias, el viejo loco y ciego es el que conoce en realidad el destino de Edipo. Y todo el tiempo no hace más que anunciarlo, aunque su anuncio sea oscuro y enigmático.

CORO. — Sé que, más que ningún otro, el noble Tiresias ve lo mismo que el soberano Febo [Apolo], y de él se podría tener un conocimiento muy exacto, si se le inquiriera, señor.

[...]

TIRESIAS. — Este día te engendraré y te destruiré.

Edipo. — ¡De qué modo enigmático y oscuro lo dices todo! (1992 322, 328)

Por lo demás, la distinción entre “locura” como posesión de los dioses o los demonios y la “locura” como estupidez, idiotez o estulticia estaba ya indicada por dos vocablos griegos:

1. *Manía*, que significa “buena locura”. Los griegos llamaban a los poetas “enfermos divinos”.
2. *Moría*, que denota insensatez, estupidez o estulticia.

Es del segundo vocablo del que habla Pablo, que nada tenía que ver con el discurso griego de la sabiduría sino más bien con el de la estupidez. Este tipo de “locos” en la época de los griegos eran sacados de la polis o bien eran enviados en unos barcos especiales que iban de ciudad en ciudad, cierto tipo de “nave de los locos”.

En el Bosco, cuando no son los tontos el motivo de sus cuadros, son los locos. Su cuadro “La Nave de los locos” es una sátira contra la locura que envuelve al mundo. En la Edad Media, a los desequilibrados se los catalogaba como poseídos y eran sentenciados a morir en la hoguera, que era una forma de profilaxis patentada por la Iglesia. Otro de los cuadros del Bosco, “La extracción de la piedra de la locura”, representa de manera visual (como lo señala Carlos Yusti 2005) el proverbio: “Las cosas van mal cuando el sabio va a casa de locos para operarse de su locura”. ¿Es la locura expresable a través del orden del lenguaje, o puede al menos presentarse en forma de cierto tipo de gramática estética? Toda imagen social de la locura está construida por los cuerdos. Lo que aparece en la literatura, en la música o en el arte en general tal vez no sea más que los modos cuerdos de ver y escuchar la locura en cada época, y no el corolario de la experiencia de una persona demente.

La idea de un Dios pendiente en una cruz es locura para los hombres sabios. En el Areópago de Atenas, los atenienses y los residentes allí se interesaban en decir o en oír algo nuevo, pero cuando oyeron de

la resurrección varios se burlaron. En cada época, la sintaxis cuerda es algo desde donde volverse loco.

En el cuento de León Tolstói "Iván el tonto", el viejo diablo se ofende cuando en el reino de Iván el tonto (donde todos son tontos) se ordena que todos trabajen con las manos. El diablo decide, más bien, enseñarles a trabajar con la cabeza, que es, según él, cien veces más difícil, a veces incluso le duele a uno, pero es mejor. El viejo diablo, mientras habla día tras día de las bondades de trabajar con la cabeza, empieza a desfallecer, pues a los tontos no se les había ocurrido llevarle comida. Tambaleándose fue a dar repetidas veces contra el pilar que había en lo alto de la torre desde donde hablaba. Iván el tonto llega apresuradamente a la torre, mientras el diablo vacila y cae escaleras abajo golpeándose en cada escalón: "¡Oh! Es verdad lo que decía –exclamó Iván–. A veces la cabeza incluso debe de doler [...] es distinto a tener las manos callosas. Trabajando así, uno se arriesga a romperse la cabeza" (14).

En la mente de una cultura, son los sanos quienes fabrican el modo como es la locura, incluso en la tragedia, donde la demencia era representada desde el punto de vista de la cordura y su relación con ella, y no menos en la música, donde parece existir una paradoja alrededor de la imagen de la locura como danza, donde se representa la *disharmonie* ("desarmonía") de la locura a través de la armonía, el desorden a través del orden.

El discurso cristiano. La cruz es locura. El loco

¿Qué es el discurso cristiano? La figura subjetiva que constituye es la del "loco". Para Pablo, según Badiou, que la totalidad cósmica sea considerada como tal, o que sea descifrada a partir de la excepción del signo, instituye en todos los casos una teoría de la salvación ligada a una ley, con el grave inconveniente suplementario de que el sabio y el profeta escinden a la humanidad en dos (el judío y el griego), con lo que bloquea de este modo la universalidad del anuncio.

El proyecto de Pablo es mostrar que una lógica universal de la salvación no puede acomodarse a ninguna ley, ni a la que liga el pensamiento al cosmos, ni a la que regula los efectos de una elección excepcional. Es necesario partir del acontecimiento como tal, el cual es acósmico y anómalo. Es el supuesto de que a Dios le agradó salvar a los creyentes por la locura de la predicación, lo que posibilita la instauración del discurso del "loco", invisibilizando así el discurso racionalista o, si lo preferimos, el discurso de la locura prioriza la creencia sobre la racionalidad. Con esto no pretendo decir que la tradición judeocristiana no sea razonable en varias de sus afirmaciones; lo que quiero decir es que en otras tantas la posibilidad de comprobación resulta bastante precaria. Escribe Pascal:

Nuestra religión es sabia y loca. Sabia, porque es la más erudita, y la más fundada en milagros, profecías, etc. Loca, porque no es nada de todo eso lo que hace que estemos en ella; queda bien condenar a quienes no están en ella, pero no creer a los que en ella están. Lo que les hace creer es la cruz [...] Y así san Pablo, que ha venido en sabiduría y signos, dice que no ha venido ni en sabiduría ni en signos: pues venía para convertir. Pero los que no vienen sino para convencer pueden decir que vienen en sabiduría y en signos. (251)

El que sea sabia no me interesa, ya he dicho que el uso que he hecho de una doctrina es un pretexto, pero el que sea loca y, en este sentido, racionalmente insustentable supondría cierto tipo de orientación que se escinda de los contenidos descriptivos con los cuales ella se manifiesta. Cuando Pablo insiste en que agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación, está viabilizando la creencia más allá de la razón, haciéndola descansar en el poder de Dios, y aquí nos introduce en la inescrutabilidad del “discurso” divino.

¿A qué quiero llegar? A la pregunta de Joseph Ratzinger: ¿qué es y qué significa hoy la profesión de fe cristiana “yo creo”? Bien podría responder que la creencia, a propósito del discurso de la locura, no es propiamente un asunto de conocimiento de objetos, sino que se refiere a la manera como el creyente asume su forma de vida; se trata de un acto de la voluntad, que brota de una actitud muy particular con respecto a la propia existencia. Creer en sentido religioso, sostiene Wittgenstein, significaría orientar la vida de acuerdo con eso que se cree; el carácter religioso de una creencia no descansaría en esos contenidos descriptivos con los cuales ella se manifiesta, sino en la repercusión que tengan sobre la conducta. ¿Esto nos haría suponer que la religión, como lo señala Wittgenstein, no es en lo primordial una doctrina o un conocimiento, sino una manera de actuar y de vivir? Prefiero dejar suspendida esta pregunta.

Lo único cierto es que en el cristianismo la predicación es una alabanza de la tontería o un elogio de la locura o la estulticia, cierta forma de *morías encómion*. “Adiós, brillantísimo Moro, y defiende tu Moría con ardor”; escribiría Erasmo de Rotterdam a su amigo Tomás Moro hace más de 500 años en el prólogo a su *Elogio de la locura*.

En este caso, la “locura” es la sabiduría verdadera, la “santa simplicidad”. Sin la *moría* no habría, según Erasmo, posibilidad de vivir y de pensar sana y simplemente, lejos de la pedantería de los sabios (o falsos sabios). Erasmo comienza por elogiar la locura, mostrando que la misma existencia del hombre debe su origen no a elevados principios, sino a cosas muy simples y hasta risibles: “lo que perpetúa la especie humana es esa parte tan loca y ridícula que no se la puede nombrar sin echarse a reír” (23). Pero lo más importante en este “elogio de la locura”

es que esta permite volver a la simplicidad, por lo tanto a las creencias simples, sin aditamentos teológicos, pero también a modos de pensar simples, que son los únicos “agraciados por Dios”.

III

Sé muy bien lo que dice de mí la gente, pues no se me oculta la mala fama que tengo, aun entre los más necios. Pero yo soy la única, sí, la única, que, cuando quiero, hago reír a los dioses y a los hombres. Y prueba evidente de ello es que tan pronto como he comenzado a hablar ante esta numerosa audiencia vuestros rostros se han iluminado con nueva y no acostumbrada alegría. Habéis desarrugado el ceño, acompañando vuestro aplauso con una risa franca y amable [...] Mi estilo será el de los antiguos que, para evitar el apelativo de sabios, prefirieron que se les llamara “sofistas”. Se ocupaban en celebrar las hazañas de los dioses y de los héroes. Vais, pues, a escuchar un encomio; no el de Hércules o Solón, sino mi propio encomio, el de la Moría.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*

La locura cristiana aparece en el discurso religioso y filosófico europeo por lo menos desde mediados del siglo xv, cuando Nicolás de Cusa sostiene que el idiota ve más claramente que el filósofo. Alrededor del 1500, muchos trabajos elogian la locura a expensas de la sabiduría, el “tonto sagrado” adquiere percepciones religiosas y experiencias inaccesibles para otras personas. Todo esto es parte del contexto de la obra de Erasmo, una red de imágenes heredadas que difundió la idea de la “estulticia” del cristianismo como la más alta forma de la locura inspirada.

Ya en la modernidad, con el abandono de toda referencia a lo sagrado en el tema de la locura, el loco no jugará más el papel como portador de verdades o mensajero de los dioses, sino que será visto como antípoda de la razón. El último desplazamiento sufrido por los locos fue el que los llevó a su patologización. Posiblemente no volvamos a escuchar la voz de la estulticia, ni siquiera en el esfuerzo arqueológico de Michel Foucault alrededor del silenciamiento de la locura, donde, al garabatear en un lenguaje, necesariamente estructurado y sintáctico, escribe acerca de la *moría* desde el punto de vista de la razón y, por lo tanto, atenúa la voz de la locura al pretender expresarla a través del orden del lenguaje.

Tal vez, en nuestro tiempo, tengamos que conformarnos con la imagen del “loco”, uno de los arcanos mayores de las cartas del tarot, donde un adolescente, a punto de caer al abismo, tiene la mirada dirigida al cielo sin prestar la más mínima atención al lugar por donde transita.

“Adiós, brillantísimo ‘moro’, y defiende tu Moría con ardor” (Rotterdam 13).

Bibliografía

- Badiou, A. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Trad. Danielle Reggiori. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Borovich, B. *Cuentos judíos de siempre*. Buenos Aires: Lumen, 1991.
- Debray, R. *El arcaísmo posmoderno: lo religioso en la aldea global*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad*. Trad. Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Küng, H. *Grandes pensadores cristianos*. Trad. Carmen Gauger. Madrid: Trotta, 1995.
- Mardones, J. M. *Síntomas de un retorno*. España: Sal Terrae, 1999.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Libsa, 2000.
- Pascal, B. *Pensamientos*. Trad. Joaquín Llansó. Barcelona: Altaya, 1995.
- Rotterdam, E. de. *Elogio de la locura*. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Barcelona: Altaya, 1993.
- Sófocles. "Edipo Rey." *Tragedias*. Trad. Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1992. 302-368.
- Tolstói, L. *Iván el tonto y otros cuentos*. Trad. Alexis Marcoff. España: Siruela, 2004.
- Vargas, V. M. "Bush danza encima del Titanic". *El Tiempo* 26 Abril 2005. Web. 24 Julio 2015. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1622472>.
- Vattimo, G., y P. Paterlini. *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*. Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda. España: Paidós, 2008.
- Yusti, C. "Arte y locura una insólita simbiosis". *Analítica.com* 8 Abril 2005. Web. 24 Julio 2015. <http://analitica.com/entretenimiento/arte-y-locura-una-insolita-simbiosis/>.