

# MISTICISMO Y LOCURA EN *AMOR Y TERROR DE LAS PALABRAS* DE JOSÉ MANUEL BRICEÑO GUERRERO

## MYSTICISM AND MADNESS IN *AMOR Y TERROR DE LAS PALABRAS* BY JOSÉ MANUEL BRICEÑO GUERRERO

Barazarte, Benigno\*  
Universidad de Los Andes  
Venezuela

### Resumen

Hegel enseñó que la filosofía era o es, ante todo, una reflexión sobre la historia de la filosofía, es decir, una relectura creadora de los textos de los filósofos anteriores, entonces, cada nueva obra de un verdadero filósofo es como un renacer de la filosofía. Sucede como si la tradición se transfigurara en nuevos mundos teóricos por venir. De modo que una obra filosófica, de género y estilo ensayístico, puede leerse desde variadas perspectivas, como las que plantea el siguiente artículo, donde se interpreta la obra *Amor y terror de las palabras* reflexionándola desde dos fuentes temáticas: el misticismo y la locura. Bien, el misticismo como concepción estima que se puede conocer mediante otros medios diferentes a los de la inteligencia (la abstracción contemplativa, por ejemplo). En psicología, es la propensión de un sujeto a creerse en relación con Dios. Mientras que la locura supone riesgos que el hombre debe correr como filósofo o como poeta. Cada época y cada sociedad, cada individuo incluso, produce su propia definición de la locura. En cualquier caso, «la locura como *ergon poiético*» se nos revela textualmente por «formación» y «tradición» a través de «religión» y «cultura» como cultivo, oficio y trabajo del hombre.

**Palabras clave:** Filosofía, palabra, misticismo, locura.

### Abstract

Hegel taught that philosophy was or is, above all, a reflection on the history of philosophy, that is, a creative rereading of the texts of previous philosophers, so each new work by a true philosopher is like a rebirth of the philosophy. It happens as if the tradition were transfigured into new theoretical worlds to come. Thus, a philosophical work, genre and essay style, can be read from various perspectives, such as those proposed in the following article, where the work *Amor y terror de las palabras* is interpreted, reflecting on it from two thematic sources: mysticism and madness. Well, mysticism as a conception believes that it can be known through means other than those of intelligence (contemplative abstraction, for example). In psychology, it is the propensity of a subject to believe in a relationship with God. While madness involves risks that man must run as a philosopher or as a poet. Each era and each society, each individual even, produces its own definition of madness. In any case, «madness as poetic *ergon*» is revealed to us textually by «formation» and «tradition» through «religion» and «culture» as cultivation, trade and work of the man.

**Key words:** Philosophy, word, mysticism, madness.

\* Licenciado en Educación, Mención Castellano y Literatura. Actualmente es cursante de la Maestría en Literatura Latinoamericana, del Núcleo Rafael Rangel, Universidad de Los Andes. Trujillo-Venezuela. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6000-0952> / Correo: poetabeodo@gmail.com

**Finalizado:** Trujillo, Julio-2024 / **Revisado:** Septiembre-2024 / **Aceptado:** Diciembre-2024

## Introducción

(...) combinar metodologías y buscar la eficiencia de la comprensión del texto es lo que importa.  
Domingo Miliani

¿Qué hace que un texto sea comprendido dentro de un contexto “distinto” al de su creación actoral? La respuesta pudiera ser contemplativa o práctica de acuerdo a la mediación que entre pasado y presente se aplique. Suponer una metodología hermenéutica corresponde a poseer una *conciencia histórica* (Wirkungsgeschichte), sin la cual no se atina al objeto del campo de estudio y sí a las anfibiologías de la interpretación *cultural formativa*.

¿Y qué es la investigación histórica sin la «pregunta histórica»? En el lenguaje que yo he empleado, y que he justificado con mi propia investigación de la historia terminológica, esto significa que la aplicación es un momento de la comprensión misma. (...) Formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la «conservación» es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu. (Gadamer, 1993, p.p. 3,15).

El proceso de enseñanza y conocimiento connota un interés a grandes rasgos etiológico y heurístico por *tradición* (Briceño Guerrero, 2009, p. 88), (1993, págs. 4-10). En la Edad Media, las «artes liberales» que se enseñaban en las facultades de filosofía comprendían el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música). Y «¿Qué es la filosofía?»

De manera pues que el filosofar (filosofía como *enérgeia*), se apoya en la tradición (filosofía como *ergon*) y se manifiesta como diálogo. Pero en ese diálogo el *ergon* al ser representado en su origen, conduce a la primitiva *enérgeia* que lo produjo y que es la misma del filosofante, del nuevo interlocutor en el siempre renovado decir-contradecir-condecir actual y lúcido (Briceño Guerrero, 2015, p.p. 27-28).

La *evidencia* se plantea como una *teoría fenomenológica (experiencia real que es el pensar)*, esta «manifestación dialógica» (socrática-platónica) más que una *metodología de ciencias exactas*, entre el juego y el lenguaje, basada en un empirismo y *deísmo* («inducción artístico-instintiva») consciente-inconsciente, teórica-práctica, resulta antagónica al sólo *hecho* racional aristotélico. Pues pertenece también a las *Ciencias del espíritu*.

Como mundo platónico (esencia eterna e inmutable que es la verdad de cada *cosa* sensible). Ahora bien, la pregunta que bien puedo hacerme ¿es necesario el pleonasma retórico ante el axioma evidente? “Intentar comprender a la humanidad y a su mundo circundante es también una actividad del gran sujeto apoyada en el linaje de los pensadores y filósofos” (Briceño Guerrero, 2015, p. 100).

Para Kant, la capacidad de «juicio» se manifiesta como «la facultad de pensar el particular como contenido en el general» (1994, p. 50). De tal modo. “Para Kant, el «juicio del gusto» es el juicio estético por excelencia: es el juicio que establece la crítica permitiendo con ello avanzar sus definiciones de lo bello y lo sublime” (Briceño Guerrero, 2015, p. 41).

Pero, ¿qué entiendo por *crítica* cómo tal? Para Schlegel (1990): «Críticar quiere decir entender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo» (p. 15). La *inmanencia* se halla así en la *jerarquía* como un nuevo metalenguaje:

La lógica nos enseña a distinguir debidamente el *lenguaje-objeto* del *meta-lenguaje*. El lenguaje-objeto es la materia [textual] misma que está sometida a la investigación lógica; el meta-lenguaje es el lenguaje, forzosamente artificial, en el que se lleva a cabo esta investigación. Así –y ésta es la función de la reflexión lógica– puedo expresar en un lenguaje simbólico (meta-lenguaje) las relaciones, la estructura de una lengua real (lenguaje-objeto). (Barthes, 1983, p. 127).

Hegel nos enseñó que la filosofía era —o es, ante todo, una reflexión sobre la historia de la filosofía, es decir, una relectura creadora de los textos de los filósofos anteriores, podemos concluir que cada nueva obra de un verdadero filósofo es como un renacer de la filosofía. Sucede como si la *tradición* se transfigurara en nuevos mundos teóricos por venir.

La elección; por parte del escritor, de un determinado género, estilo o tendencia artística supone asimismo una elección del lenguaje en el que piensa hablar con el lector. Este lenguaje [filosófico] forma parte de una completa jerarquía de lenguajes artísticos de una época dada, de una cultura dada, de un pueblo dado o de una humanidad dada (al fin y al cabo surge también éste planteamiento de la cuestión. (Lotman, 1982, p. 30).

Por tanto, para Gadamer (1993), un texto sólo puede ser *interpretado* cuando se domina el lenguaje en el cual fue escrito otorgándole así un alcance de significación como obra de arte lingüística. Esta inherencia, se manifiesta en el Yo-lector, quien lo escruta en un sentido ontológico y asigna desde un *gusto* personal intuitivo y con una asociación vivencial como lo entiende Bourdieu, al parafrasear a Ortega y Gasset (2016) «A la gente le gusta un drama cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son *propuestos*» y en los que «*toma parte como si fuesen casos reales de la vida*» (p. 29).

Así, pues, toda toma de conciencia crítica es parte de la *formación* histórica basada en un *gusto sensible* social compartido y transmitido tradicionalmente. Es también *movimiento diacrónico* evolutivo de «conceptos y palabras» (*Ágape*: palabra griega que designa el amor, la caridad, el amor del alma, por oposición a *eros*, amor más carnal. *Amor propio*: amor a sí mismo. *Amor*: sentimiento que experimenta un sujeto hacia un objeto que considera bueno o deseable. Platón, igual Freud, vio una dimensión sexual en el amor. «El amor es una alegría que acompaña a la idea de una causa exterior», dice Spinoza para quien «el amor intelectual de Dios»

constituye el *súmmum* del conocimiento y de la felicidad. *Eros*: en griego y para Platón, «amor». Amor sexual. El psicoanálisis verá en este antiguo dios del amor la imagen de la energía libidinal y tratará de pensar su relación con *thanatos*, la muerte. Para Freud, *eros* representa el conjunto de pulsiones que constituyen el deseo.) Kant, entonces así habló de cultura y no de *formación*. Hegel habló de *formarse* y *formación* a través de los postulados obligatorios para consigo mismo («amor propio») de Kant, pero fue W. von Humboldt quien supo establecer la diferenciación entre *cultura* y *formación*.

La aparente anonimía formativa se nos presenta si como sugiere Gadamer, seguimos a Hegel, en «la racionalidad humana en su totalidad». Esto a saber a lo no exclusivamente orientado del *ego* (Yo) en su *episteme* teórica-práctica como individualidad, y sí en la *sinergia* del todo como «Gran ser». Verbo: sinónimo (*gran sujeto*) de existir. Verbo filosófico por excelencia ya que la *cuestión* del ser (Hamlet-Shakespeare) es la *cuestión* filosófica fundamental. En su predicativo significa «pertenecer a» o «ser inherente a» («*En palabras fui engendrado y parido, y con palabras me amamantó mi madre. Nada me dio sin palabras*» [Briceño Guerrero, 2009, p.1]) —Es, de tal manera, el génesis bíblico de la *creación* por *transposición* textual de una particularidad a una generalidad como *función* alegórica de: madre-lengua, lengua-madre («inducción artístico-instintiva») *a priori*. La *formación* como «ascenso a la humanidad» ha tenido una evolución etimológica-conceptual presente hasta hoy. Como hemos ya podido ver, «la religión de la formación» o «*la región más transparente*» se nos presenta como culto indiscutible de: *historicidad, filosofía, diálogo, tradición y gusto*. Así la *aporía* de esta presente Introducción.

### Misticismo como *énergeia*

El *misticismo* como concepción estima que se puede conocer mediante otros medios diferentes a los de la inteligencia (la abstracción contemplativa, por ejemplo). En

psicología, es la propensión de un *sujeto* a creerse en relación con Dios. “*En la tradición platónica, la filosofía es una religión y la religión una filosofía*” (Eliade y Couliano, 1992, p. 157). En el origen de la religión hay un sentimiento interior que empuja hacia la *transcendencia* y lo sagrado. La «religión natural» descubre a Dios mediante la *razón*, como el *deísmo* del s. XVIII.

A pesar de la inmensa autoridad del maestro, decidí investigar por mi cuenta. Razoné que me apoyaba en sus últimas palabras; pero lo que me guiaba era una fascinación inexplicable. (...) Este conocimiento es para un hombre que perdió su cedro y gastó su araguaney porque cuando estaba pequeño le quitaron sus flores de magnolia. No te dejes quitar las flores de magnolia. (Briceño Guerrero, 2009, p.p. 70-72).

«Este conocimiento» *ontológico* yuxtapuesto al «razonar» *inefable* y empalmados de tal manera, nos remiten a la *tradición* «religiosa», vista en nuestro caso como *panteísmo inmanente* más que como *dogmatismo doctrinal* en el “discurso parabólico” (narración de un suceso fingido, de lo que se deduce, por comparación o semejanza, una *verdad* importante o una enseñanza moral.) a través de la «palabra» (Saussure y la Lingüística distinguen la *palabra*, que remite a «un acto individual de voluntad y de inteligencia», de la lengua, «lenguaje menos la palabra», «costumbres lingüísticas» transmitidas).

Así, la palabra-signo y la palabra-símbolo se metaforizan por la *poiésis* poética en un discurso alegórico de insondable carga polisémica como un «nuevo metalenguaje» por su *conatus* inventivo. De manera tal, el árbol («cedro»), viene a significar simbólicamente la «fe» y la «inteligencia» para el hombre, ya que malbarató su «buen sentido» (capacidad *natural* de apreciar las cosas de la vida / árbol). La «flor» (*magnolia*) representa en este estado de «cosas» la pureza “pueril” (Kant emplea la *palabra* «puro» para calificar lo que es del orden de la razón y no depende de la experiencia).

Para Aristóteles la razón es signo distintivo del hombre: «El hombre es un animal racional». Descartes la asume como la capacidad de juzgar correctamente y de discernir lo verdadero de lo falso, que llamamos «buen sentido» o «razón». Así Kant la percibe: «Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de allí al entendimiento (*Verstand*) y se acaba en la razón (*Vernunft*). Distinguimos aquí la razón del entendimiento nombrándola facultad de los principios».

El *deísmo* ha sido considerado con frecuencia como una forma de ateísmo. Admite la existencia de un Dios, pero niega cualquier *revelación* (recogido en un texto sagrado: Biblia, Corán, Torá, etc. En o para nuestra *intelligensia* occidental) ya que este Dios es en un principio abstracto (como el pensamiento).

El ateísmo se puede ver de igual forma en su raptó de éxtasis como fenómeno de fe, pero no aquella fe impuesta por el «dogmatismo doctrinal militante», y así fanático. Sino más bien, en el mayor grado posible como «panteísmo inmanente» ante la experiencia *inefable* de las «visiones espirituales» y diálogos de María Magdalena con la *deidad* «más allá del conocimiento»

—Otro de los frutos de la comunicación de mi esencia es una especie de desaparición de la fe.

—¡Oh Padre Eterno! ¿Cómo puede ser esto cuando sin la fe no podemos salvarnos?

—Así, hija. Por la comunicación de mi esencia, yo te infundo un conocimiento de mí tan profundo, claro e intenso que te obliga en cierto modo a confesar que ya no tienes fe y esto es lo que yo llamo la desaparición de la fe, porque este conocimiento es tan perfecto que parece pertenecer, más que a la fe, a la visión. Este estado produce en ti una perpetua admiración de la que nace un íntimo e intenso amor. Esta infidelísima infidelidad es un ropaje nupcial que glorifica con justicia el alma y este ropaje, ¿quién había de creerlo?, está

hecho de luz y de tinieblas y se parece al que se me atribuye cuando se dice que estoy revestido de luz y que habito en medio de las tinieblas inaccesibles.

Porque cuanto más claro y reconocible me hace mi inmensidad a mí mismo, más incomprensible soy para las criaturas, por su incapacidad. En esto me parezco al sol al que menos se ve cuanto más brilla. Al igual que no se puede ver al sol con otra luz que la que irradia. El ropaje del alma privada de fe es, pues, como el mío, de luz y de tinieblas, para gloria suya. Pero, ¿cómo? El alma se glorifica de no conocer a Dios: son las tinieblas; sin embargo, lo conoce tan bien que, de conocerlo, pierde la fe: es la luz. Cree como si viera; pero el que ve ya no tiene fe porque la fe es creer sin ver y, por otra parte, ve que no conoce nada, por el abismo inmenso e infinito de mi perfección que el alma humana no puede medir. Está, por tanto, al mismo tiempo, en la luz y en las tinieblas y esto es esa fe sin fe de la que yo te hablaba (Michel, 1975, p. 153).

“Yo soy una *cosa* que piensa, -enumera Descartes— es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce algunas cosas, que ignora otras muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente”. El «pensamiento mágico» se manifiesta entonces en la *suspensión del juicio*. Acto por el que los escépticos se abstienen de emitir un juicio, *epojé* («reducción eidética», «sublimación»). Tal imaginario *sustancial* comporta la “levitación” del pensamiento e implica *transcendencia* (para Platón, la transcendencia de las ideas indica que éstas no pertenecen al mundo sensible [material] sino inteligible) como mítica-narrativa fuera de la realidad y también como utopía (*ou-topos*) filosófica.

Siempre me sentí seguro y protegido en su compañía —la de doña Sofía—, aunque en su compañía todo se volvía inseguro e inestable: si era de día, las piedras pudieran convertirse en pedazos de sol, si era de noche las estrellas pudieran caer como rocío, si era crepúsculo la casa pudiera convertirse en barco y bogar entre las nubes.

(...) **La casa** despegó y comenzó a elevarse. Si yo hubiera salido, me habría caído desde una gran altura. Por la ventana se veían nubes y zamuros. (2009, p. 71).

Corresponden estos pasajes indirectamente al discurso mítico-histórico que más adelante abordaremos con su «basilisco». Por ahora hablemos del étimo como significado significante: Sofía es un nombre femenino, proviene del griego (Σοφία), que significa: “la que tiene sabiduría”. Ahora bien, «doña» es sustantivo femenino. En general, vocativo de cortesía que se antepone al apellido, y hoy también al *nombre* de una mujer. Y, que significa, *tratamiento* de respeto aplicado a las mujeres, el cual precede a su *nombre propio*. De esta manera, viéndolo arcaicamente «Sofía» sería apellido y no *patronímico*. Pero, el *epónimo*, bien lo ha obviado el *narrador autodiegético* por «arte del sugerimiento»: “(...) como la palabra lo dice, consiste en sugerir. No plasmar las ideas brutalmente, gordamente, sino esbozarlas y dejar el placer de la reconstrucción al intelecto del lector”. (Huidobro, 1988, p. 38). Entonces debemos buscarlo *a fortiori* como traducción: (“hipócrita lector, mi semejante, mi hermano”. [Baudelaire. 2007 p. XII]) en el prefijo del *título* del autor como su «Amor», por la sabiduría de la que nos habla.

No es oficio del poeta —dice Aristóteles (1451 a 35; 1451 b 10), el contar las cosas como sucedieron, sino cual desearíamos hubieran sucedido, y tratar lo posible según verosimilitud o necesidad. Y por este motivo la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal; y la historia de lo singular. (Aristóteles, 1982, p. 45).

Los *hechos* se sitúan en la experiencia tácita literal (*frónesis*), y los *fenómenos* en la figuración de los sentidos (*pensamiento*); en los acontecimientos y su trasmutación alquímica (piedra filosofal) del tiempo, *cosas* y espacio: «día-pasado», «crepúsculo-presente», «noche-futuro», «piedras-pedazos de sol», «estrellas-rocío», «casa-

barco». Como panacea *mítica* universal, para curar todos los males. Es el espacio-tiempo de la ensoñación poética-mítica. He aquí el «basilisco» como animal mitológico alegorizado en el hombre

Por eso los dos mitos cardinales de la condición humana son el paraíso perdido [John Milton] y la utopía [Thomas Moro]: Hubo un tiempo en que la humanidad vivió armoniosamente, la felicidad era posesión de todos, no existían ni la miseria ni la enfermedad ni la injusticia, ni la angustia; o la humanidad alcanzará esa armonía por la llegada de un salvador o como culminación de un proceso histórico ineluctable o debe alcanzarla por sus propios esfuerzos. (...) Los dos grandes mitos son uno: híbrido horrendo de arcángel y serpiente, el hombre está humillado por haber caído de un previo encumbramiento o por no haberlo alcanzado todavía. (Briceño Guerrero, 2009, p.p. 15-16)

### La locura como *ergon poiético*

A causa de la desmitificación el hombre ha llegado a la “disglosia” (sincategaromática), *cuasi* que hasta la *aphasia*: (impotencia de hablar. En PSIC. Alteración de la capacidad de formular simbólicamente el pensamiento mediante el lenguaje.) Sentipensante (Galeano, 1989). En consecuencia, conducido *per se* al «terror de las palabras», cual *kátharsis* (en la «religión» misteriosa griega, período en que el alma, después de la muerte, debía purgar sus faltas, antes de alcanzar beatitud).

Y en efecto: estos dos afectos [«terror» ante lo tremebundo: «horrendo», que hace temblar y la conmiseración ante lo miserable: desdichado e infeliz] forman los extremos en la cadena sentimental *real*, porque el terror ante lo tremebundo se experimenta y surge precisa y particularmente ante los Dioses o lo Divino, las potencias supernaturales, diabólicas, mágicas... que pueden disponer de nuestra *vida*, de nuestra íntegra *realidad*, a su talante y según sus ocultos designios, sin defensa posible por nuestra parte.

El *terror*, propiamente tal, constituye, por tanto, el extremo superior de los afectos reales, pues nos coloca ante el peligro de perder nuestra realidad a manos de las *causas reales supremas* o de la causa real suprema. (García Bacca, 1982, p. 34).

Es Sófocles (2006) ante el «perro» (en filosofía, «peligro»). Dice Sócrates: “*¡Si miento, que me vaya a los infiernos!*” “*¡Perros!*”), oráculo trágico que precursa y vaticina la muerte de Layo a manos de Edipo

SACERDOTE: (...) Una vez llegaste hasta nuestra ciudad y nos libraste del cruel tributo que debíamos pagar a la Esfinge. Lograste esto sin tener ningún conocimiento de nosotros, ni recibir un entrenamiento especial para ello, sino que –y así lo creemos– gracias a la ayuda de algún dios, nos rearmaste la vida. Y ahora, Edipo, a quien todos llaman el poderoso, te suplicamos los aquí presentes, que encuentres un alivio para nuestras desgracias; ya sea que te lo dicte una voz divina, o sea el consejo de un mortal, pues percibo que eres un hombre de experiencia, a quien los mejores consejos se le reflejan en los hechos. (...) Que no tengamos que recordarte por qué alguna vez nos levantaste y luego nos dejaste caer. (p.14).

«La locura como *ergon poiético*» supone riesgos que el hombre debe correr como filósofo o como poeta. Cada época y cada sociedad, cada individuo incluso, produce su propia definición de la locura. En una sociedad cosificada que lo “*estereotipa*”: como «sabio» o como «un loco», que lo banaliza por su “inutilidad” profesional (tal vez, como un «roque dalton» con sus primeros y ácidos *poemas* con heterónimos *clandestinos* semejantes a Pessoa). Porque en el anonimato está la «*esencia*». Es decir, la vida en juego de su existencia.

### Un loco

Fui enviado a la ciudad / porque en ella no existen rebaños / de ganado (sólo gente).

Para que fuese sabio o doctor / o no  
vistiera más de dril / o no calzara sino  
zapatos. /

Para que cambiara tristeza en riqueza.

Pero recuerdo un muchacho loco / un  
hombre tan loco / que sólo es posible  
llamarlo muchacho.

Hombre pensando en frutas, /  
consintiendo pájaros.

Un loco.

Silbaba solo en los caminos / y hacía  
clarinetes de carrizos. / A veces se  
perdía con el alba / mientras los hombres  
labraban la tierra / y aparecía al anochecer  
con huevos de perdices.

Un loco.

Y yo no he querido sino ser como él.  
(Acevedo, 2005, p.p. 14-15).

«La locura como *ergon poiético*» de la negación en la reafirmación: «Yo no he querido... / sino (*tan sólo*) ser como él», *conecta* «los vasos comunicantes» de la realidad inmediata con la hiperrealidad sensorial (sínodo astrofísico), “(...) y *eso fue decisivo* –Briceño-Guerrero, hablando de surrealismo– *para mis ulteriores responsabilidades de soñador, al punto que yo, para no decirme poeta, puedo poner con la inscripción de Saint Pol Roux: «El humano trabaja»*” (2005: XIV). Es el gusto por la degustación “sinestésica” (metafórica) de la palabra surrealista: «los paraísos se van a comer la tierra». Como epitexto verbal al prólogo de la obra del poeta.

Pero, veamos que dice el apóstata satírico (*Erasmus de Rotterdam*) en su *humanización retórica* de la locura como “elogio” sobre el *trabajo* de los poetas y también el de su propio oficio *pensador*.

Los poetas no me deben tanto: su estado natural les permite gozar de mis beneficios por derecho propio. Es, como sabéis, un grupo libre ocupado continuamente en regalar los oídos con falsedades y cuentos ridículos. Creen merecer sin discusión alguna la inmortalidad y hasta se la prometen a los

demás. El amor propio y la adulación sienten por ellos una amistad especial y nadie en la tierra me rinde un culto más puro [a la locura] y más constante. (Rotterdam, 1968, p.88).

—¿Y, sobre los filósofos qué?

Después vienen los filósofos, gente muy respetable, a juzgar por la barba y la capa [Sócrates], personas que se vanaglorian de ser los únicos sabios de la tierra y que miran a los demás hombres como sombras vanas que se mueven sobre la superficie de la tierra [mito de las cavernas]. Qué placer para ellos cuando en sus delirios filosóficos crean en el universo [Hegel] una cantidad innumerable de mundos diversos. Cuando nos dan el tamaño del sol, de la luna, de las estrellas y de otros astros [físicos] con tal exactitud como si los hubiesen medido con una cuerda [Pascal]; cuando nos explican las causas del trueno, de los vientos, de los eclipses y otros fenómenos inexplicables [Heidegger], hablando siempre con la misma seguridad que si hubiesen sido los secretarios de la naturaleza [Aristóteles, Epicuro, Zenón,] cuando se ordenó el universo o acabasen de llegar del Consejo de los dioses [deísmo]. (Rotterdam, 1968, p. 92).

Pero ante la afrenta anatémica, apócrifa y *sofista* (como medias “verdades”), surge siempre un *advocatus diaboli* con «culebreña condición» –aunque presidiario a *fuero interior*, que no abandona la lucha por las causas justas con su mayéutica dialógica

—Pues dile la verdad, contestó Sócrates, [–hablando de la transcripción poética–] que no lo he hecho por rivalizar con él ni con sus poemas: bien me sé que no es tarea fácil; sino que yo deseaba probar el significado de ciertos ensueños y cumplir un deber sagrado, si es ésta el arte liberal a que me ordenaban dedicarme. Y era así que muchas veces en el curso de mi existencia se me presentó un ensueño, ya en una, ya en otra forma, pero diciendo siempre unas mismas cosas: “Sócrates, dedícate a las bellas artes y cultívalas”. Antes yo imaginaba que esto no era más que

una exhortación y una voz de aliento para que siguiera en la ocupación a que me había entregado, como los que estimulan a los que disputan un premio en la carrera. De igual manera el ensueño, pensaba yo, me exhortaba y excitaba a continuar en lo que había comenzado, es a saber, en la filosofía, puesto que la filosofía es la primera de las bellas artes. Pero después que se dictó mi sentencia y que la fiesta del dios impidió que yo muriese me pareció que debía ejercitarme en esta arte bella popular, por si era la que se me indicaba, a fin de no desobedecer, sino dar cumplimiento al mandato, pensando que lo más seguro es no morir antes de libertarme del escrúpulo religioso, escribiendo versos en obediencia al ensueño. Y así compuse primero el himno a Apolo [representaba al Sol. Fue dios protector de las Artes, las Letras y la Medicina.], en cuyo honor era la presente fiesta; y luego, comprendiendo que el poeta, si ha de ser digno de ese nombre, debe inventar ficciones y no simples discursos, y viendo, por otra parte, que no tengo yo imaginación para ello, puse en verso las fábulas de Esopo que primero se ofrecieron a mi memoria. Dile todo esto a Eveno, Cebes, y que yo deseo que sea feliz, y que si es sabio debe seguirme. Porque, según parece, hoy parto de este mundo: así lo ordenan los atenienses. (Platón, 1973, p.p. 93, 94).

«La locura como *ergon poiético*» se nos revela textualmente por «formación» y «tradición» a través de «religión» y «cultura» como cultivo, oficio y trabajo del hombre, *honor alit artes* (“el honor alimenta las artes” Cicerón), “¿cómo habría de surgir «Un loco», mi discreto y magno retrato?”

“Mi difusa religiosidad, y también franca, sigue hallando ápices en Divinidad, glosa del Senecio [sic] de Paul Klee, *dios de ojos grandes...*” (Briceño Guerrero, 2009, p. X). Es la pictografía de la imagen “materializada” en palabra «estética» en su forma (Kant) y *estilo* «místico-religioso»

Se pone de manifiesto en la forma más pura cuando la obra literaria es recibida como un comunicado religioso, que

proclama una verdad de la fe. En cierto sentido, la obra no tiene una existencia independiente, es atribuida directamente a cierta totalidad cosmovisiva. Al parecer, este estilo de recepción estaba vigente en las sociedades arcaicas, que aún no conocían la literatura como fenómeno específico e independiente, el estilo mítico era entonces el estilo exclusivo, la cultura arcaica no permitía la formación de otros estilos. Más tarde, en regímenes sociales más complejos, perdió el privilegio de la exclusividad, pudo presentarse al lado de otros estilos. Fue ante todo la recepción de obras vinculadas con lo *sacrum* [sic] la que pasó a ser el dominio de este estilo. Pero no sólo ella. Este estilo determina la recepción de todos los comunicados que son tratados como una actualización de visiones del mundo halladas al llegar y aprobadas, de los comunicados que no sólo las confirman, sino que también las refuerzan a su manera. (Glówinski, 1990, p. 4).

Bien, llegamos al *omega* sin haber “alfabetizado” todo el cúmulo presupuestado de la lectura.

Porque el metatexto tomó forma y vida en su propio desarrollo embrionario como un pollo dentro del óvulo maternal de su lengua y

Porque la «maximocracia» se apoderó del transcriptor a efecto de hechicería en espacio y tiempo. O

Como dice Domingo, “(...) lo que pasa es que uno como crítico es igual que como los brujos: no enseña los secretos, no deja mostrar la costura, no anda citando [toda] la fuente...” , como proyecto fructífero, frustrante.

#### Referencias bibliográficas:

- Acevedo, Á. E. (2005). *Flor diversa*. Caracas, Venezuela. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Aristóteles. (1982). *Poética*. Caracas, Venezuela. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

- Barthes, R. (1983) “Literatura y meta-lenguaje” en: *Ensayos críticos / seguidos de La Escritura Misma: Sobre Roland Barthes por Susang Sontag*. Barcelona, España. Seix Barral.
- Bourdieu, P. (1998) “El gusto puro y el «gusto bárbaro» en *La distinción / Criterio y bases sociales del gusto*. España. Taurus.
- Briceño Guerrero, J. M. (2009) *Amor y terror de las palabras*. Caracas, Venezuela. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Briceño Guerrero, J. M. (2005) ¿Qué es la filosofía? Guarenas, Venezuela. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Briceño Guerrero, J. M. (2005) “El bosque resonante de mi infancia”, prólogo en: *Flor diversa*. Caracas, Venezuela. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Caro Tito, L. (2007) *De la naturaleza de las cosas*. Guarenas, Venezuela. Fundación Editorial el perro y la rana.
- François, R. (1994) *Diccionario de Términos Filosóficos*. Madrid, España. Acento Editorial.
- García Bacca. J. D. (1982) en: *Poética Aristóteles*. Caracas, Venezuela. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Galeano, E. (1989) *El libro de los abrazos*. D. F., México. Siglo Veintiuno Editores.
- Lotman, Y. (1982) “El arte entre otros sistemas semiológicos” en: *Estructura del Texto Artístico* (2ª ed.). Madrid, España. Ediciones Istmo.
- Michel, A. (1975) *El misticismo / El hombre interior y lo inefable*. Barcelona, España. Plaza & Janes.
- Miliani, D. (2003) *Entre montañas y recuerdos*. Trujillo, Venezuela. Fondo Editorial Arturo Cardozo.
- Mircea, E. y Couliano, I. (1992) *Diccionario de las religiones*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Platón. (1973). “Fedón” en: *Diálogos socráticos* (6ª ed.). San Mateo Tecoloapan, México. W. M. JACKSON, INC.
- Rotterdam, E. (1968). *Elogio de la locura introducción a la sabiduría epistolario*. Barcelona, España. Ediciones Zeus.
- Sófocles. (2006). *Edipo Rey / Antígona* (2ª ed.). Santiago de Chile, Chile. Empresa Editora Zig-Zag.

### Publicaciones periódicas

Glówinski, Michal. (1990). *Los estilos de la recepción*. Semiosis / Seminario de Semiótica. Enero-junio, p.3-13.

Montoya, Pablo. et. al. (2019) *Los Ángeles de Paul Klee*. Pie de página. N° 16, julio.