

EL CONTROL DEL CUERPO Y EL ALMA EN LA SEXTA PARTE DE LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL SER: KUNDERA, ERIÚGENA Y AGUSTÍN

Salvador Cuenca Almenar
Universidad Jaume I (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: Se analiza la relación entre un fragmento de la sexta parte de *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera y los dos textos que le sirven de fuente: el *Peri physeon* de Escoto Eriúgena y el *De civitate Dei* de Agustín de Hipona. Los tres fragmentos analizados en este artículo mantienen una relación de copresencia llamada “alusión” por Genette. Se defiende que el paso de Kundera no es plenamente comprensible sin la intelección de sus fuentes. El problema conceptual desarrollado por los tres textos es la conexión entre el alma y el cuerpo en tres épocas diversas: los albores de la Cristiandad, el Renacimiento Carolingio y la Primavera de Praga.

Palabras-clave: Kundera, Escoto Eriúgena, Agustín, Cuerpo y alma.

Abstract: The paper analyses the relation between a fragment in the sixth section of *The Unbearable Lightness of Being* and its two sources, namely, Eriugena’s *Peri physeon* and Augustine’s *De civitate Dei*. The three texts bear a relation of co-presence, called “allusion” by Genette. The paper argues that Kundera’s fragment is not fully understandable without the comprehension of its sources. The conceptual problem developed is the connection between body and soul in three different ages: the dawn of Christianity, Carolingian Renaissance and the Prague Spring of 1968.

Key-words: Kundera, Scottus Eriugena, Augustine, Body and soul.

Este artículo analiza la relación entre un fragmento de *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera y los dos textos que le sirven de fuente: el *Peri physeon* de Escoto Eriúgena y el *De civitate dei* de Agustín de Hipona. Los tres fragmentos utilizados en este artículo mantienen una relación de co-presencia llamada “alusión” por Gérard Genette en su obra *Palimpsestos: La literatura en segundo grado*¹. Una alusión es un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente. Los tres textos sondan la relación entre el alma y el cuerpo en tres épocas diversas: los albores del Cristianismo, el Renacimiento Carolingio y la Primavera de Praga.

Empezaremos con el análisis de la sexta parte de *La insoportable levedad del ser*, en la cual Milan Kundera ofrece una teodicea de la mierda y una teoría del *kitsch*. El objetivo de estas líneas es explicar la relación entre la mierda y el *kitsch* a partir de la dicotomía cristiana cuerpo/alma utilizada como inspiración por Kundera. En la sexta parte de *La insoportable levedad del ser*, el novelista bohemio interpreta el relato de la caída del paraíso como la alegoría que describe la pérdida del control racional sobre los actos del cuerpo. Los actos fisiológicos del hombre –*actus homini* según la terminología tomásiana– no se pueden controlar completamente por la razón, de acuerdo con la tradición cristiana. Para disimular la falta de control sobre la fisiología, la tradición europea traza dos estrategias: (1) esconder en privado dichos actos, como excitarse o defecar, (2) postular la existencia de un ámbito en el que la razón humana controle voluntariamente todos sus actos. Dicho ámbito precede a la azarosa e incontrolable vida terrenal, tal como se desprende de la interpretación alegórica del mito judeo-cristiano del edén².

La primera estrategia convierte en deseable lo que no se esconde, lo públicamente exhibido y lo alegremente compartido por todos los espectadores humanos. Asimismo, la posibilidad de ser compartidos en público se considera el criterio que distingue a los actos humanos con un sentido pleno de aquellos relegados al sinsentido por no ser siempre controlables, como defecar o empalmarse. Kundera usa el término *kitsch* para referirse a esa totalitaria alegría compartida al sentirse emocionado por los actos humanos llenos de sentido y públicamente compartibles, como el amor paterno-filial o el orgullo patriótico. El *kitsch* amalgama a los participantes en la alegría totalitaria y considera inhumanos a aquellos que no la comparten, como un sustituto contemporáneo de la mirada divina.

[1] GENETTE, G., *Palimpsesto, la literatura en segundo grado*, Madrid, ed. Taurus, 1972.

[2] Aunque exceda los límites del presente artículo, conviene apuntar que la doctrina cristiana postula también la existencia de otro ámbito de control racional como eterna recompensa para los virtuosos al final de la azarosa vida: el paraíso espiritual. Tanto el ámbito de la existencia anterior al pecado de perder el control original como el de la eternidad posterior de los premiados reciben el nombre de paraíso.

I

Sabina, el personaje principal de la sexta parte de *La insoportable levedad del ser*, se opone a las dos estrategias tradicionales y opta por asumir la falta de sentido último de cualquier acto suyo, no sólo como *actus homini* sino también como *actus humanus*, reutilizando la dicotomía del Aquinate. Conviene repetir que la asunción de que no podemos conocer las fuentes de donde surge el sentido de nuestros actos es interpretada como un síntoma de la expulsión o caída del paraíso en la sexta parte. Expulsión hacia un terreno que es un campo de concentración con público, con un palco VIP de un espectador privilegiado: Dios. La sexta parte de *La insoportable levedad del ser* analiza la compatibilidad o no de la mierda con la espectación de Dios. O dicho de otro modo: la vieja cuestión de la compatibilidad del no-ser con el ser.

Esta sexta parte resemantiza los anteriores sentidos del personaje de Sabina, aparcada en la tercera parte de la obra. Al inicio de esta sexta parte, la teodicea de la mierda transforma los sentidos atribuidos al símbolo fundamental de Sabina: el bombín, el sombrero heredado de su abuelo. En especial suprime el sentido del sombrero como símbolo de sus juegos obscenos. Kundera interpreta el deseo de Sabina de vaciar desnuda los intestinos delante de su amante Tomáš como una transformación última del sombrero en objeto sentimental. El deseo de compartir lo que se debe esconder, de hacer público lo que debe ser privado, provoca que la mierda y el no-ser se transformen en ser. Dicho de otro modo: el compartir el no-ser forma parte integral del sentimiento de ser, más allá de las tumbas, a través de los arcos y de las flores de colores de Bohemia, esto es, el sentimiento de que la vida tiene un sentido más allá del no-ser. Y esto Sabina no lo puede aceptar. Porque la transformación del sombrero obsceno en un objeto sentimental representa un final para la capacidad de traicionar que impera en Sabina.

Esta transformación sentimental sitúa al sombrero en el cruce hacia la eternidad, ya que reabsorbe, como el arco y las flores de colores, los cuerpos mortales de su padre y de su abuelo, al mismo tiempo que impulsa a su poseedora siempre adelante hacia un futuro desconocido para ser, una vez convertida en cenizas, reabsorbida por un futuro arco y por unas futuras flores de colores. La atracción de lo desconocido es más poderosa que los sentimientos compartibles del *kitsch*. Además, la preferencia por lo desconocido desvela la precariedad de las dimensiones de sentido que organizan y hacen deseables los actos públicamente compartibles. No obstante, la atracción de lo desconocido es debilitada por la conversión de las traiciones en la propia fidelidad sentimental de Sabina. Es decir, Sabina se hace fiel a su capacidad de traicionar. Esta transformación se ritualiza mediante la repetición de los juegos obscenos y se escenifica simbólicamente con la levedad del sombrero y con la publicidad de la mierda. Los actos cotidianos de excitarse o defecar acaban por tener un

sentido sentimental porque son compartidos por Sabina con su amante Tomás durante un lapso de tiempo demasiado extenso. Esta conversión sentimental es una consecuencia paradójica del deseo de Sabina de escapar del *kitsch* totalitario. Por eso, nos debemos interrogar por la posibilidad de un sentido sentimental no totalitario, es decir, *no-kitsch*. Y antes de ello: ¿qué convierte al *kitsch* en totalitario? ¿qué convierte al *kitsch* en *kitsch*?

“Por supuesto, el sentimiento que despierta el kitsch debe poder ser compartido por gran cantidad de gente. Por eso el kitsch no puede basarse en una situación inhabitual, sino en imágenes básicas que deben grabarse en la memoria de la gente: la hija ingrata, el padre abandonado, los niños que corren por el césped, el recuerdo del primer amor.

El kitsch provoca dos lágrimas de emoción. La primera dice: ‘¡Qué hermosos, los niños corren por el césped!’

La segunda lágrima dice: ‘Qué hermoso es estar emocionado con toda la humanidad al ver a los niños corriendo por el césped!’

Es la segunda lágrima la que convierte el kitsch en kitsch.

La hermandad de todos los hombres del mundo sólo podrá edificarse sobre el kitsch.”³

II

Kundera articula la teoría del *kitsch* sobre la base de la elocuencia cristiana medieval. Las autoridades citadas por Kundera son Valentín, gnóstico del siglo II, san Jerónimo, teólogo del siglo IV, y Escoto Eriúgena, pensador del siglo IX⁴. El narrador utiliza estas polémicas para iniciar la sexta parte de *La insoportable levedad del ser* con una reflexión sobre una posible causación mental de cualquier acción, no sólo como *actus humanus* sino también como *actus homini*. Kundera se encarama por encima de los pensamientos de Escoto Eriúgena para asumir que en el paraíso no se hubiera podido establecer la anterior distinción entre actos humanos y actos del hombre, porque no habría ninguna acción de segunda categoría por carecer de sentido racional y de control voluntario. Sabina no se hubiera podido concebir en el paraíso porque incluso la mierda y la erección formarían parte de la conducta ordenada mentalmente en una situación paradisiaca de armonía perfecta.

La situación de armonía perfecta es descrita en los primeros capítulos del *Génesis*, los cuales narran los seis días de la creación, el reposo del séptimo día y la vida del Edén. Los primeros capítulos del *Génesis* fueron glosados *ad*

[3] KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, ed. Tusquets, 2009, p. 265.

[4] Conviene resaltar que Kundera no explicita la autoridad de san Agustín en *La insoportable levedad del ser*. Por ello, la presencia de Agustín se manifiesta bajo el velo de la alusión, como una forma de intertextualidad no revelada por el autor del texto.

infinitum por la cultura patrística cristiana. Estas narraciones glosadas formaban y forman todavía hoy un subgénero literario: el *hexameron*.

“En el siglo IV, san Jerónimo rechazaba por completo la idea de que Adán y Eva fornicaran en el paraíso. Por el contrario, Juan Escoto Eriúgena, gran teólogo del siglo IX admitía semejante idea. Pero imaginaba que a Adán se le elevaba el miembro tal como se eleva el brazo o el pie, cuando quería y cómo quería. (...) Si el miembro puede elevarse por una simple orden del cerebro, la excitación carece de utilidad. El miembro no se yergue porque este mos excitados, sino porque se lo ordenamos. Lo que al gran teólogo le parecía incompatible con el paraíso no era la fornicación y el placer ligado a ella. Lo incompatible con el paraíso era la excitación. Recordémoslo bien: en el paraíso existía placer, no excitación.

En esta meditación de Escoto Eriúgena, podemos encontrar la clave de una especie de justificación teológica (dicho de otro modo, de una teodicea) de la mierda. Mientras se le permitió al hombre permanecer en el paraíso, o bien no defecaba (al modo de Jesús, según afirmaba Valentín), o bien, lo cual parece más probable, la mierda no se entendía como algo asqueroso. Cuando Dios expulsó al hombre del paraíso, hizo que que conociera el asco.

El hombre empezó a ocultar aquello de lo que se avergonzaba y, cuando levantó el velo, le cegó un resplandor. De este modo conoció, inmediatamente después del asco, la excitación. Sin mierda (en el sentido literal y figurado) no existiría el amor sexual tal como lo conocemos: acompañado de palpitaciones del corazón y ceguera de los sentidos.”⁵

III

En la anterior cita, Kundera explica la relación entre la erección voluntaria de Adán y el deseo de Sabina de vaciar los intestinos delante de su amante. Sabina pretende recuperar la autonomía de la que gozaba Adán para excitarse en el Edén con el fin de poder defecar delante de su amante. Sin esconder nada. Así, el paraíso se postula como el ámbito en el cual no se siente vergüenza ni de la mierda ni de la erección, porque se dan voluntariamente, mientras que la expulsión del Edén representa la adquisición de la vergüenza y la nueva percepción tanto del asco como de la excitación. En la tierra, el asco y la excitación se deben esconder. En ese esconderse se produce una alegría totalitaria y un acuerdo, que aglutinará a los que se esconden primero mediante la comunión divina y después mediante el *kitsch*. De aquí surge la repugnancia

[5] KUNDERA, M., *ib.*, p. 262.

de Sabina al *kitsch*, porque este ideal estético elimina la mierda de la vida, la esconde.

En el párrafo citado anteriormente, Kundera recoge una de las preocupaciones fundamentales del libro cuarto del *Peri physeon* o *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena, a saber: la unidad de la vida en el paraíso, anterior a la infinita división que emanará a partir de la caída provocada por el pecado original. Este libro cuarto es concebido como un *Hexameron*, dedicado a glosar la división natural de aquellas cosas creadas y no creadoras –la tercera de las divisiones naturales que surgen de la combinación entre las dicotomías “creado/no creado” y “creador/no creador”.

Para poder apprehender el sentido de la anterior cita de Kundera debemos explicar el contexto medieval que suscitó los pensamientos de Eriúgena sobre el paraíso, contexto aprovechado literariamente por el novelista checo. Las reflexiones allí recogidas sobre la unidad de la vida en el paraíso se enmarcan en el contexto de los miles de folios escritos como resultado de los pensamientos más penetrantes de la cultura patristica y de la cultura de la alta edad media. Nos debemos adentrar en la mentalidad de un universo medieval: pensar en la alta edad media no significaba sino pensar a partir de la *Biblia* para explicarla enciclopédicamente después. La naturaleza y el mundo que se explican hoy son las naturaleza y los mundos descritos por la ciencia moderna. Hasta el siglo XIII, en la Europa cristianizada, la naturaleza y el mundo que exclusivamente se explicaban eran las naturalezas y los mundos descritos en la *Biblia*.

Plus docet exempla quam subtilis praedicationis. Esta era una de las máximas básicas de la predicación cristiana medieval. Los *exempla* contaban un detalle de una historia conocida por todos los sermoneados. Estos *exempla* constituían la sal, la vida, de los sermones medievales. La evangelización exhaustiva de Europa a lo largo de la edad media fue efectiva gracias a la seducción más irresistible, a saber, la de los cuentos –además de que fue su consecuencia. Estos cuentos con referencias finales morales siempre cristianas glosaban y reglosaban el gran cuento de salvación que es la *Biblia*. El pensamiento abstracto o la sutil predicación se debían transmitir mediante cuentos concretos, tangibles y conocidos, los cuales explicaban más satisfactoriamente la condición humana que las especulaciones metafísicas.

IV

Después de esta inmersión en el universo narrativo del cristianismo medieval, podemos juzgar con más calma a los comentaristas de las escrituras, en especial a Escoto Eriúgena. La elocuencia cristiana medieval pretendía conjugar el binomio siempre inestable que componen la actitud filosófica y la actitud literaria. Esta conjugación inestable se manifiesta en los comentarios sobre

el paraíso, las erecciones de Adán, el *kitsch* en general y los intestinos de Sabina en particular. La conjugación entre actitud literaria y filosófica también se muestra en la creencia en que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Esta creencia es el origen del problema sobre la causación mental de la erección de Adán en el paraíso: ¿Cómo Dios, que es infinitamente simple y sin ninguna división interna, puede crear a imagen suya al hombre dividido? Recordemos el versículo del *Génesis* I, 27: “Y Dios creó al hombre; a la imagen de Dios Él lo creó; macho y hembra Él los creó”. La cuestión de la compatibilidad de Dios y el sexo constituye un reto para las imágenes básicas del *kitsch* cristiano, las imágenes básicas que forman el acuerdo categórico con el ser del cristianismo. La elocuencia cristiana trata de consensuar estas imatges básicas, desde los padres griegos a los latinos, desde el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa al *De Genesi ad litteram* o al *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona.

En este último tratado Agustín escribe:

“Según esto, el hombre en el paraíso vivía como quería, porque sólo quería lo que Dios había mandado. Vivía gozando de Dios y era bueno por su bondad; vivía sin ninguna indigencia y tenía en su mano vivir siempre así. (...) Un gozo eterno, procedente de Dios, se perpetuaba, y en él ardía la caridad del corazón puro, de la buena conciencia y de la fe no fingida. La sociedad conyugal estaba acompañada de un amor honesto. La mente y el cuerpo iban acordes y el mandato era fácil y hacedero. La lasitud no sorprendía al ocioso, ni el sueño le rendía contra su querer. Dios nos libre de creer que en tal facilidad de mandatos y en tamaña felicidad los hombres no podrían engendrar sin el morbo de la libido. Esos miembros, como los demás, se moverían al arbitrio de la voluntad, y el marido se hundiría en el regazo de la esposa con tranquilidad de ánimo, sin el estímulo del ardor libidinoso y sin la corrupción de la integridad corpora”⁶

Para Agustín de Hipona, el hecho de que se pudieran controlar voluntariamente todos los miembros corporales en el paraíso era digno de fe, aunque la experiencia de su tiempo no alcanzase a probarlo. Agustín postulaba la existencia de dos paraísos: uno material y otro espiritual. Escoto Eriúgena disiente de Agustín porque es partidario de la interpretación alegórica del relato de la creación y, por consiguiente, defiende la existencia de un único paraíso: el espiritual. Para Escoto, el paraíso del relato del *Génesis* sólo existiría alegóricamente. Dada la autoridad de san Agustín y dadas las críticas que profirió el obispo de Hipona contra las interpretaciones alegóricas –por estériles de cara a la conversión mediante la elocuencia–, el Eriúgena debía fundamentar sus interpretaciones alegóricas sobre el paraíso en el otro gran padre de la Iglesia, el griego Gregorio de Nisa, y fortificarlas con el recurso estilístico de la ironía.

[6] SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XIV, xxvi, Madrid, BAC, 1958, p. 981-2.

V

La ironía de Escoto Eriúgena contra Agustín se percibe cuando, en el libro IV de su diálogo *Peri physeon* o *De divisione naturae* (806B - 806C), comenta el pasaje citado anteriormente del *De civitate Dei*. En el *De divisione naturae*, el Eriúgena cita capítulos enteros de las autoridades para después comentarlos dialógicamente a un alumno suyo. Reescribiré las dos últimas frases de la cita del *De Civitate Dei*, tal como las encontramos en el diálogo escotista, en latín: “*In tanta facilitate rerum et facilitate hominum, absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur membra illa quo caetera, et sine ardoris inlecebrosi stimulo, cum tranquillitate animi et corporis, nulla corruptione integritatis, infunderetur gremio maritus uxoris*”⁷. Estas dos últimas oraciones son la fuente del texto de la sexta parte de *La insoportable levedad del ser* de Kundera, citado en el apartado 2 de este trabajo, en el que se afirmaba que Adán podía levantar su miembro viril igual que levantaba el brazo o la pierna: *voluntatis nutu moverentur illa membra quo caetera*. En el paraíso se vivía, por ello, con placer pero sin excitación, esto es, *sine ardoris inlecebrosi stimulo*.

El Eriúgena pregunta con la máxima ironía cuando comenta el anterior pasaje agustiniano al alumno: “¿Ves tú cuánto (*Agustín*) glorifica la felicidad de uno y de otro sexo, antes del pecado, en el paraíso?” A continuación, Escoto enumera las características hiperbólicas con las que Agustín describe la sociedad conyugal santa e irreprochable del paraíso: una unión indisoluble, con una procreación en olor de santidad y una multiplicación de la especie ordenada al estilo de la planificación familiar.

Después de enumerar con estas características tanta felicidad sobrehumana en el paraíso, concluye: “*ut non immerito quis miretur quomodo animalia corpora in tam excelsa beatitudine uixisse credibile sit*”⁸. O sea que después de la descripción agustiniana de la felicidad paradisiaca, “se puede preguntar con admiración si resulta creíble que unos cuerpos animales hayan podido vivir dentro de un estado tan elevado de beatitud”. Es decir, jese estado es demasiado bonito para ser verdad! Eriúgena, por tanto, renuncia a la conciliación entre el sexo y Dios. Es más, el sexo es el inicio de la procesión de retorno hacia el Creador. Es, por tanto, el punto más alejado, más dividido, de la unidad divina de la cual emanaron todas las cosas. Así Eriúgena traiciona la autoridad del padre de la Iglesia, del que se ríe irónicamente, al igual que Sabina suprime la influencia de su padre.

[7] ESCOTO ERIÚGENA: *De divisione naturae*, Corpus Christianorum, vol. 164, Brepols, 2000, p. 91-92.

[8] ESCOTO ERIÚGENA: *ib.*, p. 92.

VI

Concluimos este análisis subrayando que Kundera ha escogido un pasaje de Agustín citado en un texto del Eriúgena para atribuirlo al comentarista de la cita. Kundera ha tomado el sentido de la parte citada para atribuirlo al todo del texto escolástico. Por ello, ha cometido el error de asignar a Escoto la creencia que este pretende criticar. De este modo, el texto de Kundera alude veladamente a un fragmento de Agustín a través de un pasaje de Eriúgena. Por tanto, la alusión es el tipo de intertextualidad que vincula a los tres textos, según la terminología de Genette.

La alusión agustiniana ha dotado de un aura metafísica al personaje que articula este trabajo: Sabina. Ella es la que armoniza los pares antagónicos sin reconciliarlos: el ser ya no se opone al no-ser, porque esta división excluye el no-ser de la vida. Y la vida es ser y no-ser.

Sabina cree que la vida es más que lo que mostramos públicamente porque concuerda con la alegría totalitaria de formar parte del ser. La revolución individual de Sabina se inicia con el rechazo a la exclusión de la mierda y de la excitación al ámbito privado. Sabina quiere compartir estos ámbitos, convertirlos en públicos y voluntarios, como Adán en el paraíso, sin asco ni vergüenza. No obstante, esa apertura de la mierda y de la excitación al ámbito público provoca que se conviertan en un nuevo factor *kitsch*; porque la publicidad de lo antiguamente privado favorece un nuevo acuerdo totalitario que infunde una alegría contagiosa. Sabina no quiere que el bombín, el sombrero de su abuelo, tenga un significado sentimental, un sentido *kitsch*. Sabina no quiere que la conversión de la mierda y de la excitación en compartible sea totalitaria, porque se transformaría en un nuevo factor *kitsch*. La tradición cristiana-europea exclamaba: ¡Qué bonito emocionarse por el amor a la patria! (¡O a la Roja!) ¡Qué bonito emocionarse por el amor paterno-filial! Sabina odia el potente alcance de esas consignas. Por eso, no quiere que se convierta en *kitsch* la exclamación totalitaria: ¡Qué bonito emocionarse por la mierda y por la excitación hechas públicas!

De las prácticas compartidas surgen las exclamaciones totalitarias y las consignas alegóricas que conminan a repetirlas públicamente. Inspirados por Eriúgena, que sólo creía en el significado alegórico del relato del *Génesis*, y por Sabina, que sólo gozaba de la belleza de los caminos desconocidos, sin señales ni consignas, concluimos: *caro verbum facta est*. La conversión de la carne en verbo muestra la tendencia europea al *kitsch*, detectada y diseccionada por Milan Kundera en la sexta parte de *La insoportable levedad del ser*. Las raíces cristianas de la tendencia no se hunden en el *Evangelio de san Juan* I, 4: *verbum caro factum est*, ni en los comentaristas elocuentes como san Agustín, sino en los que desconfiaban del sentido material del paraíso, como Eriúgena. Esas raíces cristianas del *kitsch* europeo se expanden vigorosamente en la era post-cristiana de Sabina, a través de nuevas alegrías y emociones totalitarias. Con Escoto y con Sabina repetimos: *Caro verbum facta est. Cave verbum!*