

JOSÉ FILADELFO GARCÍA GUTIÉRREZ*

El estado salvaje en la mística de Michel Hulin

The Wild State in Michel Hulin's Mysticism

Resumen

En el siguiente ensayo se desarrollan reflexivamente las principales características que Michel Hulin atribuye al estado *salvaje* de la mística propuesta en su obra *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*. Estas reflexiones se plantean dentro una correspondencia, tan parecida como excluyente, con las ideas en torno a la locura y lo salvaje, provistas por Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss y Roger Bartra, respectivamente. Tras el análisis de estas características, se observa propositivamente que el concepto o estado salvaje de la mística de Hulin se mantiene aún dentro de los parámetros de lo civilizado, contrario a la radicalización del estado salvaje, sugerida en el ensayo.

Palabras clave: salvaje, mística, sentimiento oceánico, drogas, religión, enfermedad mental, enajenación

Abstract

This essay examines the core characteristics Michel Hulin attributes to the "wild state of mysticism" as presented in his work, *La mística salvaje: En los antípodas del espíritu*. It explores how Hulin's concept corresponds with, yet also diverges from, the ideas of madness and the "wild state" put forth by Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, and Roger Bartra, respectively. The essay argues that, despite Hulin's conceptualization, his "wild state of mysticism" ultimately remains within the parameters of the civilized, rather than embracing the radicalization of the savage state that this essay suggests.

Key words: wild, mysticism, oceanic feeling, drugs, religion, mental illness, mental derangement

Fuentes Humanísticas > Año 37 > Número 70 > I Semestre > enero-junio 2025 > pp. 47-60 > ISSN 0188-8900 > eISSN 2007 5618.

Fecha de recepción 21/01/2025 > Fecha de aceptación 22/05/2025
josefiladelfogg@gmail.com

* Universidad Autónoma Metropolitana, México.

En *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*, el francés Michel Hulin (2007) advierte sobre un tipo de mística que excede, pretendidamente, toda tradición mística conocida, o al menos, aquellas místicas que, en el panorama del mundo, han sido las más socorridas. Esta advertencia, bajo la cual se perfila, por principio, el calificativo *salvaje* para una mística desintegradora de todo influjo tradicional, se sustenta, al principio de la obra, desde la noción de sentimiento oceánico que Romain Rolland acuñó, bajo el influjo de sus estudios hinduistas. El término asocia la vastedad oceánica con una vivencia interior tan inmensa, como universal (por su comprensión de un Todo) y originaria (por la profundidad de ese Todo), que Hulin pone en diálogo con el psicoanálisis, para favorecer la noción de Rolland y sugerir alguna insuficiencia en la teoría freudiana.

Desde la amistad epistolar entre Rolland y Freud, Hulin destaca el afán científico con que el psicoanalista, entre el asombro y el extrañamiento, buscó comprender (acaso, ajustar) el sentimiento oceánico como un retorno al narcicismo primario (absolutamente placentero) del recién nacido.³ Esta inclinación científica que condujo a Freud a encaminar, o restringir, las posibilidades vivenciales del sentimiento oceánico hacia el sereno y

formulable estado de una autocomplacencia egótica, permite identificar su posición, no solo sobre experiencias tan huidizas para la inteligibilidad como el concepto incorporado por Rolland, sino sobre ciertas expresiones o conductas cuyo lenguaje excede, por igual, los parámetros de la lógica, como en el caso de la locura.

La locura: un estado no comunicable

En sus reflexiones finales sobre *Historia de la locura en la época clásica*, Michel Foucault (2015) pregunta y avizora, solo para dejar en claro el destino oscuro del fenómeno de la locura, por qué la cultura occidental:

Ha formulado claramente desde el siglo XIX, pero también desde la época clásica, que la locura era la verdad desnuda del hombre, y la ha colocado sin embargo en un espacio neutralizado e incoloro en que se daba como anulada (pp. 321-322).

Aunque la locura como “verdad desnuda del hombre” pareciera, tanto para Foucault como en el siglo XXI, un intento, aún ensoñado y estimulante, de identificar, por fin, lo que de bruto o natural, es decir, más profundo, hay en el hombre (que sobrepasa cualquier mediación cultural), ese “peligro raro” y “terror revelador” (Foucault, 2015, p. 324) se caracteriza por tener su propio e indescifrable lenguaje, que “no dice nada”. Al respecto, el francés destaca la contribución de Freud sobre la locura:

³ Al respecto de la reacción de Freud ante el sentimiento oceánico, Hulin (2007, p. 24) indica: “Es, pues, como si Freud, proclamándose extraño a lo oceánico, se hubiera sentido, no obstante, íntimamente concernido, tal vez amenazado, por ese tema, hasta el punto de encender una especie de contrafuego (el capítulo I [*El malestar en la cultura*]) bajo cuya protección pudiera mantener el conjunto de su construcción teórica y de sus opciones de vida”.

Desplaza la experiencia europea de la locura para situarla en esta región peligrosa, siempre transgresiva [...], que es la de los idiomas que se implican a sí mismos [...] Freud no ha descubierto la identidad perdida de un sentido; ha cernido la figura disruptiva de un significado que no es absolutamente como los otros (Foucault, 2015, p. 329).

La insuficiencia de la teoría freudiana, observada por Michel Hulin, para comprender el sentimiento oceánico, contemplado, de manera similar a la locura, como un fenómeno que no registra en su expresión y mecanismo interior un lenguaje inteligible u objetivable (aunque sea en conceptos), es asimilada por Foucault, no obstante, como un hito en la historia de la comprensión de la locura. Al considerarla, desde la mirada del filósofo, como un lenguaje distinto a los otros lenguajes, Freud, más que definir la locura, puso de relieve la distancia existente entre ésta y lo significativo de la misma, como lugar comunicable, comprensible.

En este sentido, de la misma manera en que la locura, como un estado alterado o huido ante lo comunicable y significativo, tiene un lenguaje extraño, el sentimiento oceánico de Romain Rolland, experimentado como un abrupto y hondo retorno al origen, así como la misma propuesta de una *mística salvaje* en Hulin, sobrepasan potencialmente el borde de lo clínicamente tratable y de lo fenoménicamente interpretable. Aunque Freud atribuyó el sentimiento oceánico a una expresión narcisista del sujeto, el reproche de Hulin sobre esa conclusión se fundamentó en haber observado una insuficiencia en el psicoanalista para comprender e interpretar los alcances de ese

estado de anonadamiento, los cuales, mientras la vivencia está en curso, resultan experimentables, pero no interpretables. Una insuficiencia similar a la que Foucault observó en el acercamiento de Freud a la locura, pero no para reprocharlo, sino para indicar que es la propia insuficiencia para comprenderla la que resultó la mayor aportación del psicoanalista a la historia de ese fenómeno.

La insuficiencia hermenéutica y científica frente a la locura pudo, acaso, resultar el primer paso para marcar una distancia definitiva (no rendición, paradójicamente) en la comprensión de la misma, sin desprenderse de esa “relación profunda, ética” (Foucault, 2015, p. 324) que, durante cinco siglos, a decir de Foucault, ha existido entre la locura y la tradición occidental. De manera paralela a su lenguaje incomprensible, es conveniente observar que, acaso, no exista nada más ético, y retador, que construir al otro del modo más habitable posible, aunque no se lo comprenda. Se trata propiamente de mantener bajo resguardo, pretendidamente respetuoso, lo desconocido.

Mística salvaje: drogas y enfermedades mentales

Además de describirla como una experiencia distinta a los lenguajes ordinarios, particularmente, las tradiciones religiosas, Michel Hulin se apropia de la condición espontánea² que Rolland atribuye

² En la relación epistolar entre Rolland y Freud, cuyo eje es la discusión del *sentimiento oceánico*, Hulin (2007, p. 24) recupera una respuesta de Rolland, quien le hace un reproche al psicoanalista: “Su análisis de las religiones me parece justo. Pero me

al sentimiento oceánico, para construir la posibilidad de una mística súbita y no premeditada, es decir, salvaje. De manera ejemplar para esta condición espontánea de la mística, Hulin recorre los testimonios de numerosas personas, como Ramakrishna, Thomas de Quincey, Henri Michaux, el deportista Rob Schultheis, una paciente psiquiátrica, Madeleine, entre tantos otros.

Los testimonios provistos por Hulin atraviesan el siglo xix y alcanzan el xx, y se caracterizan por exponer a individuos en cuyas narraciones el autor descubre similitudes que, para su propio propósito de investigación, responden a una misma experiencia *salvaje*. Esta similitud alrededor de un salvajismo místico se conforma, en su generalidad, por la espontaneidad, la apertura, disolución de la frontera entre el yo y el mundo (testimonios basados en los sentidos, la emoción y la imaginación), apreciación abstracta, conceptual, filosófica, de la experiencia; un trastocamiento repentino y superación del tiempo, así como una experiencia de la conciencia que se unifica y simplifica a sí misma, que ya no busca imágenes exteriores, sino que estas surgen de la conciencia misma.

Además de estos testimonios que circulan a lo largo de la obra, la caracterización de una experiencia mística salvaje se concentra particularmente en dos fenómenos, que Hulin considera propulsores de experiencias de este tipo: las drogas y las enfermedades mentales. La ex-

perimentación con la droga, como una especie, a decir nuestro, de *mística asistida* (similar a la eutanasia –muerte asistida– o la anestesia –sueño asistido–), posee, para Hulin, por principio, el mismo factor condicionante y desencadenante del evento místico, que los procedimientos ascéticos, como el sacrificio (ayuno, tortura física, etcétera) propios de ciertas tradiciones religiosas. Una equivalencia que es más propia del método, que del contenido de ambos recursos.

Más allá de la latente relativización de la tradición mística que se advierte en la reflexión de Hulin, a favor de un evento místico desvinculado de todo recurso tradicional, la peculiaridad, y con ello, el problema de la inclusión de la droga en el conocimiento salvaje de la mística, se da desde la oposición de origen entre inducción y espontaneidad. Aun cuando la droga propicie experiencias que desbordan, a la manera de un éxtasis, el tiempo y el espacio, y que estas mismas sustancias resulten una opción alterna y no mediada por algún procedimiento formalmente religioso, la inducción que implica recurrir a ella resulta, aunque efectiva, artificial.

Mientras que la espontaneidad ape-la a lo imprevisto y no premeditado, la inducción es producto de la voluntad, la cual indica (aun cuando esta voluntad titubeara y la inteligencia que la promueve tuviera un conocimiento incipiente en el asunto) un modo de prepararse, de estar disponible para lo imprevisto. Es en este ejercicio mental del prepararse para lo insólito, al modo en que el agricultor sabe que desconoce la, a veces, imprevisible naturaleza, que el éxtasis obtenido (su eficacia trastocadora) es, no obstante, el resultado de una impostura de la intención, en que la espontaneidad es más fiel

habría gustado que usted analizara el sentimiento religioso espontáneo, o, más exactamente, la *sensación* religiosa, que es completamente diferente de las religiones propiamente dichas”.

a un efecto imprevisto que se descubre, pero se lo solicitaba, que al violento allanamiento de una morada interior que no esperaba nada fuera de lo normal.

La observación anterior no consiste en desencadenar las similitudes identificadas por Hulin³ entre la experiencia propiciada por la droga⁴ y aquella experiencia mística denominada salvaje (como la angustia de un yo ante la potencial disolución de todo lo familiar –de la yoidad misma como realidad primera, a la disolución o superación del tiempo y del espacio–), sino en advertir que si a la característica primordial de la mística salvaje le corresponde ser espontánea, lo propio de la mística asistida es ser premeditada, a pesar de que, en su premeditación, desconozca los alcances de ese viaje, finalmente, esperado. De esta manera, es posible señalar que la droga en el horizonte místico de Hulin adolece, en su origen, por la ausencia de un estado salvaje, en el sentido de que a lo salvaje le es más propio un comportamiento arbitrario que

uno intencional. El recurso de la droga, a pesar de remontar, con sus efectos, toda expectativa preconcebida, se presenta todavía como un sueño de la voluntad, una posibilidad entre otras, un salvajismo opcional.

Las alteraciones que la droga produce en la psique del individuo le permiten a Hulin tender un puente, no solo entre las experiencias psicodélicas y la mística, sino entre la mística y la enfermedad mental. Aunque Hulin toma como ejemplo de una mística salvaje a los enfermos mentales, la enajenación propia de la locura no la recupera. La condición enajenante se ofrece, en *La mística salvaje*, no como un estado permanente, sino transitorio. Para caracterizarse, el salvajismo místico de Hulin requiere del testimonio, recurso ante el cual la locura, ese “peligro raro” (Foucault, 2015, p. 324), resulta impedida, en voz de quien la padece, para hablar de sí misma, ya que se encuentra en una permanente y enigmática escisión, de la cual no es posible aseverar u observar si se trata de un desprendimiento propiamente oceánico.

Hulin recuerda que la neurosis y la histeria son los síntomas que, en una revisión retrospectiva, se han observado en la persona de santos célebres, de tal manera que la intervención de la disciplina psiquiátrica hizo valer su criterio, al ponderar el éxtasis místico como un fenómeno efectuado por una alteración patológica de la mente. Para ello Hulin recurre a uno de los pioneros en analizar esta relación, Pierre Janet, quien estudió el caso de Madeleine, una mujer neurótica de tendencias ascéticas, con comportamientos que oscilaban entre el tormento y la alegría. Estas tendencias Janet las explicaba y reducía a una “manifestación

³ Hulin (2007, p. 133) advierte esta diferencia solo para identificar un mismo hallazgo en ambos fenómenos: “Surja espontáneamente, de improviso, o sea inducida por medios más o menos artificiales, la forma de experiencia mística calificada por nosotros de «salvaje» implica siempre una nota afectiva fundamental: la de una alegría sin medida”.

⁴ Así como el autor enlaza positivamente la experiencia de la droga con la mística salvaje, también advierte sobre el lado “oscuro” de las sustancias (Hulin, 2007, p. 109): “Ahora bien, lo que hay de diabólico en la droga es su capacidad de imitar el resultado de tal ascesis [la renuncia ante ‘el esplendor terrible del Ser’]. El hombre engañado por la droga es semejante a un actor que representara en el escenario el papel de un santo y se identificara con su papel hasta el punto de olvidar, en el momento de la representación, la mediocridad de su verdadera personalidad y se sintiera con el alma de un santo”.

neurótica del «miedo al placer» (Hulin, 2007, p. 123). De la asociación entre mística y enfermedad mental, Hulin (2007, p. 122) destaca el propósito eje del estudio de Janet:

Reconocer la inevitabilidad de las representaciones religiosas en el discurso espontáneo por el que se traducen diversos estados de beatitud no equivale en absoluto a atribuir a esos estados un origen y una finalidad religiosos. El lenguaje religioso puede muy bien ser denunciado paralelamente como una descripción fantástica y mistificadora de estos psicológicos cuya fuente habría que buscar en otro parte.

De esta manera es que Janet afirma que las experiencias de un enfermo mental, asociadas a algún elemento místico, no responden a una revelación de hecho sobrenatural, sino a las alteraciones propias de una mente enferma.

Más acá del bien y del mal

El ejemplo de Madeleine le permite a Hulin acercarse teóricamente al más allá que fundamenta la mística salvaje y que desarrollará en el resto de la obra. El autor señala una dialéctica entre el sufrimiento y la alegría, cuya coexistencia en la conciencia no se da a partir de la muy natural reacción ante lo agradable o desagradable:

En efecto, la alegría espiritual no se nutre directamente, a diferencia de las alegrías empíricas, del decrecimiento de un sufrimiento empírico antagonista. Se nutre de la disminución de la pertinencia de

la división natural de la experiencia en agradable y desagradable (Hulin, 2007, p. 175).

Lo agradable y lo desagradable, para Michel Hulin, no son una dicotomía formada por la razón, sino que son inherentes a una afectividad donada por los sentidos, de tal modo que esa afectividad de lo agradable y lo desagradable precede, y no es el resultado, de toda posibilidad de juicio, de razonamiento.⁵ Es esa tendencia natural al egoísmo en el hombre (y en el animal) lo que propicia este oscilar sufrientemente entre lo agradable y lo desagradable, y ante el cual Hulin apela por una neutralidad “altamente paradójica”, que permitirá al hombre convivir con el sufrimiento y la alegría, sin padecer su dramática contradicción, pero sin disolver la realidad de sus intromisiones. Se trata acaso de una forma de ataraxia ciega de oposiciones, pero completamente disponible a los eventos del mundo:

El sufrimiento infligido desde el exterior se vuelve así en cierta medida compatible con la alegría, por el hecho de que es

⁵ Hulin sugiere que la base en que toda civilización se origina y desarrolla es de índole tanto afectiva, como moral, es decir, la visión de mundo de lo agradable y lo desagradable, del bien y del mal, las cuales se forman los cimientos de dicha civilización. Ante tal circunstancia, por demás *limitada* y *limitante*, el autor señala: “Por lo tanto, la conciencia moral no tiene verdaderamente poder más que sobre esa dimensión del sufrimiento que es coextensiva con las relaciones humanas: trascendiendo la oposición Yo-otro, y en la exacta medida en que lo consigue, suprime o al menos alivia los diversos sufrimientos psíquicos ligados al egoísmo, a la voluntad de poder, a la incompreensión mutua de los hombres” (Hulin, 2007, p.167).

experimentado cada vez menos como su contrario o ni siquiera como distinto de ella (Hulin, 2007, p. 175).

En este sentido, los apetitos dicotómicos del yo desaparecen en el mismo momento en que la conciencia queda deshabitada, vacía, para dar paso a la alegría total en la que Hulin encuentra el fundamento de su mística salvaje: un salvajismo místico que es, para su autor, la raíz misma de toda experiencia mística. Ese *más allá* antes mencionado es, más bien, desde la perspectiva de Hulin, el “más acá del bien y del mal”, por cuanto la trascendencia no se ofrece de manera sobrenatural, sino precisamente natural o, de hecho, *contra natura*: es con el desmoronamiento de esa inacabable fricción entre lo agradable y lo desagradable que se allanará, tal vez para siempre, la naturalidad inherente en hombres y bestias, tan aceptada por esencial, como culturalmente deseada para ser trascendida.

A partir del desmoronamiento *contra natura* de la apreciación afectiva de lo agradable y lo desagradable en el hombre, Hulin (2007, p. 175) confirma que la alegría mística inconmensurable “tiene también a purificarse y, por ello, de una cierta manera, a transformarse en el sentido de una deshumanización”. La deshumanización, en un principio, parece implicar un proceso de deterioro no solo biológico, sino del atávico estado de escisión en que naturaleza y cultura se había mantenido respetuosamente, al menos en lo que la facultad interpretativa del hombre se establecía como una *distinción constructiva* frente o contra la indiferencia de la naturaleza.

La alegría espiritual “se nutre de la disminución de la pertinencia de la

división natural de la experiencia en agradable y desagradable” (Hulin, 2007, p. 175). Es así que el salvajismo místico opera *naturalmente* bajo condiciones espontáneas, “erráticas e imprevisibles”, aunque la misma alegría espiritual que ese raptó conlleva subvierte la ley natural que ha conducido al hombre, por su animalidad intrínseca, a *sufrir* los devaneos entre lo agradable y lo desagradable; los mismos devaneos que lo han ayudado a construir su trascendencia en términos sociales, políticos, etcétera.

La dicotomía o dualidad entre lo agradable y lo desagradable, propia de un mecanismo eminentemente lógico, es, para el pensar de Hulin, lo más natural en el hombre, y la irrupción salvaje de su mística pretende debilitar esa naturalidad al grado de descubrirla, más bien, como producto de una convención cultural.

Naturaleza y cultura

El diálogo, y la confrontación, entre lo natural y la deshumanización, que es puesto en marcha bruscamente por el estado salvaje de una experiencia mística en Hulin, incorpora el diálogo, de imprecisas pero exigentes fronteras, entre la naturaleza y la cultura. Tanto Claude Lévi-Strauss como Roger Bartra, en sus reflexiones iniciales de *Las estructuras elementales del parentesco* y *El mito del salvaje*, respectivamente, insisten en el impedimento objetivo que existe para identificar la ruptura o trascendencia del estado natural o salvaje hacia el estado civilizado.

En vez de un “análisis real”, objetivo, que identifique el tránsito de lo natural a lo cultural, Lévi-Strauss opta prudentemente por un “análisis ideal”. Este análisis

ideal, aunque insuficiente (pues propicia un diálogo ficticio, es decir, sin pruebas), estimula y enriquece, no obstante, el diálogo entre la naturaleza y la cultura, de tal modo que permite, aparentemente, “aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más complejo” (1969, p. 41). Por lo anterior, Lévi-Strauss concluye que:

Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a la norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular (1969, p. 41).

Por su parte, Roger Bartra (2011), contrario a la perspectiva evolucionista que busca presentar un tránsito lineal de lo natural o salvaje hacia la cultura o la civilización, se encamina hacia un evolucionismo:

Capaz de hacer una historia de los mitos (o, si se prefiere, una antropología de las ideas), para comprender las largas secuencias de eventos sin dejar de apreciar la presencia de estructuras (p. 225).

Por ejemplo, de las formas inherentes a la naturaleza humana. Para alcanzar este balance analítico y desmontar la pretensión de una evolución lineal (del paso A, naturaleza, lo salvaje, al paso B, cultura), Bartra recuerda la biología, la cual observa que el “código genético de los organismos no contiene, como se sabe, las instrucciones para un cambio evolutivo” (2011, p. 226). Desde la perspectiva neurobiológica, las redes neuronales:

No se tejen a partir de un instructivo –como en un telar o una computadora– sino a partir de un repertorio previo sobre el que opera un proceso de selección de las conexiones más funcionales (Bartra, 2011, p. 227).

En el sentido en que el cerebro no emite *instrucciones* para pasar de un estado a otro, sino que posee un *bagaje* de información disponible para un uso selectivo, es que Bartra prefiere desechar la idea de una selección natural, para inclinarse por una “selección cultural” (2011, p. 228). Es a partir de esta selección cultural que la imagen de lo natural y lo salvaje se forman, no de un principio originario que ha sido, desde la perspectiva de Lévi-Strauss, realmente descubierto, sino a través del intercambio simbólico que, sobre esos conceptos e imágenes, se han formado a lo largo de la historia. Al respecto de esta selección cultural, el antropólogo mexicano anticipa:

Lo que he querido señalar es el problema teórico al que se enfrenta la interpretación evolucionista: la necesidad de eliminar la contraposición cultura-naturaleza y de abandonar la esperanza de encontrar un lenguaje natural universal (Bartra, 2011, p. 227).

Tanto Lévi-Strauss como Bartra abandonan la idea de recuperar o descubrir el dorado lenguaje de un estado natural en el hombre, puro, precultural. Lévi-Strauss toma por principio un análisis, tan ideal como funcional (de momento), que pretenda indicar que lo natural parece ser fundamentalmente espontáneo y no normativo. Roger Bartra, en cambio, consideraría esa espontaneidad de lo natural

en el hombre, particularmente salvaje, más bien como la proyección, nada espontánea, de los apetitos y fobias que una cultura determinada aplica a lo largo de su historia, y que vuelve reales y concretos a través de la narrativa mítica.

La concepción que Claude Lévi-Strauss y Roger Bartra tienen sobre lo salvaje es, tanto cognitiva y científica, como mítica e histórica. En Bartra, lo salvaje es menos un estado ontológico y cognitivo, y más un lugar limítrofe y narrable entre la imaginación y lo extraño. El título de la obra de Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, anticipa el análisis de las estructuras que conforman la comprensión del mundo en los grupos considerados salvajes. Para el etnólogo, el pensamiento salvaje no indica una "etapa" del "desarrollo del espíritu humano", sino un tipo de conocimiento que, junto con el pensamiento científico moderno, representan "dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico" (Lévi-Strauss, p. 33).

El pensamiento salvaje opera a través de la percepción y de los signos, mientras que el científico moderno a través de conceptos. De cualquier manera, ambos pensamientos proceden de manera analógica (asocian la naturaleza con una visión imaginativa o conceptual); ambos, además, clasifican el mundo. En este sentido, lo salvaje en Strauss no apunta al análisis de una forma precultural, natural y espontánea de ver el mundo, sino que constituye una manera de conocer, similar a la de civilizaciones más complejas.

Aunque Roger Bartra y Claude Lévi-Strauss destacan el concepto o imagen de lo salvaje como un saber paralelo y similar al de las civilizaciones modernas, o

como una creación (un verse a sí mismo), y no descubrimiento, de la civilización, es posible indicar que, aun cuando la tipificación de lo salvaje se base, en efecto, en un recurso inventivo o emergente que lo distingue de lo civilizado, su presencia en el hombre, apreciada solo como posibilidad, expone la urgencia con que se pretende delimitar, más que comprender, lo totalmente extraño y arbitrario (o espontáneo). Lo salvaje resulta una advertencia especulativa (tal vez más que ficticia), sobre una realidad permanente en el hombre: el cuidado o precaución ante lo raro, lo imprevisible y lo caótico.

El extremo salvaje

Por lo anterior, el salvajismo propuesto por Michel Hulin no se constituye como una condición histórica ni epistémica (una manera de ver el mundo) permanente y localizable en determinados grupos humanos, ni en los mitos. No es una advertencia ni una amenaza, pues dicho salvajismo no se lo puede premeditar lo suficiente como para anticiparse a él, pero sí representa un encuentro, experimentable solo desde la subjetividad del individuo, con lo extraño. Es, ante todo, un salvajismo místico, es decir, que no se trata del extraño lenguaje del otro, sino del incommensurable e insólito lenguaje de lo Otro, que asalta de manera espontánea, imprevista en cualquier individuo (un paciente clínico, un escritor, un deportista), con la violencia de una revelación interior que convulsiona al místico hasta deshumanizarlo: hasta desprendarlo de las habituales perspectivas en torno a lo bueno y lo malo, lo placentero y lo doloroso.

Dentro de esta línea mística propuesta por Hulin, evidentemente arbitraria y parcialmente enajenante, la visión de Lévi-Strauss, como la de Bartra, en torno a lo salvaje quedan neutralizadas, pues no se trata, como en ellos, de un aprendizaje reglamentado o documentalista, ni de una imagen históricamente consolidada en la que el salvaje místico se ve, de pronto, reflejado: se trata de una experiencia que disuelve toda regla, o más bien, toda posibilidad de reglamentar o clasificar, aunque su carácter transitorio permita registrarla como testimonio, es decir, cuando el arrebató salvaje ha pasado.

Desde la perspectiva de Hulin, el místico salvaje estaría impedido para explicarse a sí mismo siquiera, durante el desarrollo de ese arrebató, de manera mágica o mítica, pues todas las posibilidades de un comprender analógico (como en el pensamiento salvaje), se desvanecen en el transcurso de una experiencia, propiamente interna o subjetiva, inmensa y arrebatadora. En Strauss como en Bartra lo salvaje es una manera de conocer el mundo, y la manera, también, con que lo civilizado se conoce a sí mismo. En Hulin, en cambio, lo salvaje es una manera súbita de perderse del mundo. Aunque comparte, con Lévi-Strauss, la noción de espontaneidad propia de un estado natural, la experimentación de la mística salvaje de Hulin excede la objetividad científica del observador para internarse en el fondo de la persona más civilizada, sin previo aviso.

Sin embargo, a pesar de que esta experiencia radical es calificada por Hulin como salvaje, mediante la oposición entre lo espontáneo y lo cultivado: "es salvaje lo que surge espontáneamente, por oposición a lo que debe ser cultivado"

(2007, p. 12), es posible señalar que el salvajismo de su propuesta aún no ha sido lo suficientemente extremado como para afirmar que su espontaneidad irrumpe para ofrecer una realidad ajena (o enajenada) del horizonte civilizado, del cultivo. Si bien la duda extrema, previa a la disolución del Yo, "debe remontar la pendiente de todo un atavismo genético y cultural" (Hulin, 2007, p. 188), habría que considerar si lo que se piensa radicalmente se expresa con la misma radicalidad sobre las condiciones biológicas que proveen de origen, como el cerebro, la posibilidad de una toma de posición que supera o excede la propia inmediatez biológica. Sería que, en lo profundo de una realidad evolutiva como la del cerebro, se halle el código que conduzca a su propia anulación, es decir, al quebrantamiento de ese "atavismo genético y cultural" que impide o aleja la profunda alegría mística.

A mediados del siglo xx, W. Grey Walter (1967), uno de los investigadores de la cibernética, relató en *El cerebro viviente* un período importante en la evolución del cerebro humano, que habría de permitirle construir o generar algo más allá de los impulsos básicos de supervivencia. La habilidad para regular la temperatura del cuerpo, la termostasis:

Completó, en un lugar del cerebro, un sistema automático de regulación para las funciones vitales del organismo —fenómeno conocido como *homeostasis*. Gracias a esta disposición, otras partes del cerebro quedan libres para realizar funciones que no están inmediatamente relacionadas con el aparato vital o con los sentidos, funciones que sobrepasan la maravilla misma de la homeostasis [...] Para todos los mamíferos de la tierra la

homeostasis tuvo valor de supervivencia, para el hombre, de emancipación (pp. 38, p. 40).

Walter señala que la homeostasis habría desarrollado en el hombre la habilidad de dominar el fuego. Lo destacable de este fenómeno es que las funciones del cerebro ya no solo se concentraron en la supervivencia vital, sino en tareas en las que se vería implicado un proceso completamente externo al organismo, como con el fuego y la agricultura, como también procesos invisibles como la "observación, memoria, comparación, valoración, selección". Es en estos procesos invisibles donados por la homeostasis que la reflexión, el pensamiento analógico o abstracto, aparecen en la relación vital del hombre con la naturaleza, como recursos o instrumentos empleados para distanciarse de ella, dominarla y trascenderla, ahí donde la cultura sería la expresión organizada y significativa de una eficaz separación.

De esta manera es que cabe preguntarse si ese "atavismo genético y cultural" puede ser remontado, a decir de Hulin, puesto en duda de modo tan radical que quede suprimida la función homeostática bajo la imponente paz de la alegría mística. Tal vez esa pregunta encuentre su respuesta solo si lo drástico de ese salvajismo místico que surge para transformar lo psicobiológicamente aceptado, se revela como un fenómeno por completo ajeno a toda inteligibilidad. No obstante, al respecto es necesario pensar, casi admitir, que la propia reflexión sobre la alegría mística en que reposa, junto con la espontaneidad, el pensamiento de Michel Hulin, expresa un salvajismo que solo es posible descubrir gracias a las

conclusiones que han sobrevenido en un determinado desarrollo cultural. Su análisis sobre lo salvaje, que contundentemente desborda todo parámetro racional, toda afectividad esencial, se concentra en una espontaneidad que, a pesar de su fuerza arbitraria y súbita, todavía proviene de un horizonte culturalmente inteligible.

Aun cuando el fenómeno místico en sí entrañe una experiencia lo suficientemente inasible como para obtener, de la interpretación del propio individuo, una lejana o imprecisa reproducción, la caracterización de lo salvaje en Hulin no tiene su procedencia reflexiva solo de la vivencia de aquella deshumanización, o de la condición marginal en que, según él, se encuentra esta mística de místicas.⁶ Las referencias a la neutralidad que deshumaniza la relación con lo agradable y lo desagradable, su reflexión sobre el sufrimiento paradójico y, finalmente, todo lo que concierne a la superación del principio de no contradicción en que se cifra el pensamiento propiamente occidental, y que le sirven a Hulin en la caracterización de su mística, son de procedencia oriental.

Estudioso él mismo del pensamiento indio en Francia, el salvajismo de su mística tiene aún una confortable e inteligible familiaridad cultural. Mientras que, para la tradición oriental, sus reflexiones resultarían una evocación nostálgica de su propia casa, en la cual se las acogería como a un viejo conocido, para la tradición occidental, en cambio, la acertada o incipiente comprensión de las mismas

⁶ "Quien tome en serio la distinción, esencial en la materia, de la vivencia en bruto y las interpretaciones injertadas en ella deberá concluir que, en cierto sentido, la mística salvaje es, ella sola, *toda* la mística" (Hulin, 2007, p. 207).

ocupa un territorio culturalmente no asimilado del todo, y tal vez por ello extraño y fascinante, tanto como la forma en que sus viajeros ensoñaban con pueblos tan paradisíacos como horrorosos, en los que la otredad era más bien y de una buena vez lo salvaje.

Solo de la manera en que lo salvaje se presenta más bien como el efecto de una toma de posición, prácticamente imaginada, con respecto a lo completamente otro, es que se puede decir que el salvajismo es todavía un ensueño cultural. En tal caso la pertinencia de una condición esencialmente salvaje en la mística propuesta por Michel Hulin se volverá más tensa, problemática. Es por ello, tal vez, que la reflexión sobre la condición salvaje no ha sido lo suficientemente drástica como para que sea asunto familiar (o más bien, ajeno) en todo momento, lugar y ante cualquier individuo culturalmente identificable.

Posiblemente, el acercamiento menos imaginativo consista en considerar lo salvaje como una realidad, no solo instantáneamente subversora de toda la familiaridad habida entre el hombre para sí mismo y para el mundo, como en la mística de Hulin, sino permanentemente enajenada del tiempo, del espacio y las significaciones. Hulin mismo advierte esa posibilidad, aunque dentro de los efectos propiciados por el engaño de la droga: "Sólo podrán instalarse sin riesgo sobre su alfombra quienes han aceptado en el pensamiento la eventualidad de no regresar nunca del viaje" (2007, p. 109). Sin embargo, el autor dimensiona este viaje sin regreso como una posibilidad no deseable para el propósito de una mística comprensiva, trastocadora, sí, pero aún

habitable, y con ciertos atisbos, un tanto débiles, éticos.

Pero es posible que lo salvaje nos exija algo más que la comprensión de un "más acá del bien y del mal" que relati-vice todo apetito civilizado. El salvajismo que más conviene a una imaginación prudente, pero de alcances radicales, sería el de una renuncia tal que exceda el "más acá del bien y del mal" deshumanizador. Esa renuncia podría estar estimulada por la misma honda comprensión (la deshumanizante) o por la exasperación ante la falta de comprensión misma: ambas posibilidades se sostienen bajo el principio, marcadamente ontológico, del *no rumbo*. Será tan difusa la diferencia entre el infinito y la indeterminación de ese no rumbo, que nada impedirá que el que así se halle se despidan. La despedida, no solo de los lugares familiares que psíquicamente lo habitaban, sino del nivel de apreciación con que el entorno (en que aparece el otro) consideraba todavía al individuo como un asunto familiar. Se trata, así, de su desaparición como individuo significativo.

Probablemente, un símil viable de lo salvaje, pero por escrutarse aún más, sería la locura, y su asociación puede deberse a que la figura del loco es la de un perdido, un extraviado para sí y para los otros, y poco alcanzable, es decir, comprensible, ni siquiera, acaso, para una discusión mística. El loco, como el salvaje, podrían caracterizarse por estar inmersos en una ausencia cultural, o bien, por ser sujetos de un deterioro cognitivo-cultural. Al respecto del dolor, una realidad tan humana como animal, en una de sus notas Hulin (2007) se apoya en *Le défi de la douleur* (El desafío del dolor), de Ronald Melzack y Patrick D. Wall, para observar lo siguiente:

Algunas experiencias notables con cachorros tenderían a probar que el dolor es un comportamiento aprendido (sobre la base de disposiciones innatas). Estos animales, criados desde su nacimiento en un entorno rigurosamente privado de estímulos dolorosos, ponen su morro, una vez adultos, sobre una cerilla encendida sin manifestar el menor signo de dolor. Queda, evidentemente, por probar que esas conclusiones sean también aplicables al hombre (p. 240).

De la misma manera en que algo tan natural como el dolor pueda resultar un fenómeno aprendido, acaso el salvajismo y la locura, figuras sujetas a un desaprendizaje o expuestas como lo nunca aprendido, sean la forma más acabada de una desaparición cultural, de sus condicionamientos. Desde la enajenación permanente, compartida por la figura del loco, y no instantánea como en el salvajismo místico de Hulin, lo salvaje resulta menos una ruptura reveladora y más un misterio. Ni éxtasis ni sentimiento oceánico, solo desaparición y la circunscripción de una posibilidad mística en el desaparecido a la delgada tela que separa el enigma de la especulación.

Ante semejante misterio, no resulta extraño que, para describir la locura y el salvajismo, que no para definirlos, Michel Foucault y Roger Bartra recurran a imágenes oscuras, difíciles y reflexivamente coincidentes. Mientras que Bartra (2011, p. 12) advierte que “el hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje”, Foucault (2015) especula que, aunque la medicina suprima la enfermedad mental, como hizo con la lepra y la tuberculosis, permanecerá una cosa:

Que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con la cáscara de su noche; que una vez fuera de combate lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será el recuerdo sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que se obstina como desgracia. A decir verdad, esta idea supone como inalterable lo que, sin duda, es lo más precario, mucho más precario que las constancias de lo patológico: el vínculo de una cultura con aquello que ella misma excluye, y más precisamente el vínculo de la nuestra con esta verdad de sí mismo, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura (p. 323).

Además de la resignación de Lévi-Strauss al aceptar la existencia de un borde poco claro entre lo cultural y lo natural, la realidad de la locura y de lo salvaje, observada por Bartra y Foucault, forma un borde que no las distingue de la cultura, como lo hace un avestruz frente a un edificio, sino que se encarna dentro de la cultura misma, en el lugar donde la enajenación y una ausencia o deterioro culturales se convierten en un motivo de análisis, y también de advertencia. La enajenación de la locura, así como del estado salvaje, adquieren la apariencia de lo deshumanizado, como quiso Hulin, y lo deshumanizado, a su vez, se asemeja a la indiferencia y la espontaneidad de la naturaleza. Aunque, en efecto, la naturaleza tiene sus reglas, sus constancias, la naturaleza del loco y del salvaje (un salvaje del que no es posible aseverar aún ninguna mística) no sería la de un aparecido que irrumpe extraña y desarticuladamente entre nosotros, sino más bien la de un desaparecido, de alguien que ya se

ha despedido, probablemente para siempre, de nosotros. Un borde, dentro de la propia cultura, científica como ontológicamente misterioso.

Acaso es que, desde esos arrebatos narrados por Michel Hulin, como desde la mística inducida por las drogas y las oscuras codificaciones de una enfermedad mental, la despedida y la desaparición, que darían significación a una posibilidad extremada del ser salvaje, apremien más de lo que un instante espontáneo y revelador provea (como el salvaje místico del indólogo francés), de tal modo que el retiro del mundo de aquel individuo salvaje se ubique de lleno bajo la regla del estilo de vida, coloquialismo que encubre una irremediable enajenación, una ausencia de rumbo. Probablemente el místico más propiamente salvaje sería aquel que, al despedirse de lo habitable (por significativo) del mundo, ha renunciado a interpretar, contar y heredar su experiencia. El místico enajenado es,

siempre, el que no tiene descendencia, el que, aunque esté frente a nosotros, ya no está con nosotros. Un salvaje en todo contexto y ante todo individuo, porque de toda significación posible, que es lo propio de la cultura, ya se ha despedido, ha desaparecido.

Referencias

- Bartra, R. (2011). *El mito del salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica II* (3a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Grey Walter, W. (1967). *El cerebro viviente* (2a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Hulin, M. (2007). *La mística salvaje: En los antípodas del espíritu*. Siruela.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.