

# De san Jorge o el arte del dragoneo

Antonio CASTRO CUADRA

I.E.S. "Sefarad" de Toledo. Departamento de Filosofía  
antonio.castro@edu.jccm.es

Recibido: 18/12/2006

Aceptado: 9/1/2007

## Resumen

La historia de san Jorge puesta en escena por *La leyenda dorada* de Santiago de la VoráGINE diseña una arquitectura construida sobre cuatro pilares llamados por el autor del artículo "ley del padre", "ley del hijo", "ley del espíritu" y "ley del dragón". Cada ley articula o construye el todo de forma diferente, pero sus fronteras son permeables. Las primeras figuran tres imágenes de la justicia, percibida y entendida desde perspectivas diferentes, muy humanas, lineales y reproductivas. La cuarta parece funcionar y producirse al margen de lo humano, pero contamina con su extraña tenacidad circular cualquier punto de vista. El dragón, que inaugura la historia y muere tan pronto, la traza sin embargo en el intersticio que une y separa el fuera del dentro, como una especie de arquitecto incansable sin nombre propio: muere en un relato y vuelve a la vida en otro, para morir de nuevo. El dragón, protagonista oculto, hila en su trama tantas historias como intentos de reconstrucción de una justicia, a la cual, antes o después, destruye o desquicia sin remedio. Ni humano ni inhumano ni divino, el dragoneo se nos descubre imagen viva de la escritura, una casi *justicia* poética *in fieri*.

*Palabras clave:* Dragón, arquitectura, ley, vertical, horizontal, esférico, circular, escritura.

## Abstract

The story of St George staged by *The Golden Legend* of Jac. de Voragine designs an architecture built on four pillars called by the author of the article "law

of the father”, “law of de son”, “law of the spirit” and “law of the dragon”. Each law articulates and built the whole in a different way, but their borders are easy to cross. The first appear as three images of the justice detected and understood from different perspectives which are very human, linear and reproductive. The fourth seems to work an take place on the fringe of the human, but it contaminates any point of view with its strange circular tenacity. The dragon, which inaugurates the story and dies so soon, draw it, however, in the interstice that unites and separates the outside, like a kind of untiring architect with no proper name: it dies in a story and returns to life in another, to die again. The dragon, hidden protagonist, spins in its plot as many stories as attempts of reconstruction of the justice, which sooner or later is destroyed or out of joint without remedy. Neither human, nor inhuman, nor divine, the *dragoneo* shows itself to de living image of the writing, a virtually poetic justice *in fieri*.

*Keyword:* Dragon, architecture, law, vertical, horizontal, spherical, circular, writing.

Si os sentís hábiles excavadores,  
Y preparados en todo para volar,  
Pescar, cazar y acechar,  
Y no hay lamentos por ello;  
Me inmolaré con vosotros, los que ahondáis,  
Porque habéis penetrado en el laberinto sin hilo.

Giordano Bruno<sup>1</sup>

Desde la primera lectura fui golpeado y abatido por el cuento que Heinrich Zimmer titula *El Desfile de las Hormigas*<sup>2</sup>. Creía haber alcanzado su sentido y tardé

<sup>1</sup> *De umbris idearum*, a cura di Rita Sturlese, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1991, p. 9: *Si vos sentitis aptos effosores, / Et minime non aptos ad volandum, / Expiscandum, venandum etaucupandum, / Atque idcirco non ind'esse lamenta; / Concaedam vobis, concaedentibus quod / Intrastis labyrinthum sine filo*. Se trata de la tercera estrofa de un poema que porta este título: *Merlinus apto iudici*. La traducción se la juega en las palabras *Concaedam... concaedentibus...* Bruno construye los tiempos a partir de la preposición *cum* y el verbo *caedo* que, en principio, significa separar algo cortando, sea madera, piedra o cualquier otra materia; por ello, puede señalar también el golpear, mutilar, herir, excavar, conversar-inscribir (*caedere sermones*), sacrificar, violar, inmolar e incluso el medir versos. Se ha elegido inmolar en el doble sentido de sacrificar(se) y ahondar-escribir: el poema expresa la primera incisión conjunta del escritor y el lector. Quien se atreva a leer el libro sepa que se adentra (¿inmolando(se)-inscribiendo(se) con los que se atreven a seguir la excavación, el sondeo o investigación?) en el laberinto sin hilo. Esta elección conlleva la carga, quizás mortal, de muchos sentidos inseparables separados por la vida que pregunta y corta.

<sup>2</sup> *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Ed. Siruela, 1995, pp. 13-21.

mucho tiempo en saber que, si se quiere comprender, aunque no se tenga fe, hay que dejar de creer: el conocimiento cuenta con suposiciones o hipótesis, y anda desnudo, no sale al mundo cubierto por las cálidas o frescas prendas, según el caso, del “creo que” y, sobre todo, del “creo en”. Si una hipótesis confunde, se deja a un lado, pero, como no hay evidencias sin resto, la misma conjetura puede volver una y otra vez, más clara, más oscura, más conocimiento. De acuerdo con la hipótesis de múltiples lecturas, suponiendo que leer se aproxima mucho mucho a vivir, la protagonista del cuento no es alguna religión, palabra muy traicionera desde la invasión monoteísta, sino algo cuyo mejor nombre parece ser “arquitectura”: hay una construcción, la de Zimmer, que habrá de ser, en fondo y superficie y a pesar de la voluntad del escritor, una cierta re-*construcción* y en consecuencia, en mayor o menor grado, destrucción. Cuando uno escribe, *vive*; se adentra, y no por querer, en un laberinto sin hilo.

#### A

El soldado bizantino san Teodoro contempla desde el umbral la ciudad de Venecia: frente a él está la gran plaza y en ella el palacio de la Serenísima y la capilla palatina. A su lado se yergue, a la misma altura, el León de san Marcos, el nuevo patrón, veneciano en todo, que lo ha desplazado sin hacerle perder su emplazamiento, más antiguo y más extraño. Venecia tiene dos patronos, y los dos se elevan a la misma altura, sobre enormes columnas. San Teodoro se mantiene sereno, lanza en mano, sobre el dragón sometido; el mar, don de Venus a la República, brama a sus espaldas mientras los ciudadanos y la ciudad se afanan, se construyen y destruyen, a la sombra de su mirada. Pero hay un tercero, casi patrón o más que patrón, ligado al dragón como el primero y a la muerte como el segundo. El cuerpo de san Marcos fue robado allá por el 828 de una iglesia alejandrina y, oculto bajo despojos de cerdo, despistó el olfato de los funcionarios encargados de supervisar la carga del barco, fervorosos musulmanes que habían acudido, como tantos otros, a la llamada del rancio olor que inundaba Alejandría. Así, como una pieza carnal, cadáver y sustancioso alimento a la vez, fue transportado a Venecia por dos avispados mercaderes<sup>3</sup>. El robo, como suele ocurrir desde Prometeo, devino pronto imagen y emblema de la República, independiente y fuerte, que guardaba la huella, a la misma altura, del decadente poder bizantino.

El tercero se llamaba san Jorge y, si uno se fija, lo descubre aquí por todas partes, no sólo en las iglesias, los cuadros, las escrituras y los mosaicos sino también inciso sobre esos despojos de piedra de todos los tamaños que, fijados a los muros, brillan a la luz del sol y se mecen en los reflejos del agua. El dragón, que se resiente atravesado por la lanza o yace bien atado a sus pies, lo hace indistinguible de san

<sup>3</sup> Ver Norwich, J. J., *Historia de Venecia*, Granada, Almed, 2003, pp. 59-61.

Teodoro sin otra marca adicional. Los dos fueron grandes santos en tiempos cercanos y habían vivido una vida semejante, ponían en escena de manera ejemplar el caso de la figura y su doble (o del modelo y la copia), mejor aún, su triple, cuádruple e incluso quíntuple, pues, como bien supo Aristóteles, un tercer hombre reclama ya el número infinito.

La crónica de san Jorge en *La leyenda dorada* comienza así: “*Georgius*, forma latina del nombre Jorge, puede derivar de *geos* (tierra) y de *orge* (cultivo) y significar agricultor o cultivador de la tierra, es decir, de la propia carne”<sup>4</sup>. Retengamos el final. “Pero *Georgius* puede provenir también –continúa el relato– de *gerar* (sagrado) y de *gyon* (arena) y significar algo así como arena santa”. El nombre, “Jorge”, está en los dos casos pegado a la tierra, pero demos un paso más allá: “Dentro de esta misma etimología de *gerar* y, como *gyon* significa también *combatiente*, Jorge podría significar *santo luchador*, y muy apropiadamente, porque san Jorge supo hacer frente, sin rendirse, a las embestidas de un dragón y a los ataques de sus verdugos”. El juego etimológico ha dado un giro significativo, ha pasado de la tierra y de la carne a la ciudad y el espíritu, al espacio-tiempo humano de los santos y de los luchadores, que se enfrentan a lo dejado atrás, la arena del mundo con sus dragones y verdugos; pero lo vencido pervive, define e infla la esfera del espíritu: “La palabra *Georgius*, finalmente, podría haber resultado de la unión de los vocablos *gero* (peregrino), *gir* (cortadura) e *ys* (consejero), tres conceptos que encajan maravillosamente en la historia de este santo, que peregrinó por la vida despreciando las cosas del mundo, vio *cortado* el hilo de su existencia por el martirio y dio excelentes *consejos* a cuantos asistieron a sus predicaciones sobre el reino de Cristo”. Corte, hilo, viaje, laberinto, juicio, consejo, carne... Bruno, tan cerca y tan lejos.

Esas etimologías no son ‘fantásticas’, organizan un espacio arquitectónico. Los conceptos puestos en juego *encajan maravillosamente*, dan lugar a una fluencia ordenada de imágenes, un sistema, que organiza la representación de un mundo en el que se puede habitar, donde se adquieren hábitos constructivos y destructivos que acomodan o desarreglan percepciones, esquemas imaginarios, categorías e ideas. Esa búsqueda, además, se remite al receptáculo esencial, la casa común del lenguaje, y dispara, en paralelo con la vida del santo, la búsqueda del origen o al menos de lo originario, que gira en torno a cierto significante-símbolo: el reino de Cristo. La palabra convierte, así, al hagiógrafo en peregrino de una historia que promete a los lectores y compañeros de viaje, como la vida, buen comienzo, buen desarrollo y buen final.

La maravillosa historia del dragón georgiano encaja dos mundos: la vieja justicia, su interrupción y la irrupción de un orden nuevo. El soldado-peregrino llega a

---

<sup>4</sup> Véase Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada, 1*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 248. La vida de San Jorge ocupa las pp. 248-253; la vida de San Teodoro, en el vol. 2, las pp. 717-718. Si no se indica lo contrario, nuestras citas están sacadas de esta obra.

la ciudad de Silca, junto a un lago “que parecía un mar” y ocultaba un descomunal dragón. El escurridizo bicho acuático, pestífero e insaciable, había burlado todos los intentos de captura, a pesar de que los lugareños lo acometían bien armados; se acercaba a las murallas, infestaba el ambiente y causaba la muerte de muchos. Se impuso, pues, la necesidad de un pacto. El dragón se alimentaría en el futuro del miedo humano, lenta e inexorablemente, permaneciendo a buen recaudo en su húmedo hogar. Primero arrojan al lago dos ovejas cada día; cuando éstas comienzan a escasear, se acuerda echar una oveja y un ciudadano elegido por sorteo, pero estos también ralean y la suerte cae un día sobre la hija única del rey, inventor de la idea de la suerte. Ofrece a los súbditos todo el oro y la plata del reino por una excepción y ellos responden que el rey y su familia están sometidos a la ley, que lo quemarán junto con su casa si se niega a cumplirla. Logra aplazar durante ocho días el sacrificio, pero llega lo inevitable.

En el discurso de despedida, el rey nos abre sus entrañas: “¡Ay, hija mía queridísima! Creía que ibas a darme larga descendencia, y he aquí que en lugar de eso vas a ser engullida por esa bestia”. Cuando la doncella, sola y llorosa, camina hacia el lago para “cumplir su destino”, se encuentra con el soldado peregrino y le ruega que huya y se salve de la furia del dragón que acecha, pero el valeroso joven sube a su caballo y acomete al bicho como don Quijote a los molinos: “enristró su lanza, y, haciéndola vibrar en el aire y espoleando a su cabalgadura, dirigióse hacia la bestia a toda carrera, y cuando la tuvo a su alcance hundió en su cuerpo el arma y la hirió”. Echa pie a tierra y ordena a la joven que sujete sin miedo al reptil por el pescuezo con su ceñidor, y éste la sigue sin rechistar, como “un perrillo faldero”, hasta las puertas de la ciudad. Desde la muralla, los ciudadanos tiemblan y gimen ante lo que ven venir, pero el guerrero cristiano los tranquiliza con estas palabras: “Dios me ha traído a esta ciudad para libraros de este monstruo ¡Creed en Cristo y bautizaos! ¡Ya veréis cómo yo mato a esta bestia en cuanto hayáis recibido el bautismo!”. Y en efecto, bautizados pueblo y rey, el santo desenvainó su espada y, como David a Goliat, remató a dragón. Toda historia que se precie escribe el principio desde el final y ésta recibe su sentido del edificante epílogo: “Después de catequizarlo convenientemente, san Jorge dio un beso de paz al monarca y se marchó de la ciudad”. La historia sufre aquí el corte esencial y, aunque el relato continúa, la fuerza se pierde en el discurrir habitual de un martirologio que, con todo, recibe la ley de su decir de lo ya dicho.

Dejamos nosotros también la cuestión del origen, de las fuentes y de los fines, que son bien conocidos: el mito de Perseo y Andrómeda, en primer lugar, donde el héroe griego resulta una variante del mito de Horus, dios egipcio que se representa montado a caballo o de pie, lanza en ristre, atacando al cocodrilo, el monstruoso Set<sup>5</sup>. Las huellas de Apolo y Hércules, que matan a sus dragones al borde del mar,

<sup>5</sup> Sobre este asunto véase Réau, L., *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos*,

son evidentes; lo es también que el Océano-Dragón está llamado a convertirse en símbolo del paganismo y, en general, de los peligros que acechan a la Iglesia cristiana: la frágil barca de San Pedro se sostiene a duras penas sobre el fragoroso mar en mil imágenes. Como muestra la etimología del nombre, la búsqueda del origen puede resultar infinita, hasta que interviene el corte, siempre arriesgado, de la decisión del escritor, y no siempre es suya. Además, hay otras escrituras en la carne, y así lo enseña el prefacio etimológico. Alguno ha tenido la suerte de vivir hoy *entre* dos mundos, ese que acabó y empezó, sin sajadura mortal al parecer, en los años sesenta del pasado siglo: un niño de once años sentía, entre sorprendido y admirado, las vidas de santos y otras historias (oyó el *Quijote* antes de leerlo) durante las comidas, en religioso silencio. Los sonidos del mundo se mezclan en su cabeza con sabrosas historias de jóvenes doncellas, de turgentes pechos sangrientos segados por deseos inconfesables de vengativos sayones. En aquel refectorio casi infinito se desayunaba con el martirologio romano, y se aprendía. Las películas de género truculento, tan amadas hoy por adolescentes de todas las edades, son pálidas copias cavernosas de la vieja hagiografía y, en ellas, se deja ver lo que aquella podría haber llegado a ser, ¿o lo era ya en el principio?: nihilismo asesino, o sea, reactivo, pues ¿en qué se convierte la vida de un mártir, incluido el político, cuando Dios (el Valor con mayúscula) ha muerto? Vivíamos de etimologías, de sonidos, de imágenes y escrituras infinitas, *como ahora*, y cuando leemos a Heidegger, que también anduvo por pagos semejantes, no se nos ocultan los excesos lingüísticos y políticos, al contrario, los comprendemos, intuimos su alcance, nos deprimimos hasta el hastío y nos sentimos inquietos: podrían ser los vuestros, humanos santos y justos que queríais matar o morir por un *credo* cualquiera, podrían ser los nuestros, que sentimos el horror *real* que acompaña a toda imagen que se *crea* (en) la verdad –incluida la del relativismo– y no nos queremos dejar ni matar ni *con-vencer*, pues no hay en esto un tercero *universal* de bondad reconocida. Una carga, y no ligera, debe ser la verdad cuando busca aliviarse por matar o morir.

## B

Nos sentimos *interesados* hoy por otra cuestión, la arquitectura del relato, asentada sobre cuatro pilares que llamaremos “leyes” o “tipos de justicia”: la ley del padre, la ley del hijo, la ley del espíritu y la ley del dragón. De los cuatro, los tres primeros están a la vista y el cuarto, aunque se oculta y muere, nos acecha con su latente amenaza, pues los dragones, a pesar de no poseer existencia clara y distinta, nunca acaban de morir.

La ley vertical del rey, en primer lugar, va de padre a padre a través del hijo. No

---

Barcelona, Ediciones del Serbal, 1997, tom. 2, vol. 4, pp. 154-155. Para el caso de Horus como dios protector del peregrino y vencedor de Set véase Naydler, J., *El templo del cosmos. La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003, en especial las pp. 284-291.

busca librar a la hija, cuyo ser se agota en engendrar lo que no le pertenece, y no llora su muerte; quiere salvar por encima de todo la descendencia paterna, la paternidad, el tercero reinante como doble del primero: “¡Ay infeliz de mí!...¡Ya no te veré casada, como era mi deseo!”. La mon-*arquía* se levanta sobre la categoría de unidad y echa sobre los hijos una carga difícil de soportar, la carga de una diferencia insalvable mientras el padre viva, o sea, mientras haya el tiempo de la línea paterna: para esta justicia, el hijo-hija lo *es* desde una obediencia sin resto aparente, recibe el entero *ser* de Otro. Se entiende que el hijo que, por la muerte del padre o por el abandono de su función, se vuelve rey, ya no es hijo sino padre, y continúa la línea única que hace justicia desde la exigencia implacable de la obediencia debida. El *pater familias* romano constituye el modelo; padre, señor y jefe absoluto de la casa, casa del ser incluida, gobierna el derecho a la vida y la muerte de los familiares<sup>6</sup>.

La ley horizontal del hijo va de hermano a hermano y trata de salvar, por encima de todo, la multiplicidad o universalidad racional, exige igualdad, o sea, sometimiento también, no al rey-padre sino a la ley:

El pueblo indignado, replicó:

–No aceptamos. Tú fuiste quien propusiste que las cosas se hicieran de esta manera. A causa de tu proposición hemos perdido a nuestros hijos... Si tu hija no es arrojada al lago para que coma el dragón como lo han sido hasta hoy tantísimas otras personas, te quemaremos vivo y prenderemos fuego a tu casa.

La república de los iguales no mata las diferencias sino, dadas ciertas condiciones, a los diferentes. Notemos que ha sido el rey quien ha propuesto el sorteo, que hace iguales, pero el sorteo no nace de su voluntad, viene impuesto por una voluntad externa, la del dragón. El dragón convierte a la monarquía en república: ante él, cuando actúa, desaparecen las diferencias de clase y rango, hasta el padre-rey se convierte en hijo, en uno más.

La ley esférica del espíritu –aire que infla– va de creyente a creyente y exige fe. San Jorge, el tercero, representa la irrupción del espíritu, que acaba con el dragón y con la ley del hijo, que será sacrificado en él. La nueva lógica no se sustenta sobre la unidad de la obediencia o de la igualdad sino sobre otra categoría universal, la de

---

<sup>6</sup> Sobre la eficacia real de la figura del padre en la construcción de la república romana, su destrucción y su reconstrucción como imperio en la unidad del que ocupa el primer lugar, el *princeps* o padre universal, puede leerse Holland, T., *Rubicón. Auge y caída de la república romana*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2006, sobre todo los capítulos dedicados a Sila y al paradójico *cursus honorum* de Julio César (capítulos 4 y 5). Nosotros hablamos de “hacer carrera”, expresión castellana que traduce la latina acentuando *cursus* y ocultando *honorum* (aunque se sobrentienda “carrera política”) en un hacer que se considera el hacer por excelencia, el hacer del padre, el hacer de la *competencia* y del poder asumidos en propiedad.

inclusión, desde la que ahora se reconstruyen las primeras. Hablando con propiedad, ya no hay justicia sino gracia y de ella, en principio, sólo en principio, nadie está excluido. En apariencia, la fe agrega, no segrega: “Rey y pueblo se convirtieron y, cuando todos los habitantes de la ciudad hubieron recibido el bautismo san Jorge, en presencia de la multitud, desenvainó su espada y con ella dio muerte al dragón”. El espíritu separador de la fe organiza sin titubeos el resto del relato. Ya no hay que justificar, como hasta aquí, la necesidad de su presencia en la figura de Jorge: el santo *construye* en la ciudad una iglesia de la que mana junto al altar una fuente milagrosa y ruega al monarca que dé a los pobres la fabulosa suma con la que quería recompensarlo. La historia se recrea a continuación en la descripción del martirio del santo, acompañado de la celeste venganza divina, más terrible que el más terrible martirio humano: primero el fuego abrasador que cae y quema a Daciano y a sus acompañantes y luego, se supone, el frío fuego del infierno, que será para siempre para siempre. Viene por último la apoteosis final: los soldados cristianos habrían escalado las murallas y conquistado la ciudad de Jerusalén gracias a la aparición de un joven guerrero en medio de la batalla, “vestido de blanco, perfectamente armado y enarbolando a modo de estandarte una cruz roja”.

Pero el texto no puede ocultar ciertos hilos que se escapan de la trama y ponen al descubierto las reglas de su construcción. Tras el relato de la conversión del rey y del pueblo, el hagiógrafo tiene un lapsus, por el que se desliza cierta intención *inconfesable*: “Veinte mil hombres se bautizaron en aquella ocasión. Es de advertir que en el cómputo no se incluyeron ni a las mujeres ni a los niños”. Antes se ha dicho que “casi todos los habitantes habían sido devorados por el dragón”, cuando la suerte recayó en la hija del rey: o la ciudad era demasiado grande si aún quedaban veinte mil, sin contar mujeres y niños, o los sacrificados al dragón habían sido, sobre todo, mujeres y niños. La segunda hipótesis implica que éstos, mujeres y niños, representan *lo sacrificable* en la ley del padre y en la ley del hijo, aquello que cabe no tener en cuenta o cabe eliminar sin que la estructura del edificio se resienta, o también: *para que la construcción se levante o siga en pie*.

Sin embargo, en el tercero ha vuelto, con la esfericidad legal del espíritu y por otros caminos, la ley del padre, de un padre que ya no es reconocible y ante el cual, por tanto, no cabe reclamar igualdad alguna ante alguna ley superior, pues se trata en realidad del Padre del padre, del Padre de *todos* y de todo, la Ley y la Fuente de toda ley, que pronto exigirá, como es de Ley, la muerte del hijo en la *persona* del santo. Además, éste, en nombre del Padre, hace sus recomendaciones al rey-padre, no al pueblo, y éstas también son cuatro: “que protegiera los templos del Señor en todo su reino; que tuviese mucho respeto a los sacerdotes; que asistiese diligentemente a los oficios divinos; y, finalmente, que fuese muy generoso con los pobres”. El orden de los *mandamientos* va del nuevo espacio construido a sus habitantes, a quienes incluye según una disposición jerárquica, desde los sacerdotes a los pobres,

a través del rito o credo vinculante, que incorpora palabras, como el relato que analizamos, y gestos. Entre los últimos destaca la doble hazaña del héroe de la historia: capaz de sacrificar al dragón por estar dispuesto al sacrificio de sí, según el mandamiento supremo y total del Padre.

La arquitectura del relato genera con san Jorge un doble femenino, pero derivado. Ante el espectáculo del martirio verbal y gestual del joven, la esposa de Daciano, Alejandría, termina por decir “yo quiero hacerme cristiana” cuando su marido, dragón humano enfurecido, se dirige a ella: “¡Oh esposa mía! Es tanta la rabia que siento al ver que este hombre me ha vencido, que creo que voy a morir de despecho”. Las palabras de la esposa-hija tienen el efecto constructivo de *doblar* las alturas del despecho, y el tirano, padre-esposo, ordena que la cuelguen por los cabellos de una viga y la azoten sin piedad hasta morir. Pero ella, que vive ya en el nuevo espacio-tiempo del Padre-Espíritu, comprende la nueva lógica, y se inquieta: “¡Oh Jorge, luz de la verdad! ¿Qué va a ser de mí pues voy a morir y no estoy bautizada?”. La Ley del Padre-Dios y de su doble, la ley del padre-esposo, sea gobernador romano o rey de los persas<sup>7</sup>, no admite la distancia que no asiente y, en consecuencia, tiene que ser eliminada; dentro de ella no hay encrucijadas, una segunda o una tercera vías, hay sólo salvación, con el padre, o perdición, sin él. Por ello, en la respuesta del santo resuena ahora la voz única: “¡Hija mía! No te preocupes por esto. La sangre que estás derramando tiene en este caso el mismo valor que el bautismo y equivale a una corona de gloria”. La arquitectura del texto incluía desde el principio –el relato de la princesa y su salvador– la *necesidad* de este final. Para nacer en otra esfera, la hija-mujer salvada del dragón tenía que morir como hija para ser salvada como madre, es decir, como alguien igual al padre-esposo, el único que ha de mantener la capacidad de decidir bajo la ley del Padre. De la misma manera, el hijo-santo, para merecer la gloria de *serlo*, tiene que morir como hijo-hombre, como igual ante la ley. Bajo el sistema Paterno, el hecho de ser hombre o mujer carece de relevancia frente al hecho de ser padre, madre o esposo, o sea, padre otra vez. Al principio era el Padre y el esposo y la esposa son su imagen: la mujer y el hijo agotan su ser en la obediencia o en la administración de la compasión. Este sistema *construye* ese modelo de relación y de reproducción que llamamos “familia”. Para la construcción familiar, *su* verdad no depende sobre todo de cierta adecuación *natural* a los hechos, esa supuesta constante indestructible que muestra sólo cierta *tenacidad*, depende más bien del sistema que organiza constructiva, destructiva y reconstructivamente su reproducción. Así, lo que nos inquieta y se anuncia en novelas como *Las partículas elementales* o *La posibilidad de una isla* de Michel Houellebecq, ¿no será la interrupción literal de la reproducción paterno-materna, el anuncio de la quiebra insalvable de cierta arquitectura?, ¿que se puede vivir sin padre y, en consecuencia, sin madre, sin hijos y sin hermanos –sin *familia*?

<sup>7</sup> Santiago de la Vorágine 1996, *op. cit.* (nota 4), p. 252.

Podemos compartir algunos genes, pero no necesariamente la arquitectura de los sueños, los afectos y los miedos; podemos olvidar el sentido de “padre”, “madre”, “hijo”, o guardarlo en la memoria de relatos como el de san Jorge, sin que nuestro caminar sobre la Tierra quede afectado por *naturaleza*, a saber, de acuerdo con algún principio interno de reposo o movimiento, que ahora, por conocerlo, podríamos modificar hasta el punto de que vivir sin ellos no sea más terrible, por necesidad, que haber vivido con ellos. Quizás, al contrario. De hecho, algo semejante ha ocurrido siempre en los terrenos de la fe: se pierde el padre natural para tener a Dios por Padre, y, más allá de la fe, cuando la voluntad de saber inocular con su virus la voluntad de creer, san Jorge se queda sin corona; sin embargo, continúa con su brillante presencia alimentando el placer de amantes de lo bello o la devoción de guerreros sensibles. Por lo que *sabemos*, ya no está en los altares *para que* siga estándolo la fe<sup>8</sup>.

Por otro lado, ya lo habíamos anunciado, la ley espiritual del Padre se alimenta, como la ley orgánico-natural del padre, de cierto resentimiento asesino y lleva a escena la eficacia criminal de la falacia naturalista. Vemos a un joven guerrero, ciudadano romano y oriundo de Capadocia que, afligido por el espectáculo de las matanzas de los mártires, renuncia a la carrera militar, da sus bienes a los pobres, viste ropas cristianas y grita por las calles frases como éstas: “Los dioses de los paganos son verdaderos demonios. El único Dios auténtico es el que creó el cielo y la tierra”<sup>9</sup>. Cuando el gobernador Daciano, defensor de los derechos de los dioses del Estado, reclama a Jorge la reparación de tan religiosas ofensas, el oficial sigue en sus trece y es sometido a tortura: potro, garfios y teas encendidas que no logran achantarlo, y más tarde potentes venenos, bebidos de un trago como Sócrates, que quedan sin efecto; ruedas dentadas con espadas de doble filo, que se quiebran, y la prueba de la sartén llena de plomo derretido, pero “tendióse en ella y se sintió tan a gusto como si estuviese tomando un baño delicioso”<sup>10</sup>. Aquí, el gobernador cambia

<sup>8</sup> Reau 1997, *op. cit.* (nota 5), pp. 153-154, dice que su leyenda fue rechazada ya en el siglo V como apócrifa, y añade que los cristianos de Oriente “en principio aplicaron esta leyenda de origen egipcio y griego a san Teodoro, otro santo militar que fue suplantado por san Jorge a partir del siglo XI” (p.155). El efecto diseminador de su brillo lo hace patrón de ingleses, barceloneses, teutónicos, caballeros y caballos, jinetes, arqueros y ballesteros, armeros, plumajeros, guarnicioneros y labriegos, por la relación de su nombre con la tierra. Protege, además, contra los venenos y las enfermedades traicioneras, como la peste, la lepra y la sífilis, y su representación es doble: pedestre o ecuestre. Su figura recoge símbolos egipcios, griegos y persas; más aún, pudiera haber sido el resultado de un error de interpretación (hay errores que *obran* verdades) de las imágenes de Constantino. Aunque la pólvora y la Reforma entraron, en su caso, a matar, su resplandor sigue llegando de las más diversas formas a muchos lugares; en Almagro, cada 23 de abril, sale su cofradía por las calles bailando banderas y es tradición que los mejores y más alegres bebedores del lugar formen parte de ella: el héroe apolíneo dirige a un auténtico cortejo dionisiaco.

<sup>9</sup> Santiago de la Vorágine 1996 *op. cit.*, (nota 4), p. 250.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 251.

de táctica y adopta la técnica común a mártir y martirizador de la interpretación y del cambio de papel: para Daciano, los dioses insultados se han compadecido, a pesar de todo, del condenado, a quien ruega que los reverencie; para Jorge, Daciano usa el lenguaje y la imagen cristiana del perdón y los milagros –usa, pues, lo que no le pertenece– para defender lo indefendible y, por ello, se dirige a él con sorna: “Por aquí debieras haber empezado. Esto ya está mejor. Aquí me tienes dispuesto a hacer lo que me propones”. El gobernador no capta la ironía y convoca a Jorge para el día señalado en que hará sacrificios a los dioses, el día de la gran transformación, pues el santo que entra en el templo pagano no se humilla, al contrario, ruega al Señor-Único la destrucción total de la vieja arquitectura, y así sucede: “Nada más acabar su oración descendió del cielo una ráfaga de fuego tan potente que en un abrir y cerrar de ojos redujo a cenizas el templo, las imágenes y hasta las personas de los sacerdotes paganos que promovían la idolatría. Después, en un segundo momento, la tierra se abrió, engulló los montones de cenizas, y se cerró de nuevo”<sup>11</sup>. Cuando Daciano reprocha a Jorge que el crimen cometido es más terrible que las torturas que padece, éste le sigue el juego: “¡Señor y rey! No me juzgues tan severamente. Ven conmigo y verás como ofrezco sacrificios”, y como el señor no se lo traga, añade: “¡Dime, miserable, dime! ¿Cómo podrán ayudarte esos dioses que no pudieron ayudarse a sí mismos?”. En este juego las figuras del bien y del mal se han intercambiado e invertido: el error del gobernador está en no haber escogido el buen partido, el del Dios único, que destruye como ninguno. No resulta extraño, pues, que Alejandría, la esposa, quiera hacerse cristiana unas líneas más abajo; de hecho, el gobernador acaba como los *ídolos*, abrasado por la ráfaga de fuego *que no deja resto(s)*. Según la arquitectura del relato, el sistema cristiano de representación se quiere definitivo, traza *a priori* los límites del ahora, del antes y del después y requiere, en consecuencia, la destrucción del sistema anterior, como si la nueva arquitectónica sólo fuera posible *de verdad y por las buenas* sobre la destrucción sin resto del viejo edificio, cuando el espacio ha quedado tan afectado en su raíz como el tiempo. Bien y mal son, pues, arquitectura. Dios habita, desaloja o recompone el poder de la casa, desde los cimientos. Por cierto, ni padre ni hijo ni espíritu carecen de buen humor.

### C

El cuarto es el dragón, y no pregunta, no dice, no quiere ni ordena: *toma*. En nuestro relato, la interrupción de la justicia paterna, el paso a la ley del hijo y la absorción de ambas en la ley del espíritu se abren paso a partir de la intervención de uno que rondaba por ahí, oculto, hasta que dio la cara: “Cerca de la población había un lago tan grande que parecía un mar; en dicho lago se ocultaba un dragón

<sup>11</sup> Santiago de la Vorágine 1996, *op. cit.* (nota 4), pp. 251-252.

de tal fiereza y tan descomunal tamaño, que tenía amedrentadas a las gentes de la comarca, pues cuantas veces intentaron capturarlo tuvieron que huir despavoridas a pesar de que iban fuertemente armadas”. La amenaza del dragón, ya lo hemos dicho, hace hermanos, pero ¿qué, quién será el dragón? Parece representar aquello en que la moral, piedra angular de las construcciones humanas, carece de pertinencia. Se alimenta de la arquitectura de los valores –*devorándolos*. Ocupa, además, un espacio tan permeable como el tiempo, entre la tierra y el agua, entre al ayer y el hoy, entre la escritura y la imagen. Posee muchos nombres, casi tantos como hitos históricos y, por lo que cuentan, siempre ha resultado muerto; sin embargo, su poco humana *tenacidad* lo devuelve una y otra vez a la vida.

El dragón-serpiente, la marca del límite que el anhelo puede alcanzar, traza el final de la primera aventura escrita en el *Poema de Gilgamesh* y el principio del tiempo humano monoteísta o despejo de la historia lineal en el *Génesis*<sup>12</sup>. Principio y final son aquí lo mismo, la condición de posibilidad a partir de la cual lo humano *es*; no un límite temporal ni espacial sino aquello desde lo cual hay lo humano, un espacio y un tiempo de (para) la vida. Cuando el ser humano busca la inmortalidad quiere un imposible, anhela borrar la diferencia que lo hace –mortal. Gilgamesh, ha descubierto, horrorizado, su destino (su “yo”, diría un humano moderno) en la muerte de su doble y amigo entrañable: “Mi amigo, al que yo amaba, ahora es como el barro, Enkidu, mi amigo, al que yo amaba, ahora es como el barro. ¿No iré, como él, a acostarme para no levantarme nunca más?”<sup>13</sup>. Y no se resigna. Logra atravesar el camino del Sol, negado a los mortales, defendido por los hombres-escorpión, y llega hasta Siduri, la tabernera celeste que le aconseja vivir apurando los placeres de la vida y dejar a un lado las lamentaciones. Él insiste y ella le muestra cómo acercarse, cruzando las “aguas de la muerte”, hasta Utnapishtim, el único humano que ha llegado a conseguir no morir, el único que pudo escapar del diluvio universal. El superviviente somete a Gilgamesh a la prueba de la inmortalidad: no dormir durante seis días y siete noches, y éste no logra superarla. Derrotado y a punto de retirarse resignado a su destino, la esposa de Utnapishtim consigue que el marido le revele la existencia de una planta mágica en el fondo del océano que proporciona la eterna juventud. No logrará la inmortalidad pero tampoco morirá, a base de rejuvenecerse una y otra vez gracias al mágico vegetal. Se sumerge, la encuentra y, cuando ya ha dispuesto el feliz regreso, mientras se baña en una fuente, una serpiente se apodera de ella y desaparece: ésta cambiará la camisa cada año y será eternamente

<sup>12</sup> Del primero léase el contenido de la Tablilla XI, columna VI de la versión asiria, del segundo, el cap. 3. Del *Poema* hemos usado la traducción de Federico Lara Peinado, Madrid, Ed. Tecnos, 1997 (3.ª ed., corregida y aumentada), pp. 176-178. Sobre la cronología del poema pueden consultarse las págs. XXXV-XXXVIII del “Estudio preliminar” o las pp. 152-163 de *La civilización sumeria*, del mismo autor, Madrid, Historia 16, 1999.

<sup>13</sup> Tablilla X, columna II, p. 147.

joven. Comprendiendo la inutilidad de su viaje, vuelve a Uruk, su patria y reino. En la tablilla final, la duodécima, se narra una ceremonia mágica mediante la cual, abierto un agujero en la tierra, pasa Enkidu del inframundo al mundo de los vivos para contar a Gilgamesh el triste destino de los muertos, escena muy semejante a la que narra la *Odisea*, cuando Ulises, mediante ese rito vampírico reseñado en el canto XI, conecta con los infiernos y habla con Aquiles, que gobierna entre los muertos: “No pretendas, Ulises preclaro –dice el héroe– buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despesa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”<sup>14</sup>.

Algo semejante ocurre en el *Génesis*, pero con notables diferencias: Adán y Eva viven en el paraíso la inadvertencia de una existencia sin conciencia –como Gilgamesh y Enkidu en sus hazañas– hasta que el más astuto de los animales, la serpiente, sabia *antes* que los humanos, los convence de la conveniencia de comer del árbol de la vida para ser como Dios, “conocedores del bien y del mal”. Cuando se les abren los ojos y conocen, *saben* que están desnudos. El conocimiento, que en el *Poema* viene con la experiencia de la muerte del más próximo resulta aquí un castigo, la venganza de un Ser celosísimo que, sospechosamente, habla en plural<sup>15</sup> y castiga, sobre todo, a la mujer, tentada en primer lugar y tentadora. Las consecuencias son bien conocidas: multiplicación del trabajo y del dolor de parir y sometimiento al marido que “te dominará”, trabajo duro para el hombre y muerte para ambos, sin contar con la expulsión y pérdida de la dulce inocencia primera<sup>16</sup>. Nosotros, sin embargo, paramos la atención en la suerte de la serpiente: será maldita entre *todas* las bestias y ganados, se arrastrará sobre su pecho y morderá el polvo, con perpetua enemistad entre el linaje de la mujer y su linaje, el del dragón. La muestra está en los relatos de san Jorge o san Teodoro y, antes, en la propia *Biblia*. Según el *Poema*, la serpiente se hace perpetuamente joven con su robo, según *el* libro ésta acecha a sus enemigos mortales bajo la amenaza permanente de la aniquilación<sup>17</sup>; aquí, para la serpiente y para los humanos, la existencia en el mundo se ha vuelto un castigo divino casi insoportable que los santos mitigan en un instante de gracia, matando al dragón.

<sup>14</sup> XI, 488-491. Usamos la traducción de José Manuel Pabón, Madrid, Ed. Gredos, 1993, pág. 193.

<sup>15</sup> *Génesis* 3, 22.

<sup>16</sup> *Génesis* 3, 16-19. Sobre todo este asunto, en un contexto ilustrado y psicologista, puede consultarse la obra de Fromm, E., *Y seréis como dioses*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1974.

<sup>17</sup> Hay un caso curioso que no anula esta constante. En *Números* 21, 4-9 se cuenta la historia de Nejustán, la serpiente de bronce que, construida por Moisés según el mandato divino, cura cuando la miran a los picados por las serpientes enviadas por Yahvé como castigo. La contraparte de la historia se encuentra en 2 *Reyes* 18, 4, cuando el rey Ezequías la destroza “porque los hijos de Israel hasta entonces habían quemado incienso ante ella”. La serpiente, de un modo u otro, termina por romper el principio monoteísta y tiene que ser neutralizada.

Hay otro aspecto, común a ambos relatos y no menos importante: Adán y Enkidu, más que criaturas de los dioses, son *artefectos*, productos técnicos en parte de una de las más primitivas técnicas conocidas, la del alfarero. Resultan de un modelado de arcilla al que se *incorpora* un programa, un principio vital, espíritu o alma que más tarde resulta esencialmente modificado para abrir espacio y tiempo al conocimiento, por el pecado en el caso de Adán y por la relación con la ramera sagrada en el caso de Enkidu. De una manera u otra, en ambos casos, la mujer *hace* humano al hombre, convence a Adán y enseña a Enkidu las costumbres civilizadas, humanas: a hacer el amor, hablar y beber cerveza. Esto es digno de pensarse y nos toca muy de cerca, pues ¿habrá de ser comprendido lo humano desde la técnica y lo técnico a partir de la mujer<sup>18</sup>? Esta lectura desacostumbrada tendría que hacerse al margen de las interpretaciones más o menos “comunes” heredadas de la tradición paterna, que sólo habrían captado un aspecto del problema: el hecho de que los dioses intervienen en la *creación* de los humanos para dejar de lado, *olvidándolo*, aquello que *hay* antes (ontológicamente, no en el tiempo, que siempre sería el tiempo *de* algo o alguien, la edad del hierro o la era cristiana) y *hoy* –eso sería, quizás, esencial– podemos releer y reescribir de otro modo: genealogía técnica y femenina, MÚLTIPLE, de la existencia, del *producto* humano, frente reproducción paterna del UNO<sup>19</sup>. De modo que el dragón sería la técnica, o sea, la naturaleza-mujer generadora de artefactos que van del ojo y las manos al cerebro, a la política y el arte, más allá y más acá del padre, del hijo y del espíritu<sup>20</sup>. Un asunto que por ahora dejamos

<sup>18</sup> *Poema de Gilgamesh* 1997, *op. cit.* (nota 13), columnas II y IV de la tablilla I, pp. 7-9 y 13-15, y columnas II y III de la tablilla II, pp. 21-26. Según el mandato -la ley- del padre, en este caso Zeus, Hefesto mezcla la tierra con el agua, le infunde voz y fuerza humana y asemeja su rostro al de las diosas inmortales, produce a la doncella Pandora, “un mal con el que todos se regocijen en su corazón al acariciar su mal” (*Trabajos y días*, 55-63; traducción de Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez, Madrid, Alianza Ed., 1986, p. 71). La serpiente, la mujer y la técnica forman la tríada siempre sospechosa a los ojos de cualquier padre o hijo que se crea y se quiera principio y ley; las tres son escurridizas e introducen esta sospecha tremenda en el corazón: ¿no habrá otra ley, mucho más sutil que el mandamiento, y podría estar de la otra parte?, quizás no hay principio único y ningún *muchos* se explica según (los) principios de(l) *uno*. Sobre este asunto hay que leer el capítulo IV (“El reino de la tierra”) del libro de Daraki, M., *Dioniso y la diosa tierra*, Madrid, Abada Editores, 2005, págs. 147-198, donde la técnica, que parece ausente, está de cuerpo presente sin poder morir.

<sup>19</sup> *Génesis* 1, 26-30 y 2, 18-25.

<sup>20</sup> Este asunto contamina la escritura de Aristóteles, padre al parecer de la ecuación BIEN=NATURALEZA o BIEN=FIN, pues la naturaleza es, más que nada, *finalidad*. Ahora bien, si la *polis* es buena por naturaleza, ésta no es sólo “natural” y lo técnico contamina desde el *origen* la pureza natural como necesidad inscrita en ella; cierto, hay la cama *porque* hay el pino y, si la cama retoña, retoñará un pino, no una cama, pero la naturaleza es causa, no sólo material y formal sino también eficiente y final; es *agente* de sí misma y, en consecuencia, su ser y su hacer no están determinados *a posteriori* por sus productos, la inteligencia humana por ejemplo. No es el humano quien decide qué es lo natural sino la naturaleza quien obliga al humano a considerar natural lo que sólo es un instrumento “en manos” de la naturaleza, el animal lógico que fabrica camas. Desde este punto de vista,

en suspenso, y lo abandonamos. En cualquier caso, la mujer, la técnica y el dragón comparten, con la imagen y la escritura, la *naturaleza* peligrosa del suplemento<sup>21</sup>.

## D

Hay un dragón viejo y uno nuevo –tal vez son el mismo– vistos desde la vieja y la nueva arquitectura. El que simplemente *toma* y es sentido como amenaza, el viejo, porta todos los rasgos de la naturaleza hostil a la *polis* y a lo político, a la ciudad de Dios y a la ciudad terrestre, aunque siempre habría estado ahí como lo que *tú debes* destruir, el *ello* proteico y traicionero. Y no habla ningún lenguaje humano, a pesar de la buena voluntad de las películas humanitarias, esas que reivindican hasta los *derechos* del dragón, que *es* más acá y más allá de cualquier derecho. En el cine californiano, ese sistema técnico-ilustrado de escritura imaginaria, los dragones hablan y tienen sentimientos, están hechos a imagen y semejanza de sus ‘creadores’ y no pueden ser otra cosa que dibujos *animados*; quedan bien en el cuello, en los cuentos, sobre la repisa o incrustados en la piel, como parte de cierta heráldica familiar, pero en realidad, ¿quién ha visto a un dragón *de verdad*? Como escapa a la disposición arquitectónica de cualquier relato, se ofrece inarticulado, palabra ominosa sin rasgos ni matices, cuyo sentido resulta con todo familiar, y hasta simpática. Lo expulsado de (por) cada figura bien contorneada queda incorporado en ella: aquello inarticulado, *bárbaro*, a partir de lo cual se define y resulta bien formada. Y se trata de lo bárbaro no respecto a otro hablar o punto de vista, humanos también, sino respecto de la naturaleza arquitectónica de la razón-habla, que incluye imágenes y afectos. Un Schopenhauer lo llamaría quizás “Voluntad”, pero habría que restarle ese conocimiento, más o menos directo, a través de la experiencia del cuerpo, del sufrimiento; llamarlo “Voluntad de poder” tampoco deja de ser un antropomorfismo, como decir “ley del dragón”. Habría, pues, lo no arquitectónico, pero no podríamos nombrarlo sin borrarlo al mismo tiempo, y no sería ni Dios ni Demonio, ni Sol ni Toro, ni Cielo ni Agua ni Tierra, figuras definidas del Bien y del Mal o *construcciones* que repelen el incongruente polimorfismo del dragoneo. El dragón-naturaleza no conoce ni actúa de acuerdo con alguna relación vertical, horizontal o esférica, pero se desenvuelve bien en lo circular (el dragón se muerde la cola), en el intercambio entre la superficie y las profundidades; no entre el cielo (padre) y la tierra (madre), ni siquiera en el mismo plano horizontal de la *polis* humana (hijos), sino entre dos niveles “formados por la misma sustancia”<sup>22</sup>.

Aristóteles, *contra* el aristotelismo, no excluiría cierta lectura “evolucionista” o al menos “transformista”, como la intentada por Bruno. Quizás haya que volver a leer, con más cuidado, textos como el cap. 1 del lib. II de la *Física* (192b y ss.) y los capítulos 1 y 2 del lib. I de la *Política* (1252a y ss.).

<sup>21</sup> Véase “Ese peligroso suplemento...”, Derrida, J., *De la gramatología*, México, Editorial Siglo XXI, 1984, pp. 181-208.

<sup>22</sup> Véase Daraki 2005, *op. cit.* (nota 18), p. 193 y, en general, el apartado titulado “Como las cigarras...”, pp. 192-198. El dominio de la tierra, se nos dice, no es tanto una Tierra-Madre cuanto una

La tentación de pensar *qué* se quiere destruir o atraer-construir mediante la figura del dragón es fuerte: dragonea uno cuando desempeña una función sin el título adecuado para ello, dragonean médicos, sacerdotes, políticos, científicos, filósofos y adivinos, dragonean el padre la madre y el hijo. Se dragonea para seducir y, más que nada, dragonean el dragón y la dragona.

El dragón georgiano resulta, pues, la contraparte del dragón de Zaratustra. Para el persa, el gran dragón se ha vuelto Dios-Valor, aquello con que el santo carga y se niega. En cada escama porta, deslumbrante, una inscripción: “Tú debes”, y brilla como el oro. El camello que se transforma en león tiene que vencer al dragón representado por la victoria de san Jorge. Tendría que acabar el león con el Padre de todos los dragones, con la Fuente de cualquier “Tú debes”, y así, realizar lo imposible a la letra: el gran *sí* diseminado en lo posible y, a la vez, negado en él. El niño final, con su *sí*, que el “yo quiero” del león ha hecho posible, destaca como negación de la gran Negación. Esta inscripción metafórica de la dialéctica hegeliana, contra Hegel, no deja de resultar tragicómica: no habrá habido al término de las transformaciones del espíritu un final glorioso y englobante, superador de cualquier contradicción; la vida no es un anuncio, ni monoteísta ni ilustrado, de otro Espíritu, absoluto y con mayúsculas, en éste, minúsculo, infantil y terrestre. El *amor fati* se ríe en las narices del gran destino, real, universal, racional<sup>23</sup>. El “yo quiero” del león, por otra parte, será también una negación, de este modo: “Ni lo que es real es racional, ni lo que es racional es real”. Y de la misma manera que los humanos no son imagen y semejanza de Dios-Valor, como todos los padres, madres e hijos quisieran, tampoco el mundo es imagen y semejanza de lo humano; el principio antrópico, que

Tierra Bisexual que no necesita del padre para autogenerarse y, por ello mismo, no es más humana que inhumana; requiere categorías ajenas al reino de los cielos (reino del Padre), a su copia (las monarquías humanas) o a las repúblicas igualitarias (derechos reconocidos a partir de algún conflicto de valores). Considérese también la diferencia entre el sistema centrado en las exigencias vitales del pensamiento circular, inclusivo, y los sistemas centrados en valores “políticos” del pensamiento lineal, excluyentes, pp. 210-212, sin olvidar la peculiar ‘síntesis’ del caso griego, pp. 212-214.

<sup>23</sup> La formulación más perentoria del *amor fati* podría ser ésta: “el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad” (*Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 54). Desde el punto de vista humano no hay *amor fati* sin la hipótesis metafísica del eterno retorno, de un tiempo no lineal, sin principio ni fin, que gira en círculo, como el vórtice eternamente repetido de sí mismo. Usamos la traducción de Andrés Sánchez Pascual, también en nuestra descripción de la parábola de las tres transformaciones (*Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 49-51). Véase también el “Prefacio” a los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel; hemos utilizado la traducción de Juan Luis Vermal (Barcelona, Edhasa, 1999, pp. 45-63). Conviene comparar las “Tres transformaciones del espíritu os menciono...” y “el espíritu del león dice ‘yo quiero’” del relato de Nietzsche con expresiones como estas: “El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. Este contenido puede tanto ser dado por la naturaleza como producido a partir del concepto del espíritu. Por medio de este ponerse a sí mismo como un *determinado*, entra el yo en la *existencia*; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo” (“Introducción” de la obra citada, § 6.β, p. 83).

subyace en la fe hegeliana en la razón, formula de otro modo la fe esencial que domina la crítica kantiana de la razón: “La razón humana es arquitectónica por naturaleza”<sup>24</sup>.

Tenemos, pues, dos dragones: el que mata san Jorge, la vieja serpiente alada tentadora, la naturaleza *sin nombre propio* que impulsa desde el corazón de cada cosa a estar y gozar del mundo, a *tomar* sin preguntar por qué ni para qué, pero también a *entregar* y morir para que siga el juego –si usamos nuestra lengua, muy humana; luego viene el dragón que aniquila el león que fue camello. En los dos casos *geniecillos malignos* que lo confunden todo; exigen y toman, pero de forma distinta: el primero toma la vida que entrega, no distingue ni padres ni hijos ni espíritus y mientras hay vida *no* hay esperanza; el segundo exige cierta moral a cambio de felicidad o, como diría Nietzsche, un “lamentable bienestar”, esperanza en esta vida y en la otra. Dos emblemas heráldicos, dos marcas genealógicas o marcas de familia. La marca de la necesidad natural, sin lenguaje humano que la inscriba pues está de antemano inscrita en todo aparecer, no puede ser detenida aunque se la ataque bien armados, más aún, el armamento de la voluntad de poder, de cualquier “yo quiero”, la *re-produce*; y la marca de la familia humana, del conjunto de hijos de Dios o de la Razón-Habla, que porta el lema “tú debes”. Pero la primera se echa la segunda al colete. La ferocidad sacrificadora de Dios y de la Razón, del Padre y del Hijo, van a la par, actúan como el dragón, pero con (por) *buenas* razones, por la vía de alguna ley, sea el castigo del pecado, la utilidad de listillos y aprovechados, la sociedad sin clases, la patria, la democracia pura, la ciencia, la compasión o lo que sea. En los últimos tiempos, la fuerza del Hijo, gracias al llamado “complejo económico-científico-técnico” o por lo breve “globalización”, quisiera asumir por completo la ley del dragón como suya, casi sin saberlo por los desajustes debidos a la “buena” conciencia: el nuevo sistema exige muchos humanos, cuantos más mejor, y los procura, pero su multiplicación sin medida multiplica, también sin medida, la magnitud de cualquier catástrofe *humana*, sea terremoto, epidemia o guerra. Por otro lado, esta nueva arquitectura busca el relato que complete su decoración, ese espacio hermoso en el que, otra vez, pasado, futuro y presente encuentren sentido y acomodo, una casa habitable. Por ahora, no la encuentra. El siglo más compasivo pudiera ser el más cruel, ¿estaría en sus manos no serlo?

---

<sup>24</sup> El texto completo dice así: “La razón humana es arquitectónica por naturaleza [Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch], es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros” (*Crítica de la razón pura*, B 474; trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 427). Uno diría que la razón humana *conoce lo que puede*, que, como bien habría dicho Bruno, es también *lo que quiere*: no estamos tan lejos del “yo quiero” del león; la razón humana se obliga a considerar sus conocimientos de acuerdo con un sistema constructivo-destructivo gracias al cual muestra y realiza su poder.

Retengamos el paso. Tras el “ocaso”, comienza Zaratustra su primer discurso: “Tres transformaciones del espíritu os menciono”, y el dragón es la presa, casi invencible, cuya victoria posibilita la segunda transformación. El espíritu fuerte y paciente, en quien *habita* la veneración, acepta la carga más pesada, la carga que lo transforma por vez primera. Esa carga –dragón georgiano invertido– tiene tantas caras como nombres: ponerse de rodillas, humillarse, parecer tonto, dejarse tentar para aprender a tentar, pasar hambre por amor a la verdad y alimentarse de bellotas, estar enfermo o sufrir y evitar el consuelo, bañarse en agua sucia si huele a verdad sin apartar ni lo más frío ni lo más caliente, amar a quien te desprecia, ofrecer la mano a los fantasmas... Con los más pesados y más fuertes códigos corre el camello por su desierto y ahí, en el desierto, que crece sin medida, tiene lugar la segunda transformación. El león naciente “quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto”. Que el desierto crezca, en principio, no es ni bueno ni malo, *no es moral*, representa la posibilidad real de poder decir y hacer “yo quiero” de la misma manera que el proceso cartesiano, al sumergirte en la duda total, hace posible decir y hacer, en el mismo movimiento, “yo pienso”. El mecanismo expresa en ambos casos el rigor superior de eso que se ha dado en llamar “modernidad”: uno ya no (se) arriesga (en) lo ajeno, como el viejo romano que enfrentaba el *cursus honorum* republicano o el creyente monoteísta que vive y hace un infierno del mundo para lograr, fuera del mundo, la gloria de Dios *junto a Él*; no, arriesga lo propio, su desierto, su duda, para conquistar un yo al que ningún Dios, ningún orden religioso ni social, ningún estado (de cosas), por hermoso o terrible que sea, pueda hacer sombra, un yo más allá de lo tenido por bueno y malo también en el conocimiento y, sobre todo, *desde él*. Los humanos realmente modernos, que no aceptan ningún señor ni Señor, se quieren señores de lo imposible: de sí mismos. La identidad no reposaría ahora en un principio, lógico y real; se alzaría sobre el espíritu *propio*. Un espíritu ajeno, por más fuerte, placentero, feliz o glorioso que pudiera parecer *es* lo que uno, a pesar de su insignificancia, conocida gracias a la magnitud de la carga ajena soportada, no querría querer y, en consecuencia, no podría querer. En este sentido, Dios habría sido, con mucho, la carga más pesada y correr con ella por su desierto representa el logro supremo de la propia señoría para un creyente, hijo de pastor y destinado a serlo. (La pregunta de ese tiempo que aún es el nuestro no era “¿Cuánta verdad necesita el hombre”<sup>25</sup> sino

---

<sup>25</sup> Así *rezaba* todavía el título que Rüdiger Safranski había puesto a una de sus obras (versión castellana en Madrid, Ediciones Lengua de Trapo, 2004) en el intento de poner, otra vez, límites a la modernidad cerrando las puertas a ese fantasma llamado “posmodernidad”, sobre el que circulan tantas noticias extrañas, al menos, como sobre el dragón de san Jorge. En suma y resumen: “Saber vivir consistiría en ser capaz de mantener una separación entre lo pensable y lo vivible para que pensamiento y acción hallen respectivamente justicia, es decir: que ambos puedan desarrollarse en la vida en la medida de sus posibilidades” (p. 184). *Razonable*, sin duda.

“¿cuánta verdad puedo soportar? Y eso después de Hume, Nāgārjuna y otros muchos, cuando sé que “yo” y “puedo” y “quiero” nunca será mío.)

¿Quiero yo? “Me parece indispensable decir quién soy yo”, dice Nietzsche<sup>26</sup>, y añade: “Yo no establezco nuevos ídolos”, pues a “la realidad se la ha despojado de su valor” y a pesar de que considero “un gran privilegio haber tenido el padre que tuve” con “quien menos se está emparentado es con los propios padres”; además, “yo no ataco jamás a personas” (sin poder evitar que se sientan atacadas), me sirvo de ellas “como de una poderosa lente de aumento”. ¿Y sabéis cuál es mi miedo? “Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare santo... No quiero ser un santo, prefiero antes ser un bufón...” Y la razón parece clara: el santo es idéntico a su carga, siempre ajena aunque uno se la apropie; como un camello que (se) sacrifica (en) su carrera, el santo se niega a decir “yo quiero”. No le basta con eso del *Otro quiere en mí*, que lo vuelve en la carrera destructor de múltiples divinas arquitecturas: diría no a todo por un sí (al) Único. El santo no será nunca el niño que juega en (con) los ciclos del mundo, representa la negación total, hace imposible otro “santo decir sí”<sup>27</sup>.

Al final, como al principio, el discurso *bíblico* cristiano y el monoteísta de cualquier clase vuelve al dragón, primera negación que la gracia de Cristo o el anuncio de Mahoma habrían negado a su vez, y en los dos casos el dragón persigue, sobre todo, a la mujer. Nos referimos aquí a los complejos capítulos 12 y 13 del *Apocalipsis*, de los que sólo destacaremos algunos aspectos: dos señales aparecen en el cielo (ese es el lugar donde el Padre escribe sus señales, sea Zeus o el Dios único), la mujer encinta y el dragón de color de fuego que, al parecer, acecha para tragarse el fruto de la mujer, el “Hijo varón”, y de momento lo consigue; entonces tiene lugar una gran batalla, en el cielo también, donde los ángeles vencen al dragón y sus legiones, que se precipitan hacia la tierra. Ahora sabemos que el dragón es “la antigua serpiente, llamada Diablo o Satanás”<sup>28</sup>. Una vez en tierra, el dragón persigue a la mujer y ésta, a quien se han dado dos alas de águila grande “para que volase al desierto”, apenas logra abrir espacio, pues la “serpiente arrojó de su boca detrás de la mujer como un río de agua, para hacer que el río la arrastrase”; cuando la tierra, apiadada de la mujer, se “traga” el río, el dragón se enfurece y hace la guerra a la descendencia de la mujer. Comienza el capítulo decimotercero con la prime-

<sup>26</sup> Nietzsche 1976, *op. cit.* (nota 23), p. 15. Por otro lado, *creer* que esta obra es el logro, supremo y ridículo al tiempo, de un loco megalómano desaloja el espacio y el tiempo arquitectónicos que la hacen comprensible y, a más, sabia.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 25, 26, 32 y 123.

<sup>28</sup> *Apocalipsis* 12, 9. Usamos en todos los casos la traducción de Eloino Nácar y Alberto Colunga (Madrid, B.A.C., 1968, 27.ª ed.) *por ser muy literal*, sin acomodaciones o convenientes *aggiornamenti*. *Aggiornamento* significa actualización, modernización o puesta al día, pero también “abrillantamiento” o bruñido; *aggiornare*, pues, alude no sólo a poner al día o actualizar, o sea, a *modernizar*, sino también a aplazar, diferir y revisar.

ra bestia, que *sale del mar*, horrible quimera de siete cabezas, diez cuernos, cuerpo de pantera, pies de oso y boca de león, a quien el dragón da “su poder, su trono y una autoridad muy grande” y aunque tiene una cabeza herida de muerte, se cura; nadie puede resistir sus presencia y su fuerza, pues se le otorgó “hacer la guerra a los santos y vencerlos”, por ello la adoran todos aquellos cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida del Cordero. *Sube de la tierra* una segunda bestia, con dos cuernos “semejantes a los de un cordero, pero hablaba como un dragón”; ejerce la autoridad de la primera en su presencia, hace grandes señales y extravía a los moradores de la tierra incitándolos a construir una imagen en honor de aquella. Esta imagen habla y es capaz de matar a los que no se postran ante ella, y los que ante ella se postran llevan una marca en la mano derecha y en la frente. El capítulo termina con el famoso número de la bestia, que es “número de hombre”, seiscientos sesenta y seis. En el capítulo 17, el vidente es llevado en espíritu al desierto donde se le muestra “el juicio de la gran ramera que está sentada sobre las grandes aguas”, sobre una bestia bermeja, con siete cabezas y diez cuernos, y desde el versículo 7 se nos ofrece la interpretación de los símbolos que se ha vuelto clásica en la cultura cristiana y desde ella ha llegado a la filosofía, a la novela y al cine de manera siempre nueva y vieja a la vez. Cielo, agua y tierra están en relación vertical, no circular, se cae siempre desde el cielo, lugar de la lucha y de la victoria del padre; hay un más, cielo, y un menos, agua y tierra. En el cielo, aunque se luche, está el bien y todo lo positivo; en la tierra-agua prolifera el mal: el dragón sólo procede del cielo en cuanto *caído*, las bestias salen del agua y de la tierra. Esto genera dos tipos de señales, las señales divinas, que se dan en el cielo, y las señales terrestres, que se escriben sobre la piel. Los salvados (buenos) *están* escritos fuera de sí, en el libro del Cordero, los condenados (malos) portan consigo su propia inscripción, como los esclavos.

Lo dicho, con todo, no es lo más interesante para nuestro propósito, el esclarecimiento del dragón, cuya representación, *quimérica*, responde siempre a aquello que la razón-habla, sea creyente o descreída, no puede pensar de modo claro y distinto: un león que es un oso que es una pantera que tiene alas que es una serpiente... Y se multiplica, uno es muerto por devorar la humana moral, el otro devorado por representar la moral. Lo inarticulado y no-constructivo se puede imaginar-pensar-escribir, según todas las apariencias, como mezcla inarticulada de elementos heterogéneos, como continuidad salvaje de cierta discontinuidad; una especie de teoría de la evolución desquiciada, donde los resultados últimos de larguísimas cadenas evolutivas se dan en imposible conjunción sincrónica. Sí, eso, tiempos diferentes que se citan en el mismo espacio para dar lugar al monstruo que nadie ha visto y muchos habrían previsto y tiene que ser suprimido. Cuando uno ha contemplado la *Quimera* de Arezzo, sin embargo, duda: si el arte lo ha hecho posible, ¿dejará de ser posible? Además, ¿quién no ha observado también, entre el asombro y el asco, ese

pequeño ratón con una enorme y horrible oreja humana? Sea en el libro celeste, en el bronce o en la carne, la inscripción atrae la mirada, seduce y, como inscripción, deja muy atrás el bien y el mal, el cielo y la tierra. El dragón de san Jorge y el de Nietzsche –que había leído con la misma pasión los mitos griegos y el *Apocalipsis*– son el mismo dragón, esa fuerza que ni el Padre ni el Hijo ni el Espíritu ni el “yo creo” ni el “yo pienso” ni el “yo quiero” ni el “yo puedo” podrían dominar, la arquitectura que construye y destruye con el mismo gesto la pretensión de haber alcanzado, con una inscripción, el sentido de todas, el sentido sin más, y, con él, el poder.

\* \* \*

Venecia no está junto al lago sino en la propia laguna, se sostiene precariamente sobre más de cien islas vagarosas, sobre millones de troncos hincados en el cieno, que llegan hasta el duro *caranto*, las capas de arena y arcilla compactadas en el fondo durante decenas de miles de años; depende, más *profundamente* que Silca, de los caprichos del Dragón-Océano, con quien se desposa cada año. La hazañas de San Jorge son las de Venecia, que había construido sobre el agua el orden político más justo de Europa y el más implacable; por ello, a pesar de su insignificancia territorial, el más fuerte y envidiado. Ni Francia ni España ni el Imperio ni el Papado ni el Turco, ese *único* dragón de múltiples y cambiantes cabezas, podrán con ella, hasta que, con el mito de San Jorge, decaiga el mito de Venecia, y la racionalidad técnica ilustrada ponga con Napoleón sus reales sobre la mesa. Muchos dicen, según sus narices, que huele mal, vienen y se van sin (querer) quedarse a vivir, aunque fue *bonita* la visita; otros... El nuevo orden tocará, con el tiempo, a la iglesia cristiana católica, que, abrumada por las evidencias *racionales*, expulsará a Jorge de la categoría *real y realista* de los santos, junto a Catalina de Alejandría y otros muchos, pero su huella, viva, quedará por todas partes, como bien saben algunos. Sin el dragón, no hay san Jorge; sin mar, no hay Venecia. ¿A lo mejor podéis *vivir* sin mar y sin Venecia, sin san Jorge y el dragón?

**La figura del dragón construye una imagen –árido desierto y húmedo meandro– del laberinto de la escritura. “San Jorge” se escribe. Escribir es dragonear.**

“Indra mató al dragón, titán gigantesco que se ocultaba en las montañas en forma de nube serpiente y retenía cautivas en su vientre las aguas del cielo”<sup>29</sup>. Agua y dragón, serpiente y vientre que cautivan saltaron en pedazos “como un montón de juncos secos” cuando el dios arrojó su rayo; las aguas liberadas provocaron el diluvio vivificador del cuerpo del mundo. “Durante el periodo de supremacía del dra-

<sup>29</sup> Zimmer 1995, *op. cit.* (nota 2), p. 13.

gón se habían ido agrietando y desmoronando las mansiones de la excelsa ciudad de los dioses. Lo primero que hizo Indra ahora fue reconstruirlas. Todas las divinidades del cielo lo aclamaron como su salvador”<sup>30</sup>. Viśvakarman es el genio encargado de construir la nueva residencia del rey de los dioses de esta parte del espacio y del tiempo, pero conforme avanza el trabajo crecen las exigencias reales, hasta tal punto que tiene que acudir en busca de alivio al gran Padre, Brahmā, “encarnación primera del Espíritu Universal que habita muy arriba”, y éste lo consuela: “Pronto serás liberado de esa carga”.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.