

“En el corazón de un ateo”: Religiosidad y conexiones esotéricas en el pensamiento poético de Charles Baudelaire

“In the Heart of an Atheist”: Religiosity and Esoteric Connections in Charles Baudelaire’s Poetic Thought

Mircea Lavaniegos Solares

Programa de Maestría y Doctorado en Letras, UNAM
lavaniegos.mircea@gmail.com

Enviado: 20/02/2023
Aceptado: 13/04/2023

Resumen:

La incesante búsqueda espiritual del poeta Charles Baudelaire le llevó a interesarse por las nuevas ideas religiosas promovidas por pensadores, científicos y artistas que nutrieron con sus obras las doctrinas del magnetismo animal, el martinismo, el swedenborgianismo y el hermetismo. En este trabajo se analiza la relación compleja, unas veces de escéptico rechazo y otras de devota admiración, que el poeta mantuvo con algunas nociones clave de estas corrientes. A su vez, se explora la vertiente jansenista del cristianismo en la que se formó Baudelaire y las repercusiones que esta temprana formación pudo tener en su religiosidad. *Las Flores del mal* (1857), antología en la que el poeta dijo haber puesto “toda [su] religión travestida”, se adopta como su obra central, y se recurre a sus *Diarios íntimos* (1887) y a su obra crítica para esclarecer algunas de sus reflexiones en torno al arte y su sentido espiritual.

Palabras clave: Baudelaire; esoterismo; poesía moderna

Abstract

The incessant spiritual search of the poet Charles Baudelaire led him to become interested in the new religious ideas promoted by thinkers, scientists and artists who nourished with their works the doctrines of animal magnetism, Martinism, Swedenborgianism and Hermeticism. The complex relationship –sometimes of sceptical rejection, others of devout admiration– that the poet maintained with some key notions of these currents is highlighted in this paper as well as the Jansenist thread of Christianity in which Baudelaire was raised and the repercussions that this early formation could have had on his religiosity. *The Flowers of Evil* (1857), anthology in which the poet said to have put “all [his] transvestite religion”, is taken as his central work, both his *Intimate Diaries* (1887) and his critical works are used to clarify some of his reflections on art and its spiritual meaning.

Keywords: Baudelaire; esotericism; Modern poetry

Mircea Lavaniegos Solares es maestrando en Literatura comparada y licenciado en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus líneas de investigación se encuentra el romanticismo, especialmente en su expresión en la literatura francesa del siglo XIX, y la relación entre poesía, mito y filosofía. Ha publicado trabajos como “La caverna de mitos. Comentario y traducción del himno IV de Proclo” (*Revista Opción-ITAM*, 208, 2020) y “Safo, la musa y Andrómaca: desdoblamientos ambulatorios de Charles Baudelaire” (*Nuevas Poligrafías-UNAM*, 6, 2022-2023). Actualmente desarrolla una tesis sobre la imagen femenina en la obra de Charles Baudelaire (Posgrado en Letras, UNAM) y es miembro del proyecto PAPIIT *Esoterismo en el México moderno (1850-1950): sujetos, corrientes y campo cultural*. Participó en las primeras jornadas de “Estudios sobre esoterismo occidental y humanidades: alcances y aplicaciones” (UNAM, México, 2022) con la ponencia “La relación de Baudelaire con algunas corrientes esotéricas de su tiempo”. Con algunas modificaciones, este trabajo reproduce dicha exposición.

Si la religión desapareciera del mundo,
reaparecería en el corazón de un ateo.
BAUDELAIRE

Introducción

La primera versión de *Las flores del mal* se publicó en París en el año 1857, el mismo año que salió a la luz el *Libro de los espíritus* donde Allan Kardec, pseudónimo del pedagogo francés Denizard Rivail (1804-1869), anunciaba haber puesto en orden los principios de la doctrina espiritista, tras haberlos recopilado de “la enseñanza impartida por los Espíritus superiores con la ayuda de diversos médiums” (Kardec, 2008, p. 1). Orientado por el Espíritu de la Verdad, nuevo “mesías” de la era moderna, y estableciendo un método científico para cotejar fuentes de diferentes partes del mundo, Kardec ofrece en su libro “los secretos sobre la inmortalidad del alma, la naturaleza de los Espíritus y sus relaciones con los hombres, las leyes morales, la vida presente, la vida futura y el porvenir de la humanidad” (Kardec, 2008, p.1). Su publicación marcaría un hito en la difusión del espiritismo no sólo en Europa, sino también en América donde sus métodos para contactar con los espíritus se fusionarían con las religiones locales y sus ideas generarían una rica literatura.¹

¹ Acerca de sus orígenes norteamericanos, las primeras sociedades y sus integrantes europeos *cf.* Castellan, 1962, pp. 13-18; sobre su difusión en América del Sur, particularmente en Brasil donde cuenta con 4 millones de adeptos, *cf.* Shepard, 1990, p. 1580.

En 1844, Edgar Allan Poe, autor admirado y traducido al francés por Charles Baudelaire, publicó un cuento titulado “Revelación mesmérica”,² donde un magnetizador realiza una serie de preguntas sobre Dios, el mundo y los sentidos corporales a un paciente hipnotizado llamado Vankirk quien, decepcionado por las abstracciones de la filosofía moralista de su época, pretende alcanzar una conclusión convincente acerca de la inmortalidad del alma. Envuelto por el sueño mesmérico, que reúne en la mente del magnetizado las causas y efectos de todo cuanto existe, Vankirk concluye que Dios es materia indivisa, que el universo está conformado por los pensamientos de Dios y que el ser humano, despojado de su corporalidad tras la muerte, se reunirá con aquél que es origen y mente universal. Después de finalizar su discurso, una sonrisa se dibuja en el rostro del paciente antes de exhalar su último aliento y, en menos de un minuto, su cuerpo se vuelve un cadáver frío y tieso.

Los textos de Kardec y Poe son ejemplos de lo que Kocku von Stuckrad denominó discursos esotéricos caracterizados por “el reclamo de un conocimiento absoluto” (Stuckrad, 2008, p. 230)³ que, lejos de restringirse a los aspectos materiales de la realidad, aborda sus aspectos invisibles a los ojos de la razón y exige el desarrollo de otros medios para volverse accesible. En el primer tratado del *Corpus hermeticum*, una serie de diálogos sagrados que fueron escritos en griego y copto entre los siglos II y III de nuestra era, la figura mítica de Hermes Trismegisto recibe la visión del Poimandres o “Pensamiento del poder supremo”,⁴ luego de que su mente se hallara “extraviada en las alturas” y sus sentidos “abotargados como en la somnolencia que sobreviene tras una comida abundante o un esfuerzo físico intenso” (Renau, 1999, p. 71). Al inicio del diálogo, el Trismegisto pide a Poimandres lo siguiente: “Deseo ser instruido sobre los seres, comprender su naturaleza y llegar a conocer a Dios” y cierra su intervención exclamando: “¡Cuánto deseo escuchar!” (p. 72).

Los casos aislados de las tres corrientes que acabo de mencionar brevemente —el espiritismo, el magnetismo animal o mesmerismo, interpretado muy libremente por Poe, y el

² El título original es “Mesmeric Revelation”.

³ “the claim of absolute knowledge”.

⁴ Sigo la hipótesis de Walter Scott (1924-1936) acerca del origen del término “Poimandres”. Rechazando su traducción del griego como “pastor de hombres”, recupera su origen egipcio donde la palabra copta “peimenre” significa “el pensamiento de Ra”. Su formulación en griego es la siguiente: ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς (“el pensamiento del poder supremo”).

hermetismo— comparten entre sí la búsqueda por obtener un saber revelado que dota al iniciado de una “hermenéutica total” (Stuckrad, 2014, p. 317)⁵ para sentir, comprender y comunicar los misterios del universo. En el reciente campo de la esoterología académica, lo “esotérico” designa un acercamiento particular al conocimiento, distinto del científico y secular y del religioso institucionalizado (cf. Granholm, 2013, p. 49). Fruto de una hibridación entre devoción y raciocinio, las prácticas y las doctrinas esotéricas combinan los descubrimientos de la ciencia de su tiempo⁶ y reinterpretan, en la mayoría de los casos con mucha audacia, los símbolos y los mitos de varias religiones haciéndolos converger u oponerse en fértiles disputas. Durante el romanticismo, las corrientes esotéricas atrajeron a sus filas a renovadores de la teología, científicos de la naturaleza y artistas que se preguntaban acerca de su propio quehacer, tal vez por la promesa que albergan, entre otras, de un “conocimiento experiencial directo de la realidad metafísica, de la cual provino el alma humana y a cuyo seno eventualmente retornará” (Hanegraaff, 2016, p. 388).⁷ Uno de esos artistas con inquietudes filosóficas y espirituales fue el poeta francés Charles Baudelaire.

París, capital del ocultismo

La vida de Baudelaire transcurre entre 1821 y 1867 en un París que se convertiría a mediados del siglo XIX en una auténtica capital del “ocultismo”,⁸ término que popularizó Éliphas Lévi, pseudónimo del escritor Alphonse Louis Constant (1810-1875), empleándolo en su libro *Dogma y ritual de la alta magia* de 1856.⁹ En el discurso preliminar de este libro, Lévi confiesa haber “osado husmear en los escombros de los viejos santuarios del ocultismo” donde se resguardan las “doctrinas secretas de los caldeos, los egipcios y los hebreos” (Lévi,

⁵ “total hermeneutics”.

⁶ El componente científico de las corrientes esotéricas, estandarte de la modernidad, es sobre todo perceptible a partir del siglo XVIII, en cuyo periodo acontece el desarrollo de un “esoterismo ilustrado” (Chaves, 2020, p. 23).

⁷ “direct experiential knowledge of the metaphysical reality from whence the human soul had come and to which it would return”.

⁸ Con “ocultismo” nos referimos, en el ámbito académico, a un periodo de la historia del esoterismo occidental que se sitúa en el siglo XIX y que continúa en algunas de sus expresiones en el siglo XX. Cf. Hanegraaff, 2006, p. 888.

⁹ El título original es *Dogme et rituel de la haute magie* (1856/1930).

1930, p. 3).¹⁰ Para este célebre mago e iniciado francmasón, la verdad subyace bajo un velo de misterio en las religiones y filosofías del pasado, y es susceptible de ser alcanzada en el presente a través del perseverante estudio de la “ciencia de los magos”. Su “magismo” positivista comenzó a gestarse desde muy temprana edad vía las enseñanzas del abad Fray Colonna (1776-1858), “especialista en magnetismo animal y autor de una historia sintética de la humanidad basada en el concepto cíclico del tiempo” (Laurant, 2006, p. 689),¹¹ quien fue su maestro en el seminario de Saint-Sulpice donde el joven Alphonse realizaba su noviciado.

En el pasaje final del discurso preliminar de *Dogma y ritual de la alta magia*, su pluma de escritor alcanza un vuelo imaginativo admirable. Pone en boca de la Cruz, alegoría de la revelación cristiana, las siguientes palabras: “Soy el resumen de la ciencia, porque explico la vida humana y el pensamiento de Dios [...]. El amor regenerará las ciencias y la razón justificará la fe. Entonces me convertiré en el árbol del paraíso terrestre” (Lévi, 1930, pp. 57-58). En la visión mesiánica de este antiguo diácono, que poco antes de cumplir sus 30 años llegó a predicar en las parroquias aledañas a la abadía benedictina de Solesmes, no existe una oposición entre la “ley natural”, deducida a través de la ciencia humana, y la “ley revelada” plasmada en las Sagradas Escrituras. Ambas forman una sola “ley positiva y divina” (pp. 9-10), cuya asimilación permitiría la existencia de una “fe inteligente” o de una “obediencia razonable” (p. 13) y promete una época de “renacimiento espiritual para la humanidad” (p. 11).¹²

La atmósfera ocultista a la que perteneció Lévi, como uno de sus principales actores y promotores, atrajo al poeta de *Las flores del mal*, pese a que albergara resistencia frente a las nuevas ideas religiosas. Como ejemplo se pueden citar las palabras irónicas que le dirige a Fernand Desnoyers en 1855, cuando éste le pidió algunos versos sobre la Naturaleza para

¹⁰ “Nous avons osé fouiller les décombres des vieux sanctuaires de l’occultisme [...] doctrines secrètes des Chaldéens, des Égyptiens et des Hébreux”.

¹¹ “specialist of animal magnetism and author of a synthetic history of mankind based on a cyclical concept of time”.

¹² “Je suis le résumé de la science, parce que j’explique la vie humaine et la pensée de Dieu [...] L’amour régénèra les sciences, la raison justifiera la foi. Alors je deviendrai l’arbre du paradis terrestre [...] loi naturelle [...] loi révélée [...] loi positive et divine [...] foi intelligente [...] obéissance raisonnable [...] renaissance spirituelle à l’humanité”.

una compilación que estaba preparando. Escribe Baudelaire: “usted sabe que soy incapaz de enternecerme por los vegetales y que mi alma es rebelde a esa nueva y peculiar religión que para todo ser *espiritual* tendrá siempre, me parece, no sé qué de *shocking*” (Baudelaire, 2012, p. 313).¹³ Esa “nueva religión” derivaba, según Baudelaire, del culto a una naturaleza idealizada que propicia la lectura errónea y excesiva de ciertos autores como Heinrich Heine, para algunos culmen y superación del movimiento cultural romántico (*cf.* Velasco, 2010; Safranski, 2009, p. 14; Sacristán, 1963, p. 62). Tres años antes, en su artículo “La Escuela pagana” (1852), Baudelaire satiriza a un joven neopagano que ve al dios Pan en un banquete conmemorativo de la revolución y que aboga por un retorno “a las doctrinas verdaderas, oscurecidas *un instante* por el infame Galileo” (Baudelaire, 1976, p. 44). Para el poeta, este “exceso de paganismo” (p. 45), como otros que describe con cómica agudeza, oculta en el fondo la “necesidad de una religión” y, en un plano individual, la pérdida del alma; ambas sintomáticas de “haber expulsado a la pasión y a la razón” de la literatura, y de darle la espalda a “los esfuerzos de la sociedad precedente, cristiana y filosófica” (p. 47).¹⁴

Como una muestra de la efervescencia de grupúsculos esotéricos que caracterizaba el círculo cercano de Baudelaire, se puede mencionar el “Club teagógico” formado por Louis Ménard, Thalès Bernard y Leconte de Lisle entre 1846 y 1847. Los tres amigos —que colaboraron en el periódico *Democracia Pacífica* y en el diario fourierista *La Falange*, a cuyas tertulias asistía Baudelaire— estaban unidos por la creencia religiosa y la investigación filosófica respecto a la transmigración de las almas, el hermetismo y la astrología (*cf.* Arnold, 1972, pp. 26-27). Durante su etapa de estudiante en la Escuela de Derecho (1839-1841), Baudelaire frecuentaba el desván de la casa paterna de Ménard donde se reunía con los integrantes de la Escuela Normanda, todos ellos fervientes católicos, admiradores del humanismo de Ronsard y Du Bellay pero también de los versos burlescos de Régnier y Scarron, y propensos a los más osados sincretismos mitológicos.

¹³ “vous savez bien que je suis incapable de m'attendrir sur les végétaux, et que mon âme est rebelle à cette singulière religion nouvelle, qui aura toujours, ce me semble, pour tout être *spirituel* je ne sais quoi de *shocking*” (Las cursivas son de la carta original).

¹⁴ “aux vraies doctrines, obscurcies *un instant* par l'infâme Galiléen [...] besoin d'une religion [...] Congédier la passion et la raison [...] les efforts de la société précédente, chrétienne et philosophique”.

Baudelaire se cuidó de ser etiquetado en este grupo, retirando a último momento sus poemas de una publicación temprana (*Versos*, 1843) que compilaba los versos de Ernest Prarond, Gustave Le Vavas seur y Auguste Dozon. Para comprender esta reticencia a participar del fervor religioso que permeaba la atmósfera parisina vale la pena adentrarse en la biografía espiritual del joven poeta.

La “cuna jansenista” y la marca del pecado original¹⁵

Baudelaire creció en un ambiente familiar austero y piadoso derivado del cristianismo jansenista que se cultivaba en su hogar. Su padre, que falleció antes de que Baudelaire cumpliera seis años, su madre y su padrastro compartieron entre sí la adscripción de su fe al jansenismo, un movimiento religioso que había sido iniciado en el siglo XVII por el teólogo holandés Cornelio Jansenio (1585-1638) y cuya obra culmen, el *Agustinus*, fue condenada por bula papal hacia mediados del mismo siglo. Su prohibición no evitó que el libro se difundiera con gran éxito en Bélgica, Holanda y Francia. En él, Jansenio realiza una interpretación de la doctrina cristiana de Agustín de Hipona y, especialmente, de sus tratados contra los pelagianos, cuyo error al creer que “los seres humanos poseen por cuenta propia la capacidad de evitar el pecado y alcanzar la rectitud” (Kirwan, 1998)¹⁶ tiene, según el obispo holandés, un paralelo “con el de ciertos modernos” (Forget, 2007). Para Jansenio, el ser humano es incapaz de acceder por voluntad propia a la gracia de Dios, ya que el pecado primordial le ata sin remedio humano a la concupiscencia de los bienes terrenos.

Es innegable que el *opus magnum* de Baudelaire, *Las flores del mal*, resguarda en cada uno de los cálices que componen la antología el “sentimiento de una naturaleza corrompida, incapaz de borrar por sus propias fuerzas la mancha original” (Ruff, 1955, p. 144).¹⁷ En poemas como “El Vampiro”, queda expresado hasta qué grado el “espíritu humillado” del ser humano nada puede contra los deseos que le despierta un ser cuya violencia se compara con “una horda de demonios” (Baudelaire, 1975, p. 33). En los últimos octosílabos de este poema, el veneno y la espada responden a la plegaria de su “corazón quejumbroso” (p. 33)¹⁸:

¹⁵ En la primera parte de este apartado me baso en el capítulo “Un berceau janséniste” en Ruff (1955).

¹⁶ “humans beings have in their own power to avoid sin and achieve righteousness”.

¹⁷ “sentiment d’une nature corrompue, incapable d’effacer, par ses seules forces, la souillure originelle”.

¹⁸ “esprit humilié [...] un troupeau de démons [...] cœur plaintif”.

No eres digno de salvarte
de tu esclavitud maldita,
¡Imbécil! – de su dominio
si nuestras manos te librarian,
tus besos resucitaran
los restos de tu vampiro (Baudelaire, 1975, pp. 33-34)¹⁹

La impotencia de la voz poética frente a las trampas de Satán llevó al filólogo y estudioso de lo imaginario Alain Verjat a calificar la religiosidad del poeta como un “jansenismo agravado, puesto que en el mundo de Baudelaire, la gracia divina no existe” (Verjat, 2019, p. 27). Para Verjat, la salvación no sólo reside fuera de la esfera humana, sino que está ausente del universo baudelairiano. *Las flores del mal* son el testimonio de un hecho fatal: Dios ha huido del mundo confiando a los seres humanos a su libre albedrío. Sospechando de las tendencias neopaganas y panteístas coetáneas que glorificaban la naturaleza y de las corrientes filosóficas, herederas de Rousseau, que afirmaban la bondad intrínseca del ser humano, “Baudelaire siente con ansiedad el combate del hombre contra sí mismo, del hombre dueño de su destino, pero rodeado de demonios y tentaciones” (Ruff, 1955, p. 269),²⁰ y arrojado a una naturaleza que, a su vez, participa del pecado original.

Utilizando la técnica del claroscuro, el poeta retrata la ambivalente condición del ser humano que se refleja en el mundo que lo rodea. Se puede apreciar esta ambigüedad en dos poemas de la antología cuyo tema central es la lucha: “El hombre y la mar” y “El Héautontimorouménos” que significa, en griego, “el que se castiga y atormenta a sí mismo”.²¹ Iluminado por la alborada, el protagonista del primer poema es un “Hombre libre” que se refleja en el mar, celoso de las “riquezas íntimas” que yacen al “fondo de [sus] abismos”. Su “espíritu no es un abismo menos amargo”; a pesar de ser tan semejantes, hombre y mar, pelean “sin piedad ni remordimiento” como “hermanos implacables” durante “incalculables

¹⁹ “Tu n’es pas digne qu’on t’enlève / à ton esclavage maudit, / imbécile! – de son empire / si nos efforts te délivraient, / tes baiser ressusciteraient / le cadavre de ton vampire!” (La traducción es mía).

²⁰ “Baudelaire sent anxieusement le combat de l’homme avec lui-même, de l’homme maître de son destin, mais entouré de démons et de tentations”.

²¹ La forma en francés “L’Héautontimorouménos” es la transcripción acentuada y contraída del griego: Ὁ ἑαυτον τιμωρούμενος, cuya traducción más general es “el enemigo de sí mismo”. Es el título de una comedia del dramaturgo Terencio, que se presentó en la Roma republicana hacia mediados del siglo II antes de nuestra era. Baudelaire la utiliza recreando el sentido que Joseph de Maistre le da en un pasaje de la tercera de *Las Veladas de San Petersburgo*, donde se discute acerca de los castigos y las recompensas en esta vida y en la otra. El pasaje es el siguiente: “todo malvado es un ‘un verdugo de sí mismo’ (*heautontimoroumenos*)” (Maistre, 1943, p. 73).

siglos” (Baudelaire, 1975, p. 19).²² En el segundo poema, se retrata bajo una luz crepuscular al ser humano librado a sí mismo y, como consecuencia, vuelto contra sí. La imagen del hombre se torna un “espejo siniestro” que golpea “sin cólera y sin ira” el ser que en él se refleja. Es al mismo tiempo “la herida y el cuchillo”, “el puñetazo y la mejilla” y, resumiendo en dos funciones este juego auto-sádico,²³ “la víctima y el verdugo” (pp. 78-79).²⁴ Aunque para Baudelaire la elección entre cielo o infierno, ángel o sirena, Dios o Satán depende en primera instancia de los seres humanos, su escepticismo le hace concebir su corazón como un órgano atrofiado por la presencia del mal.

La “capacidad de creer” y el escepticismo del poeta

Dicha concepción hace eco de una reflexión que Catherine Crowe (c.1800-1876) plasmó en el primer volumen de su popular obra *El lado obscuro de la naturaleza o fantasmas y videntes de fantasmas*²⁵ de 1848:

Cada uno es el instrumento de su propio destino, lo cual está en armonía con la idea de justicia y misericordia de Dios: “No es Él quien nos castiga, somos nosotros quienes nos castigamos a nosotros mismos; hemos construido un cielo o un infierno a nuestro propio antojo y lo llevamos con nosotros mismos. Somos nosotros quienes somos nuestros propios jueces y verdugos”. (Crowe, 1852, p. 223)²⁶

Paralelamente a la escritura de este *best-seller* de la época victoriana, la autora inglesa traducía del alemán el texto de *La vidente de Prevorst: consideraciones inaugurales sobre la vida interior del ser humano y la intervención del mundo de los espíritus en el nuestro* (1829)²⁷ de Justinus Kerner, donde el poeta, médico y teórico del magnetismo animal relata

²² “Homme libre [...] / richesses intimes [...] / fond de tes abîmes / [...] ton esprit n’est pas un gouffre moins amer / [...] sans pitié ni remord / [...] frères implacables / [...] siècles innombrables”.

²³ Utilizo este término por la insuficiencia de los conceptos “masoquismo” y “sadismo” para describir la relación que el protagonista establece consigo mismo. Para un esclarecimiento de dichos conceptos cf. Campos, 2023, pp. 54-56.

²⁴ “sinistre miroir [...] / sans colère et sans haine [...] / la plaie et le couteau / [...] le soufflet et la joue / [...] la victime et le bourreau”.

²⁵ El título original es *The Night-Side of Nature or Ghosts and Ghost-Seers*.

²⁶ Traduzco del francés: “Chacun est l’instrument de sa propre destinée, ce qui est en harmonie avec l’idée de la justice et de la miséricorde de Dieu: ‘Ce n’est pas Lui qui nous punit, c’est nous qui nous punissons nous-mêmes ; nous avons construit un ciel ou un enfer à notre propre goût et nous le portons avec nous. C’est nous qui sommes nos propres juges et nos propres bourreaux” (citado en Ruff, 1955, pp. 230-231).

²⁷ El título original es *Die Seherin von Prevorst, Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hineinragen einer Geisterwelt in die unsere*.

las investigaciones que llevó a cabo entre 1826 y 1829 sobre las experiencias parapsicológicas de Friederike Hauffe. Baudelaire cita a la “excelente señora Crowe” en su *Salón de 1859*, al principio de un apartado titulado “El gobierno de la imaginación”, para diferenciar “la imaginación *creadora*” que cultivan los pintores, cuyo arquetipo es el “poder sublime a través del cual el Creador concibe, crea y mantiene su universo”, del “manoseado concepto” de “*fantasía*” (Baudelaire, 1976, p. 624),²⁸ con el que aún en nuestros días nos referimos de manera peyorativa a las facultades imaginarias.²⁹

De Crowe, Baudelaire admira sobre todo su “capacidad de creer”, que considera “desarrollada en ella con la misma intensidad que en otros el escepticismo” (Baudelaire, 1976, p. 624).³⁰ Pienso que, en esta ocasión, el poeta expresa genuinamente su malestar desde la retaguardia de esos “otros” incrédulos de los que se sabe y se siente su portavoz. En uno de sus poemas en prosa titulado “Cada cual su Quimera” de 1862, que formaría parte de su libro *El Spleen de París* (1869),³¹ Baudelaire describe una escena perturbadora. “Bajo la cúpula melancólica del cielo, con los pies hundidos en el polvo de un terreno tan desierto como su bóveda”, varios hombres se desplazan sin saber a ciencia cierta hacia dónde se dirigen. Lleva cada cual sobre su espalda su propia Quimera: una “bestia monstruosa” que envuelve y oprime con sus músculos al ser humano, y le clava sus garras al pecho para erguirse por encima de su cabeza (Baudelaire, 1975, pp. 282-283). Lo que más desconcierta al narrador es que estos resignados viajeros, “empujados por una necesidad invencible de moverse”, no experimentan molestia alguna por su opresiva situación. Luego de acercarse a interrogar a uno de ellos, el poeta llega a la siguiente conclusión: “tal parece que considera [a la bestia] como una parte de sí mismo”. El tétrico cortejo se pierde en el horizonte “con la fisionomía resignada de quienes están condenados a esperar eternamente”. El narrador trata

²⁸ “the *constructive* imagination [...] sublime power by which the Creator projects, creates, and upholds his universe [...] *fancy* [...] to much abused word”. Lo anterior proviene de la cita del texto original inglés tal y como Baudelaire la extrajo del libro de Crowe. A continuación, transcribo la traducción que él mismo hace y en la que me baso para verterla al español: “imagination *créatrice* [...] puissance sublime par laquelle le Créateur conçoit, crée et entretient son univers [...] *fantaisie* [...] ce mot dont on fait si grand abus” (Las cursivas son del original).

²⁹ Sobre la desconfianza hacia la imaginación y sus producciones, sembrada por el ideal racionalista del Siglo de las Luces, y una propuesta filosófica para reintegrarla en las culturas cf. Wunenburger, 2020.

³⁰ “faculté de croire, aussi développée en elle que chez d’autres la défiance”.

³¹ El título original es *Le Spleen de Paris*, también conocido como *Petits poèmes en prosa* (en español, *Pequeños poemas en prosa*).

por un momento de “comprender ese misterio”, pero pronto se abate sobre él “la irresistible Indiferencia”, más pesada que cualquier Quimera (Baudelaire, 1975, pp. 282-283).³²

En su comentario al poema, Claude Pichois anota:

J. Crépet veía en este poema un *Capricho* de Goya, que J. Prévost identificó con el grabado titulado *Tú que no puedes*, donde el artista muestra unos hombres cargando penosamente unos asnos monstruosos, símbolo de la España sucumbiendo sobre el peso de los idiotas que la gobiernan. “El pensamiento de Goya —añade Prévost— se queda por debajo de sus visiones. Baudelaire, al contrario, va más allá. Vislumbra frente a esta imagen una verdad humana e inmensa: cada uno de nosotros lleva consigo su Quimera, sin siquiera darse cuenta, sin saber a dónde le lleva”. (Pichois en Baudelaire, 1975, p. 1313)³³

A diferencia del escritor Jean Prévost, considero que las visiones de ambos artistas advierten una verdad igual de “humana e inmensa” y dan cuenta, al mismo tiempo, de la conmoción que ella les provoca. Con una intención satírica, Goya dibuja “dos labradores [que] llevan a cuestas a las ineptas clases altas representadas como burros” (Helman, 1983, p. 109),³⁴ pero la sobriedad de la escena apunta hacia un sentido más profundo. Como se pregunta la hispanista Edith Helman sobre el *Capricho* 42: “esta falta de humanidad del hombre para con el hombre ¿se debe únicamente al sistema absurdo [...] o se explica más bien por el mal inherente al hombre, que le convierte con frecuencia en monstruo?” (p. 107).

El *Capricho* de Goya incita a una adquisición de conciencia, vía el reconocimiento de la maldad humana, que aún guarda la esperanza “de que los labradores lleguen a abrir algún día los ojos y a quitarse de encima los brutos que cargan” (Helman, 1983, p. 109). Una comparación del poema en prosa de Baudelaire con el *Capricho* 63, donde los cargadores han perdido sus atributos humanos y se han convertido en asnos cuya carga son dos seres monstruosos, parece más indicada. Tras la desilusión de una fallida reforma agraria (cf. Jovellanos, 1997), Goya plasma toda su desesperación e impotencia en esta imagen

³² “sous la coupole spleenétique du ciel, les pieds plongés dans la poussière d’un sol aussi désolé que ce ciel [...] monstrueuse bête [...] poussés par un invincible besoin de marcher [...] on eût dit qu’il la considérait comme faisant partie de lui-même [...] avec la physionomie résignée de ceux qui sont condamnés à espérer toujours [...] comprendre ce mystère [...] l’irrésistible Indifférence”.

³³ “J. Crépet voyait dans ce poème un *Caprice* de Goya, que J. Prévost a reconnu dans la gravure intitulée *Tu que no puedes*, où l’artiste montre des hommes portant péniblement des ânes monstrueux, symbole de l’Espagne succombant sous les poids des sots qui la gouvernent. ‘La pensée de Goya – ajoute Prévost – reste en deçà de ses visions. Baudelaire au contraire va au-delà: il entrevoit devant ce dessin une vérité humaine et immense: chacun de nous porte sa Chimère, sans même la voir, sans savoir où elle le mène”.

³⁴ Se trata del grabado número 42 de la colección de los *Caprichos*.

desidealizada de la sociedad en la que los labradores han degenerado en “burros monstruosos” y los seres cargados en “bestias que embrutececen a los demás” (Helman, 1983, pp. 109-110).

Así de desesperanzadora es la visión que se manifiesta en “Cada cual su Quimera”. El grupo de caminantes del desierto prefigura la imagen del camello de *Así habló Zaratustra* (1883), en la que el filósofo Friedrich Nietzsche fundirá su alegoría del espíritu de carga “en el que habita la veneración” (Nietzsche, 2003, p. 53).³⁵ Pero para el poeta la contemplación de esta tribu de creyentes, que transporta a sus expensas, como un parásito, al monstruo de sus ideales a través de un paisaje desolado, no anuncia ningún tipo de transformación. Con una melancolía semejante a la que se apoderaría de Francisco de Goya en la época tardía de sus pinturas negras (1819-1823), Baudelaire da voz al escepticismo que se cernía sobre él y su época. Refiriéndose a este mal del espíritu moderno como “Indiferencia”, no duda en calificarla de “irresistible”; ya que para el poeta de *Las flores del mal*, el monstruo “más desagradable, más mezquino e inmundo” no es sino “el Tedio”, bien conocido por sus hipócritas lectores como advierte al principio del libro (Baudelaire, 1975, p. 6).³⁶

La aguda conciencia de Baudelaire respecto a la propensión humana tanto a dominar como a ser dominado y su diagnóstico sobre una era de decadencia espiritual lo acerca a un filósofo y místico saboyano que, como Crowe, influyó profundamente su pensamiento poético.

La visión providencialista de Joseph de Maistre y la maldad del Hombre

En el siglo de Baudelaire, además del espiritismo y el mesmerismo, estuvo en boga el martinismo que, originado en las enseñanzas de Joachim Martinez de Pasqually (1727-1779), promovía una concepción sagrada de la historia basada en la restauración de la integridad del ser humano, la naturaleza y Dios. Su interpretación de Cristo como una sabiduría activa que transforma el ser interno del hombre inspiró la mística de Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803) y la visión pesimista de la historia de Joseph de Maistre (1753-1821). A finales

³⁵ En su discurso “De las tres transformaciones”, el espíritu del hombre, convertido en camello, se consagra en primer lugar a cumplir el imperativo “tú debes”; en segundo lugar, conquista la libertad del “yo quiero” a través de la fiereza del león; y, finalmente, se transforma en niño y adquiere su inocencia para poder crear *su* mundo.

³⁶ “plus laid, plus méchant, plus immonde [...] l’Ennui”.

del siglo XIX, autores como Papus, Stanislas de Guaita y Joséphin Peladan reelaborarían su doctrina mezclándola con algunas de las ciencias ocultas como el tarot, la astrología, la cábala y la numerología, siguiendo en esta síntesis los pasos de Éliphas Lévi.

En uno de sus diarios personales, Baudelaire escribe: “De Maistre y Edgar Poe me enseñaron a pensar” (Baudelaire, 1975, p. 669).³⁷ Del conde de Maistre, Baudelaire retoma una visión providencialista de la historia marcada por el pesimismo que aplica a su lectura de los acontecimientos políticos de mediados de siglo y que permea otros de sus escritos. Tras una insurrección en la que participaron obreros, artesanos, estudiantes y miembros de la pequeña burguesía, el rey Luis Felipe I abdicó para frenar el derramamiento de sangre. Esto dio la oportunidad para que un grupo ecléctico de socialistas y partidarios de la república, entre los que se hallaba el poeta romántico Alphonse Lamartine, proclamara la Segunda República francesa en febrero de 1848. Baudelaire apunta:

Mi ebriedad en 1848. ¿De qué naturaleza era esta ebriedad? Gusto por la venganza. Placer *natural* por la demolición. Ebriedad literaria; recuerdo de lecturas. El 15 de mayo. – Todavía el gusto por la destrucción. Gusto legítimo si es que todo lo natural es legítimo. (p. 679)³⁸

A pesar de la legitimidad que Baudelaire, a sus 26 años, otorga al “gusto por la destrucción”, no tarda en condenar “los horrores de Junio”. En estos términos se refiere a la sublevación del proletariado que aconteció ese mismo año contra el nuevo gobierno y su dura represión por el cuerpo armado del país. Para el poeta, la ebriedad revolucionaria había degenerado en “locura del pueblo y locura de la burguesía”, exponiendo a la luz del día el “amor natural [de los hombres] hacia el crimen” (Baudelaire, 1975, p. 679).³⁹ Cuando el primer presidente electo por la República, Luis Napoleón Bonaparte, sobrino de Napoleón I, da un golpe de Estado autoproclamándose emperador del Segundo Imperio francés, podemos imaginar que Baudelaire ya estaba predispuesto a que ocurriera alguna catástrofe parecida. El hecho es comentado por el poeta de la siguiente manera: “la gran gloria de Napoleón III consistirá en probar que el primero que llega puede, amparándose del telégrafo y de la

³⁷ “De Maistre et Edgar Poe m’ont appris à raisonner”.

³⁸ “Mon ivresse en 1848. De quelle nature était cette ivresse? Goût de la vengeance. Plaisir *naturel* de la démolition. Ivresse littéraire; souvenir des lectures. Le 15 mai. – Toujours le goût de la destruction. Goût légitime si tout ce qui est naturel est légitime”

³⁹ “Les horreurs de Juin. Folie du peuple et folie de la bourgeoisie. Amour naturel du crime” (La mayúscula de “Juin” es del original).

Imprenta nacional, gobernar una gran nación” (p. 692).⁴⁰ Naturalmente, con el consentimiento del pueblo gobernado al que califica de inepto. En una carta de marzo de 1852 dirigida a su notario, Narcisse Ancelle, el poeta le confiesa que dicho golpe le ha dejado “físicamente despolitizado” (citado en Compagnon, 2007, p. 44).

Casi medio siglo antes, De Maistre condena la Revolución de 1789 describiéndola como algo “completamente satánico” y aboga por un restablecimiento de la monarquía de carácter “angelical” que, argumenta, será “lo contrario de la revolución” (citado en Compagnon, 2007, p. 42). Más que el retorno a la época monárquica se trataba de una “contrarrevolución” que superaría —en una síntesis parecida a las que posteriormente conceptualizaría Hegel— el caos que había traído la Revolución y el régimen absolutista contra el que ésta se había rebelado. En sus *Consideraciones sobre Francia* (1797), escribe:

En el universo no hay más que violencia; pero hemos sido engañados por la filosofía moderna, que ha dicho que *todo está bien*, mientras que el mal lo contamina todo, y que, en un sentido indudable, *todo es mal*, puesto que no hay nada que esté en su lugar (Compagnon, 2007, p. 101).

Contra “la metafísica moderna del progreso” (Compagnon, 2007, p. 137) y la afirmación rousseauiana de la bondad intrínseca del ser humano, el conde proclama la fe en el pecado original y explica la decadencia moderna como la “consecuencia de la abjuración de esta fe” (p. 139). Desde su perspectiva, la sangre derramada por la Revolución francesa es un castigo de la Providencia “por la impiedad, la inmoralidad y la degradación de sus costumbres bajo el Antiguo Régimen” (p. 141). Constituye la prueba más fehaciente de la maldad del ser humano y, en cierto sentido, la renovación del pecado original o, mejor dicho, su continua influencia en la historia. En un tono pesimista, el conde escribe: “Aquel que ha estudiado suficientemente esta triste naturaleza, sabe que el hombre en general, si lo reducimos a sí mismo, es demasiado malvado para ser libre” (citado en Compagnon, 2007, p.104).

En la entrada que he citado previamente de su diario, Baudelaire se propone definir la esencia del emperador Napoleón III, “encontrar la explicación de su naturaleza y su

⁴⁰ “la grande gloire de Napoléon III aura été de prouver que le premier venu peut, en s’emparant du télégraphe et de l’Imprimerie nationale, gouverner une grande nation”.

providencialidad” (Baudelaire, 1975, p. 679)⁴¹ recurriendo en esto último al léxico del conde. Como él, hace un diagnóstico de su época del que deja constancia, entre otros lugares, en su crítica literaria. En sus *Notas nuevas sobre Edgar Poe* (1857), reduce el cuento de “Revelación mesmérica” del escritor norteamericano a una ficción “hecha a capricho para confirmar la supuesta omnipotencia del ser humano” (Baudelaire, 1976, p. 323) y para agradar a “los fabricantes de religiones” que pululaban en Estados Unidos, la “nación más engreída de todas”, y a “los swedenborgianos” que son “semejantes a los ingenuos iluminados” del siglo pasado. En contraposición a esta “filosofía de pacotilla”, Baudelaire valora la “impasibilidad filosófica” de Poe cuya clarividencia consiste en afirmar “la maldad natural del Hombre” (pp. 322-323)⁴²:

Hay en el hombre [...] una fuerza misteriosa, de la cual la filosofía moderna no quiere rendir cuenta; y, sin embargo, sin esta fuerza inencontrable, sin esta inclinación primordial, un sinnúmero de acciones humanas quedarán inexplicadas e inexplicables. [...] Esta fuerza primitiva e irresistible es la Perversidad natural, que provoca que el hombre sea sin cesar y simultáneamente homicida y suicida, asesino y verdugo. (Baudelaire, 1976, pp. 322-323)⁴³

En este ensayo, el poeta utiliza palabras idénticas a las del poema al que nos hemos remitido antes (“El Heatonimorouménos”). Igual que De Maistre, Baudelaire critica la ilusión de bondad y de autosuficiencia depositada en el ser humano por los paliativos religiosos y filosóficos de sus coetáneos. La “Perversidad natural”, traducción moderna del pecado original, le impide al ser humano ser libre y le ata al círculo vicioso de sus oscuras inclinaciones como un Sísifo a su castigo. De allí que el poeta rechace como absurda la idea del progreso justificándose en el “hecho cotidiano” de que el hombre no cambia, sino que permanece siempre “en estado salvaje” (Baudelaire, 1975, p. 663),⁴⁴ es decir, propenso a los peores actos, ya se encuentre en un bosque desconocido o en una selva de concreto.

⁴¹ “Trouver l’explication de sa nature, et sa providentialité”.

⁴² “faites à plaisir pour confirmer la prétendue omnipotence de l’homme [...] les fabricateurs de religions [...] nation plus infatuée d’elle-même qu’aucune autre [...] Les Swedenborgiens [...] naïfs Illuminés [...] philosophaillerie [...] impassibilité philosophique [...] la méchanceté naturelle de l’Homme”.

⁴³ “Il y a dans l’homme [...] une force mystérieuse dont la philosophie moderne ne veut pas tenir compte; et cependant, sans cette force innommée, sans ce penchant primordial, une foule d’actions humaines resteront inexplicables, inexplicables. [...] Cette force primitive, irrésistible, est la Perversité naturelle, qui fait que l’homme est sans cesse et à la fois homicide et suicide, assassin et bourreau”.

⁴⁴ “le fait journalier [...] à l’état sauvage”.

Para Baudelaire “el hombre civilizado inventa la filosofía del progreso para consolarse de su renuncia y privación” (Baudelaire, 1976, p. 325)⁴⁵ del Ideal, se podría precisar, concepto en el que, a la manera de un crisol, el poeta funde una imagen grecolatina de la Edad de oro con una imagen cristiana del Edén perdido; fiel en esta síntesis simbólica a una intuición que plasmó en su diario *Mi corazón al desnudo*: “El misticismo, punto de unión entre el paganismo y el cristianismo” (Baudelaire, 1975, p. 678).⁴⁶

Swedenborg: correspondencias desde los limbos

Otra de las corrientes populares en el ocultismo decimonónico fue el swedenborgianismo. Su difusión fue promovida por asociaciones como la Nueva Iglesia, nacida en Inglaterra a fines del siglo XVIII, y su doctrina fue adoptada por grupos teosóficos y masónicos en Alemania y Francia a lo largo del siglo XIX. Las obras maduras del científico y teólogo iluminado sueco, Emmanuel Swedenborg (1688-1772), plasman las visiones sobre la venida de un nuevo cristianismo, de las que fue partícipe durante la última etapa de su vida (1749-1770). En ellas alega que el Juicio Final, de orden espiritual, ocurrió en 1757 y que la Segunda venida de Cristo consiste en la revelación de la Palabra que operaría “en el corazón de cada individuo” a través de la lectura de su última obra *La Religión Cristiana Verdadera* (1771),⁴⁷ en cuyo apartado 508 escribe: “ahora, por fin, está permitido entrar en los misterios de la fe con entendimiento” (citado en Williams-Hogan, 2006, p. 1102).⁴⁸

Sus descripciones sobre el cielo, los ángeles y la composición del ser humano influyeron a escritores como Honoré de Balzac (1799-1850), Aurore Dupin (1804-1876), alias George Sand, y August Strindberg (1849-1912). La autora Flora Tristán (1803-1844), amiga de Éliphas Lévi, y el poeta Gérard de Nerval (1808-1855), él mismo miembro de un círculo swedenborgiano, sostuvieron la hipótesis de que la teoría de la analogía universal, aplicada por Charles Fourier (1772-1837) en sus obras socialistas para demostrar la unidad entre el ser humano y la naturaleza, había sido heredada del iluminado sueco. Uno de los

⁴⁵ “L’homme civilisé invente la philosophie du progrès pour se consoler de son abdication et de sa déchéance”.

⁴⁶ “Le misticisme, trait d’union entre le paganisme et le christianisme”.

⁴⁷ El título original es *Vera christiana religio*.

⁴⁸ “In the heart of every individual [...] ‘now it is permitted to enter into the mysteries of faith with understanding’”.

títulos que Baudelaire había proyectado para sus futuras *Flores* fue *Los Limbos*. De acuerdo con el historiador literario Jean Pommier, este título podría haberse gestado a partir de la terminología de Fourier, que llamaba “periodos límbicos” a “los comienzos del socialismo” caracterizados por un “malestar industrial” que, una vez superado, abrevaría en la armonía universal entre los seres humanos y la naturaleza (Pommier, 1932, pp. 55-56).⁴⁹ Baudelaire rechaza esta interpretación utópica de las correspondencias que inyecta una dosis de optimismo al desarrollo industrial. La antología que estaba preparando era un “libro saturnino, orgiástico y melancólico”, como lo describiría en su “Epígrafe para un libro condenado”, que pedía a sus lectores “sumergir[se] en los abismos”. Es decir, experimentar los limbos de una modernidad satánica “buscando [el] paraíso propio”, más que trazar una ruta hacia él (Baudelaire, 1975, p. 137).⁵⁰

En sus *Reflexiones sobre algunos de mis contemporáneos* (1861), el poeta diferencia al místico sueco de Fourier cuyo cerebro, escribe, “estaba demasiado enamorado de la exactitud material [...] para alcanzar la certeza moral de la intuición” (Baudelaire, 1976, p. 132).⁵¹ Aunque desconfiara de sus seguidores, Baudelaire mantiene una opinión favorable del maestro y valora sus enseñanzas en los siguientes términos:

Swedenborg, que poseía un alma mucho más grande, ya nos había enseñado que *el cielo es un hombre muy grande*; que todo, forma, movimiento, número, color, perfume, en lo *espiritual* como en lo *natural*, es significativo, recíproco, [todo está] relacionado y [es] *correspondiente*. (p. 133)⁵²

De acuerdo con Swedenborg, el cielo es “la unión del bien y de la verdad” y está constituido por pequeñas sociedades de “parejas de seres que juntos forman un ángel”; lo “llama el ‘Gran hombre’, en él cada ser contribuye a la vida del todo y el todo, impregnado del calor y la luz del amor y la sabiduría de Dios, nutre a cada ser” (Williams-Hogan, 2006, p. 1103).⁵³ El poema de Baudelaire “Amo el recuerdo de aquellos tiempos desnudos” (1857)

⁴⁹ “Périodes lymbiques [...] l’âge de debut social et de malheur industriel”.

⁵⁰ “livre saturnien, / orgiaque et mélancolique / [...] plonger dans les gouffres / [...] cherchant ton paradis”.

⁵¹ “était trop épris d’exactitude matérielle [...] pour atteindre d’emblée la certitude morale de l’intuition”.

⁵² “Swedenborg, qui possédait une âme bien plus grande, nous avait déjà enseigné que *le ciel est un très grand homme*; que tout, forme, mouvement, nombre, couleur, parfum, dans le *spirituel* comme dans le *naturel*, est significatif, réciproque, converse, *correspondant*”.

⁵³ “the marriage of good and truth [...] married couples form one angel [...] he calls the “Grand Man”, where everyone contributes to the life of the whole, and where the whole, infused with the heat and light of God’s love and wisdom, nurtures everyone”.

ofrece un panorama semejante. Inicia con la descripción de la “salud” de una pareja a la que “el cielo amoroso les acaricia la espalda” y a la que la tierra, “fétil en generosos productos”, alimenta (Baudelaire, 1975, p. 11).⁵⁴ Sin embargo, su segunda estrofa relata la frustración del poeta que “hoy día” quiere cantar “aquellas grandezas originarias” y sólo encuentra un “oscuro escenario lleno de espanto” donde se pasean “cuerpos deformes, flacos, panzones o flácidos” que “el dios de lo Útil, siendo niños, crió”. Las mujeres y los hombres ya no están en comunión con el cielo, ni poseen su gracia y belleza; la utilidad “implacable y serena” gobierna sobre las “naciones corrompidas” (p. 12).⁵⁵ De manera paralela, según el místico sueco, el infierno está cimentado en el “amor al dominio” y cada uno de sus residentes se ve a sí mismo como “el centro que merece todo el honor, la obediencia, el placer y los bienes materiales”. Las consecuencias de su maldad y competitividad son “el constante conflicto, el tormento mutuo y la fealdad” (Williams-Hogan, 2006, p. 1103).⁵⁶ Este último síntoma es el que privilegia el poeta aquí.

El énfasis en un paraíso perdido y una belleza corrompida configura el significado que Baudelaire otorga a una noción clave en el sistema de Swedenborg: las correspondencias. Esta noción, “moneda común en todas las sociedades tradicionales” (Brach y Hanegraaff, 2006, p. 275),⁵⁷ plantea “la influencia del Mundo espiritual sobre el Mundo natural y la correspondencia o relación entre sí” (Pommier, 1932, p. 35).⁵⁸ Para Swedenborg, la encarnación de Dios en Cristo “restauró la libertad del ser humano en asuntos espirituales” (Williams-Hogan, 2006, p. 1102) dotándolo de la capacidad de contemplar “el mundo físico [...] como un símbolo del mundo espiritual” (p. 1100).⁵⁹ Al inicio de “El Poema del Hachís” (1860), primera parte de su libro *Los Paraísos artificiales*,⁶⁰ Baudelaire, más escéptico,

⁵⁴ “J’aime le souvenir de ces époques nues / [...] santé [...] / le ciel amoureux leur caressant l’échine / [...] fertile en produits généreux”.

⁵⁵ “aujourd’hui [...] / ces natives grandeurs [...] / noir tableau plein d’épouvantement / [...] corps tordus, maigres, ventrus ou flasques / que le dieu de l’Utile, [...] / enfants, emmaillota [...] / implacable et serein / [...] nations corrompues”.

⁵⁶ “love of dominion [...] the center deserving all honor, all obedience, all pleasure and all things [...] constant conflict, mutual torment, and ugliness”.

⁵⁷ “extremely widespread in all traditional societies”.

⁵⁸ “influence du Monde spirituel sur le Monde naturel et la correspondance ou rapport de l’un avec l’autre

⁵⁹ restored human freedom in spiritual things [...] the physical world [...] as purely symbolic of the spiritual world”.

⁶⁰ El título original es *Les Paradis artificiels*.

describe ese “estado excepcional del espíritu y de los sentidos”, que permite al hombre “verse en bello” a través de “un espejo mágico”, como un instante de beatitud que es “lamentablemente raro y pasajero”. Lo llama “paradisiaco” en contraste con las “pesadas tinieblas de la existencia común y cotidiana”, y explica el recurso a las drogas como el intento desesperado, derivado de la “depravación del sentido de lo infinito”, de “*apoderarse del paraíso de golpe*” (Baudelaire, 1975, pp. 401-402).⁶¹

No obstante, en su *Salón de 1859*, Baudelaire recuperó esta capacidad de ver “el sentido moral del color, el contorno, el sonido y el perfume” en su elogio a la imaginación de los pintores (Baudelaire, 1976, p. 621). Su concepción de la imaginación como la “reina de las facultades” (p. 620) que, a la manera de una “naturaleza suplente, contiene el espíritu crítico” (p. 623),⁶² le lleva a retomar la “*analogía universal*” como el cúmulo de metáforas, comparaciones y epítetos donde “los mejores poetas” cosechan sus imágenes atendiendo a una “adaptación matemáticamente exacta con [su] circunstancia actual” (p. 133).⁶³ Esta “circunstancia actual” es la Modernidad; no debe pasar desapercibido tratándose del autor que resignificó este neologismo para referirse a la moda, a lo histórico y a lo transitorio, cuya triada forma el elemento contingente de la obra de arte.⁶⁴ De allí que ese “inmortal instinto por lo Bello [...] que nos hace considerar la Tierra y sus espectáculos [...] como una correspondencia del Cielo” haga brotar lágrimas de los ojos del poeta que no son “la prueba de un exceso de gozo” sino “el testimonio de una melancolía irritada” y “de una naturaleza exiliada en lo imperfecto y que quisiera apoderarse en el aquí y el ahora de un paraíso revelado”, como apunta en sus *Nuevas notas sobre Edgar Poe* (p. 334).⁶⁵

⁶¹ “état exceptionnel de l’esprit et des sens [...] se voir en beau [...] un miroir magique [...] malheureusement rare et passagère [...] paradisiaque [...] lourdes ténèbres de l’existence commune et journalière [...] dépravation du sens de l’infini [...] *emporter le paradis d’un seul coup* (Las cursivas indican una cita que Baudelaire extrae de la obra *Le Gin* de A. Barbier)”.

⁶² “le sens moral de la couleur, du contour, du son et du parfum [...] reine des facultés [...] nature suppléante, contient l’esprit critique”.

⁶³ “*universelle analogie* [...] les excellents poètes [...] adaptation mathématiquement exacte dans la circonstance actuelle”.

⁶⁴ Véase el apartado “La modernidad” del ensayo sobre el dibujante Constantin Guys “El Pintor de la vida moderna” (1863) en Baudelaire, 1976, pp. 694-697.

⁶⁵ “cet immortel instinct du Beau qui nous fait considérer la terre et ses spectacles [...] comme une correspondance du Ciel [...] la preuve d’un excès de jouissance [...] le témoignage d’une mélancolie irritée [...] d’une nature exilée dans l’imparfait et qui voudrait s’emparer immédiatement, sur cette terre même, d’un paradis révélé”.

En este sentido, considero que “Correspondencias” (1857), uno de sus más celebrados sonetos, debe interpretarse como el destino del poeta moderno: encargado de hacer corresponder la danza sinestésica de “los perfumes, los colores y los sonidos” con “la expansión de las cosas infinitas” y de traducir las “confusas palabras” de los “bosques de símbolos” en un “templo [...] de miradas familiares” (Baudelaire, 1975, p. 11).⁶⁶ En el contexto de la incipiente modernidad, esto resulta una tarea titánica que transforma al poeta, en palabras del crítico George Blin, en un “tirador de suertes, él mismo hechizado y poseído, [...] o un elegido que nos restaura por medio de la persuasión en ese estado propiamente *mágico*” (Blin, 1948, p. 100),⁶⁷ al que difícilmente se tiene acceso en una sociedad instrumentalizada.

Hermetismo, alquimia negativa y transmutación

Además de su trabajo con la palabra poética para descifrar y evocar el lenguaje oculto de la naturaleza, el poeta dejó constancia de otras tentativas que lo vinculan con una gama de saberes que pueden englobarse en el concepto de “hermetismo”, entendido en un sentido amplio. En clave cristiana, por ejemplo, soñó con redactar un tratado de “dinámica moral” sobre la virtud de los sacramentos (Baudelaire, 1975, p. 706) y, retomando la defensa de la magia blanca en boga entre los humanistas italianos, proyectó una comprobación filosófica de “la fuerza de los amuletos”, “los terrenos consagrados, los talismanes y los recuerdos personales” (p. 706).⁶⁸

El hermetismo, que había alcanzado su auge durante el Renacimiento con las traducciones del *Corpus hermeticum* de Marcilio Ficino y su asociación de Hermes Trismegisto con una genealogía de sabios y profetas paganos que nombró la Prisca Theologia, se convirtió durante el siglo XVIII en una categoría que agrupaba varios conceptos y prácticas. En enciclopedias, historias universales y manuales de mitologías comparadas “lo hermético denotaba un amplio campo que incluía la egiptomanía, los

⁶⁶ Les parfums, les couleurs et les sons / [...] l’expansion des choses infinies / [...] confuses paroles / [...] des forêts de symboles / [...] temple / [...] des regards familiers

⁶⁷ un jeteur de sorts lui-même envoûté, [...] un possédé – ou [...] un élu qui nous restaure par persuasion dans cet état proprement *magique*

⁶⁸ Dynamique morale [...] La force de l’amulette [...] Les sols percés, les talismans, les souvenirs de chacun

misterios órficos, el pitagorismo, la cábala, el paracelsianismo, la alquimia y el rosacrucianismo” (Goodrick-Clarke, 2006, p. 551).⁶⁹ Este eclecticismo ilustrado, aunado al desarrollo del pietismo en Alemania y la masonería en Inglaterra y Francia, favoreció la articulación de las ideas del hermetismo por teólogos, filósofos y científicos que veían en los escritos del Trismegisto una conciliación entre la experimentación científica y el progreso del espíritu. Ciertas lecturas de alquimia hermética de este periodo influyeron al joven Goethe en la génesis de su tragedia *Fausto*, que sería traducida al francés por el entonces también joven Nerval.

En los albores de su carrera literaria, Baudelaire se familiarizó con el hermetismo a través de su relación con Louis Ménard que un año antes de la muerte del poeta, en 1866, publicó su traducción al francés de los 18 tratados del *Corpus hermeticum*, el *Asclepio*, 26 extractos de Estobeo y algunos fragmentos citados por Cirilio, retomando la amplia colección de textos herméticos que había publicado Francesco Patrizi en Ferrara (Italia) a fines del siglo XVI. En su estudio introductorio, Ménard expresa una hipótesis común entre sus coetáneos especialistas en filosofía alejandrina: “los libros herméticos son los últimos monumentos del paganismo. Pertenecen a la vez a la filosofía griega y a la religión egipcia y por su exaltación mística tocan ya la Edad Media” (Ménard, 2019, p. 97). A pesar de las variantes que presenta su literatura, se puede coincidir en que la doctrina hermética se basa en la unidad de dios, el cosmos y el ser humano. A través de la revelación de Hermes, el iniciado es capaz de percibir la fuente de todo el universo en el Uno y de reconocer dentro de sí la imagen de Dios. El universo, en cambio, sigue las leyes de la generación y la destrucción, si bien es inmortal debido a la perpetuación de las especies y la eternidad de los elementos, y con la ayuda del ser humano puede reintegrarse en lo divino.

La posición intermedia que ocupa el ser humano en el cosmos hermético, doble por poseer como componentes de su naturaleza la materia y el conocimiento divino, se trasluce en la concepción de Baudelaire sobre las dos postulaciones que habitan simultáneamente dentro del hombre: una que lo encamina hacia Dios y otra que lo precipita hacia Satán. En una entrada de *Mi corazón al desnudo*, las expone así: “la invocación a Dios, o la

⁶⁹ “‘Hermetic’ denoted a wider field including Egyptomania, Orphic mysteries, Pythagoreanism, Kabbalah, Paracelsianism, alchemy, and Rosiacrucianism”.

espiritualidad, es el deseo de subir hacia lo alto; la de Satán, o la animalidad, es una alegría por descender” (Baudelaire, 1975, p. 683).⁷⁰ Cuando, en otra de sus entradas, se cuestiona por la Caída la entiende como “la unidad devenida dualidad” y formula la siguiente pregunta: “¿Acaso la creación no será la caída de Dios?” (p. 689).⁷¹ A la sombra de esta noción teológica compone su poema “Lo irremediable” (1857), donde un ente condenado al nacimiento, que adopta varios nombres —Idea, Forma, Ser, Ángel; escritos con mayúsculas iniciales—, cae en una laguna “Estigia fangosa y plomiza”. Abandonando toda esperanza de escapar de esta “fortuna irremediable”, sólo le queda aspirar a “la conciencia dentro del Mal” (pp. 79-80).⁷²

Como consecuencia, la revelación de Trismegisto resulta una vana esperanza que hunde por falsa ilusión más que elevar por conocimiento de causa al hombre o a la mujer adscritos irremediablemente a un mundo caído. En la advertencia “Al lector” (1857) con que inician sus *Flores del mal*, Baudelaire fusiona a Hermes con Satán que, en palabras del esoterólogo José Ricardo Chaves, “se torna sabio” (Chaves, 2013, p. 33). Descrito como un alquimista “que mece lentamente nuestro espíritu encantado”, “Satán Trismegisto” evapora “el rico metal de nuestra voluntad” (Baudelaire, 1975, p. 5).⁷³ En otro poema titulado “Alquimia del dolor” (1860) que Baudelaire añadió a la segunda versión de sus *Flores*, el poeta se retrata a sí mismo como “el más triste de los alquimistas” que, contrariamente a operar sobre la materia informe para extraer la piedra filosofal, “cambia el oro en fierro y el paraíso en infierno” (p. 77).⁷⁴ En estos casos, Baudelaire expresa la vía pesimista del hermetismo que se caracteriza por “hacer un fuerte énfasis en las consecuencias de la Caída sobre el estado presente de la naturaleza” (Faivre, 1995, p. 56). Para Antoine Faivre, los textos herméticos, mejor conocidos como *Hermetica*, así como el hermetismo moderno, poseen una “tensión dialéctica” entre una tendencia pesimista, que “rechaza el mundo como malvado”, y una optimista, que “considera el universo como divino” y que cree que el ser humano es capaz de “unirse con Dios absorbiendo la representación del universo dentro de

⁷⁰ “L’invocation à Dieu, ou spiritualité, est un désir de monter en grade; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre”.

⁷¹ “L’unité devenue dualité [...] la création ne serait-elle pas la chute de Dieu?”.

⁷² “Styx bourbeux et plombé [...] fortune irrémédiable [...] La conscience dans le Mal”.

⁷³ “qui berce longuement notre esprit enchanté / [...] Satan Trismégiste / [...] le riche métal de notre volonté”.

⁷⁴ “le plus triste des alchimistes / [...] l’or en fer / et le paradis en enfer”.

su propia mente” (Faivre, 1995, p. 56).⁷⁵ A contracorriente con esta segunda actitud de algunos hermetistas de su época, es el caso de Ménard, que veían en este antiguo profeta al nuevo Prometeo de un progreso espiritual, científico y social, Baudelaire enfrenta a sus lectores a un dios cuya única dádiva consiste en ayudar a asumir al mundo y a los mortales como seres caídos.

En cambio, podemos encontrar una muestra de piedad hermética en el poema inicial de la primera versión de *Las flores del mal* que se titula “El Sol” (1857): “Cuando [éste], como un poeta, desciende a las ciudades, / ennoblece la naturaleza de las cosas más viles / y se introduce como un rey sin séquito ni pompa / tanto en los hospitales como en los palacios” (Baudelaire, 1975, p. 83).⁷⁶ Emparejándola con su práctica poética, Baudelaire interpreta la salida del sol como el descenso de un “padre nutricio” que hace florecer “versos” y “rosas” en los suburbios parisinos (Baudelaire, 1975, p. 83).⁷⁷ En esta ocasión, el poeta comprende su oficio como una transmutación de la materia regresando a la alquimia su sentido original. Una misma concepción de su propio arte fue esbozada por Baudelaire en una de sus anotaciones en tinta recopiladas como un apéndice de sus obras completas: “Amasé el barro y de él hice oro” (p. 188).⁷⁸ Por no mencionar su poema “Una carroña” (1857), en el que el poeta dice a su amante que ha “guardado la forma y la esencia divina / de [sus] amores descompuestos”, en una reflexión suscitada frente al hallazgo de un pútrido cadáver en la calle (p. 32).⁷⁹ En ambos casos, Baudelaire evoca la primera etapa del proceso alquímico conocida como *nigredo*, en la que “el alquimista debe sumergirse en el desorganizado y confuso fárrago de la materia sin ninguna instrucción clara” (Voss, 1998, p. 158).⁸⁰

Esta reminiscencia —o recuerdo del origen eterno de las cosas que le rodean— no deriva en una reintegración con lo divino, sino que se estanca en la melancolía del poeta moderno. Baudelaire se construye así un hermetismo ambivalente del que deriva una

⁷⁵ “strongly emphasizing the consequences of the Fall on the present state of nature [...] dialectical tension [...] rejects the world as evil [...] considers the universe as divine [...] absorbing a representation of the universe within his own *mens*”.

⁷⁶ “Quand, ainsi qu’un poète, il descend dans les villes, / il ennoblit le sort des choses les plus viles, / et s’introduit en roi, sans bruit et sans valets, / dans tous les hôpitaux et dans tous les palais”.

⁷⁷ “Père nourricier [...] vers [...] roses”.

⁷⁸ “J’ai pétri de la boue et j’en ai fait de l’or”.

⁷⁹ “gardé la forme et l’essence divine / de mes amours décomposés”.

⁸⁰ “the alchemist must plunge into disorganized, confused welter of material, with no clear instruction”.

alquimia de doble sentido. Pues, como ha dilucidado la filósofa Françoise Bonardel, pese a que el poeta encuentra “el oro del Arte”: “la vida continúa arrastrando con la misma indiferencia o el mismo frenesí, horrores y éxtasis, torpezas y trazos de genialidad” (Bonardel, 2011, p. 148).⁸¹

Reflexiones finales

Como hemos visto hasta ahora, la búsqueda filosófica, espiritual y, cabría añadir, esotérica de Baudelaire le lleva a desarrollar una poética con la que anhela reintegrar al ser humano y a la naturaleza en su estado primigenio y divino. Ya sea por la conciencia del mal, la evocación de un paraíso perdido o el escepticismo frente a lo irremediable de la condición humana, el poeta se empeña en rehabilitar al espíritu del hombre moderno en su dimensión simbólica. Si su drama personal consiste en la salvación de su alma (*cf.* Ruff, 1955, p. 211), con su obra ambicionaba inyectar nueva vida a una religión católica marchita y combatir el abatimiento provocado por el creciente escepticismo de su época, el cual experimentó en carne propia. Para ello hace uso de los mitos, las teorías, los símbolos y los sistemas revelados de las corrientes esotéricas de su tiempo desde su personalísima sensibilidad crítica, cuyo componente cartesiano a menudo entra en choque con el fervor de los grupos que promueven las nuevas ideas religiosas. Siendo consciente de los riesgos del progreso humano y del vacío espiritual que dejaba con su avanzada asumió el reto de pensarlos poéticamente o de poetizar mientras reflexionaba.

Su propio carácter de *Homo duplex* —concepto sobre el que escribió, en una reseña para un libro de su amigo Charles Asselineau: “todo el tiempo doble, [en] acción e intención, sueño y realidad” (Baudelaire, 1975, p. 87)⁸²— entra en juego al tratar de seguir sus aspiraciones espirituales. Entre devoto y escéptico, místico y racionalista, crítico y poeta, cristiano y pagano, tal es el perfil inclasificable de Baudelaire. Cuando se intenta enfatizar su ateísmo, despunta la paradoja de su aforismo: “si la religión desapareciera del mundo, sería en el corazón de un ateo donde volvería a encontrarse” (Baudelaire, 1975, p. 710).⁸³ Tal vez

⁸¹ “L’or de l’Arte [...] la vie continue à charrier avec la même indolence, ou la même frénésie, horreurs et extases, turpitudes et traits de genie”.

⁸² “toujours double, action et intention, rêve et réalité” (El libro es *La double vie*, en español *La vida doble*).

⁸³ “Si la religion disparaissait du monde, c’est dans le cœur d’un athée qu’on la retrouverait”.

comprenderlo como un esoterólogo *avant la lettre* —que concilió en su obra una curiosidad infatigable por las corrientes esotéricas de su tiempo y una constante sospecha frente a ellas desde esa tradición filosófica y cristiana de la que tanto se ufanaba— sería lo más indicado. Con esto mi intención no ha sido otra que la de abonar más materiales, contrastes e interrogantes a lo ya intuido por el filólogo Albert Béguin: “La estética de Baudelaire es inseparable de su destino espiritual y de su aventura humana” (Béguin, 1981, p. 457). Considero de esta manera mantenerme fiel al espíritu del hombre que escribió en la entrada de su diario: “Hay una Religión Universal, hecha para los Alquimistas del Pensamiento, una Religión que se desprende del hombre, considerado como memento divino” (Baudelaire, 1975, p. 696).⁸⁴ ¿Acaso aún nos acordamos de su existencia o de su posibilidad?

Referencias

- ARNOLD, P. (1972). *Esotérisme de Baudelaire*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- BAUDELAIRE, Ch. (1975). *Œuvres Complètes*, I. (Cl. Pichois, ed.). Gallimard.
- BAUDELAIRE, Ch. (1976). *Œuvres Complètes*, II. (Cl. Pichois, ed.). Gallimard.
- BAUDELAIRE, Ch. (2012). *Fleurs du Mal*. (J. E. Jackson, ed.). Livre de Poche.
- BÉGUIN, A. (1981). *El alma romántica y el sueño*. (M. Monteforte, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- BLIN, G. (1948). Recours de Baudelaire à la Sorcellerie. En BLIN, G., *Le Sadisme de Baudelaire*. José Corti.
- BONARDEL, F. (2011). *La Voie hermétique*. Dervy.
- BRACH, J.-P.; HANEGRAAFF, W. J. (2006). Correspondences. En HANEGRAAFF, W. J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 275-279). Brill.
- CABROL, S. (2002). « Le sens intime de Dieu » : à propos de la mystique baudelairienne. En TRIAIRE, S.; BERTRAND, J.-P.; DENIS, B. (ed.), *Sociologie de la littérature : la*

⁸⁴ “Il y a une Religion Universelle, faite pour les Alchimistes de la Pensée, une Religion qui se dégage de l’homme, considéré comme memento divin”.

- question de l'illégitime*. Presses universitaires de la Méditerranée.
<https://doi.org/10.4000/books.pulm.1072>.
- CAMPOS, I. (2023). Die Klavierspielerin de *Elfriede Jelinek* y Putain de *Nelly Arcan*: escrituras nihilistas del “erotismo mutilado”. [Tesis de Maestría en Literatura Comparada]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- CASTELLAN, Y. (1962). *El Espiritismo*. (D. Di Segni, trad.). Compañía General Fabril Editora. (Original francés publicado en 1954).
- CHAVES, J. R. (2013). *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- CHAVES, J. R. (2020). *Isis modernista: Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*. Bonilla Artigas Editores; UNAM.
- COMPAGNON, A. (2007). *Los Antimodernos*. Acanalado.
- CROWE, C. (1852). *The Night Side of Nature or Ghosts and Ghost Seers*. Routledge. (Tercera edición).
- FAIVRE, A. (1995). *The Eternal Hermes: from Greek God to Alchemical Magus*. Phanes Press.
- FORGET, J. (2007). Jansenio y Jansenismo. (L. A. Álvarez Bianchi, trad.). *Enciclopedia Católica Online*. https://ec.aciprensa.com/wiki/Jansenio_y_Jansenismo
- GOODRICK-CLARKE, N. (2006). Hermeticism and Hermetic Societies. En HANEGRAAFF, W. J. (ed), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 550-558). Brill.
- GRANHOLM, K. (2013). Esoteric Currents as Discursive Complexes. *Religion*, 43(1), 46-69. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.742741>
- HANEGRAAFF, W. J. (2006). Occult/Occultism. En HANEGRAAFF, W. J. (ed), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 884-889). Brill.
- HANEGRAAFF, W. J. (2016). Gnosis. En MAGEE, G. A. (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (pp. 381-392). Cambridge University Press.
- HELMAN, E. (1983). *Trasmundo de Goya*. Alianza.
- JOVELLANOS, G. M. (1997). *Informe sobre la Ley Agraria*. Cátedra. (Primera edición de 1795).

- KARDEC, A. (2008). *El libro de los espíritus*. (G. N. Martínez, trad.). Consejo Espírita Internacional. (Original francés publicado en 1857).
- KIRWAN, C. (1998). Pelagianism. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/pelagianism/v-1>
- LAURANT, J.-P. (2006). Éliphas Lévi. En HANEGRAFF, W. J. (ed), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 689-692). Brill.
- LEVI, É. (1930). *Dogme et rituel de la haute magie*, I. Chacornac Frères. (Primera edición de 1856).
- MAISTRE, J. (1943). *Las Veladas de San Petersburgo o coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia*. Espasa-Calpe.
- MÉNARD, L. (ed.). (2019). *Los 4 libros herméticos. Hermes Trismegisto*. (A. Laurent, trad.). Abraxas.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza. (Primera edición de 1883).
- POMMIER, J. (1932). *Le Mystique de Baudelaire*. Les Belles Lettres.
- RENAU, X. (trad.). (1999). *Textos herméticos*. Gredos.
- RUFF, M. A. (1955). *L'esprit du mal et l'esthétique baudelairienne*. Librairie Armand Colin.
- SACRISTÁN, M. (1963). Introducción. En HEINE, H. *Obras*. (M. Sacristán, trad.). Vergara.
- SAFRANSKI, R. (2009). *Romanticismo*. Tusquets.
- SCOTT, W. (1924-1936). *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Oxford.
- SHEPARD, L. (ed.). (1990). Spiritism. *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, II, (p. 1580). Thomson Gale. (Tercera edición).
- STUCKRAD, K. von (2008). Esoteric Discourse and the European History of Religion: In Search of a New Interpretational Framework. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 20, 217-236. <https://doi.org/10.30674/scripta.67337>
- STUCKRAD, K. von (2014). Afterword: Mysticism, Gnosticism, and Esotericism as Entangled Discourses. En DECONICK, A. y ADAMSON, G. (eds.), *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*. Routledge.

- VELASCO, J. C. (2010). Heine y el “final del período artístico”. En HEINE, H. *La escuela romántica*, (J. C. Velasco, ed.), (pp. 7-35). Alianza Editorial.
- VERJAT, A. (2019). Introducción. En MARTÍNEZ DE MERLO, L. (ed. y trad.). *Las flores del mal*, (pp. 9-59). Cátedra. (Primera edición de 1991).
- VOSS, K.-C. (1998). Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images. En VAN DER BROEK, R.; HANEGRAAFF, W. J. (ed.), *Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times*. David Appelbaum.
- WILLIAMS-HOGAN, J. (2006). Emanuel Swedenborg. En HANEGRAAFF, W. J. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 1096-1105). Brill.
- WUNENBURGER, J.-J. (2020). *L'imaginaire*. Presses Universitaires de France; Humensis (Primera edición de 2003).